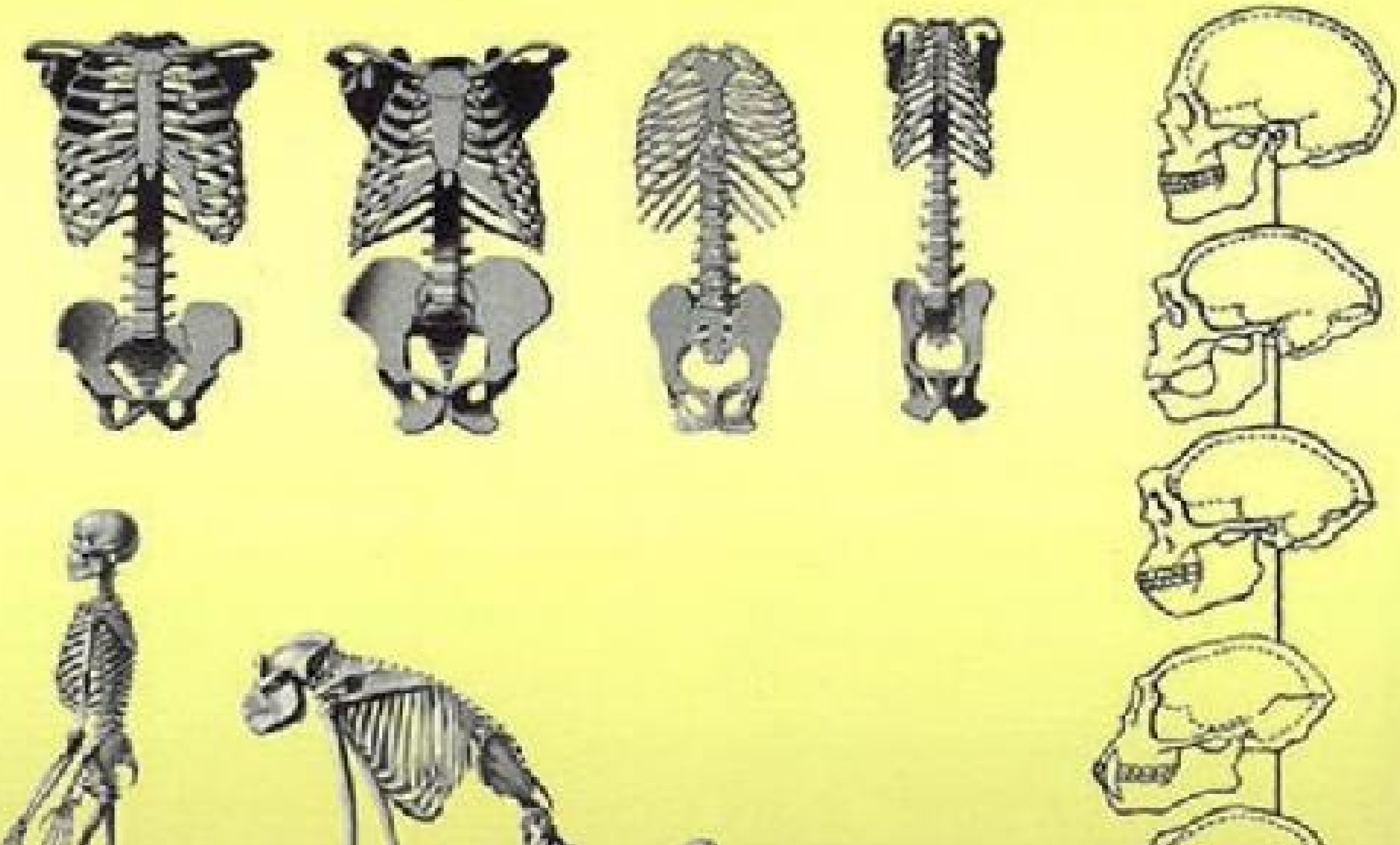
الطبعة 4

حائز على جائزة الشيخ زايد للكتاب 2014

SHEIKH ZAYED'S BOOK AWARD 2014

ملحمة التطور البشري

سعد العبدالله الصويان



مدارك

ملحمة التطور البشري

The Saga Of Human Evolution

سعد العبدالله الصويان

توطئة

يعيش الكثير من الناس في رهبة من العلم لمجرد اعترافه بمحدودياته وعدم قدرته على تقديم الجواب النهائي والحاسم لكل سؤال. يصر العلماء على عدم التوقف عن طرح الأسئلة وعدم إقفال باب البحث والاستكشاف، لكنّ دون الادعاء أو التظاهر بالوصول إلى الحقيقة المطلقة. المطلَق بالنسبة لهم حاضر في البال بعيد عن المنال. الوصول إلى المطلَق أمر يتنافى مع الروح العلمية المتمثلة في عدم التوقف عن طرح الأسئلة والبحث لها عن أجوبة، وعدم إغلاق أبواب الاجتهاد والتحليل والتفسير. سوف يستمر العقل البشري في الصعود إلى قمم أعلى من الوعي والإدراك، لكنه كلما سما إلى ذروة من هذه الذُّرَى المعرفية كلما انداحت أمام بصيرته آفاقا أبعد وأوسع وأعمق من أراضي المعرفة البكر التي تحتاج لمن يرتاد مجاهلها الشاسعة، والموحشة أحياناً. الأجوبة التي يقدمها العلم لتساؤلات البشر تحمل في طياتها أسئلة أصعب وأكثر تعقيداً.

الحل الذي يقدمه العلم لمعضلة الوجود ليس الوعد بالانتقال إلى عالم آخر لهُ قوانينه المغايرة لقوانين الطبيعة والحياة الدنيا. ما يقدمه العلم هو التفاؤل بمستقبل أفضل من خلال محاولة فهم أعمق لهذا الوجود وتسخير قوانين الطبيعة لخدمة أغراض الإنسان وحل مشاكله في الحياة. حينماً يقدم العلم فرضية عن نشأة الكون أو عن العناصر التي تتركب منها مادته أو عن مكونات الفرة أو الخلية فإن ما يدفع الناس لتقبل هذه الفرضيات ليس لأنها فُرضت عليهم، ولا حتى لما تتمتع به من قوة حجة ومنطق. ما يعزز مصداقية العلم هو ما يترتب على نظرياته من آثار ملموسة ونتائج تقنية تغير أسلوب حياة كل فرد وتُشكّل العالم من حولنا بحيث يستحيل تجاهلها أو العيش بمنأىً عنها.

العلم هدف في حد ذاته والفكر لهُ قوة دفع ذاتية يستحيل صدها أو الوقوف في طريقها. كم من العلماء صقلتهم المصاقل وشنقتهم الكنائس في أوروبا العصور الوسطى لأنهم لم يستطيعوا التوقف عن التفكير ومقاومة الرغبة الجامحة في المعرفة والبحث عن الحقيقة والجهر بها. المبدأ الذي تقوم عليه فلسفة العلم هو أن كل شيء في الوجود قابل للبحث والتنقيب. العالم يهمه معرفة الحقيقة بكل موضوعية وتجرد ولا ينكشف لهُ ناموس من نواميس الطبيعة أو سر من أسرار هذا الكون إلا ويسعى لكشف سر آخر، لأن حب الاستطلاع غريزة جُبل عليها الإنسان ليعمر بها الكون.

كلما ترسخت قناعة الإنسان بفاعلية المنهج العلمي وقدرات العقل البشري كلما تضاعفت قدراته ليس فقط على تسخير الطبيعة والسيطرة عليها، بل أيضاً في القدرة على التعامل مع المشاكل النفسية والاجتماعية والاقتصادية بشكل فعال وناجع. ولذلك نجد الأمم تكيّف مناهجها التعليمية لغرس المفاهيم العلمية الصحيحة في أذهان الطلاب مما يمنح عقولهم اللياقة الذهنية ويدربهم على التفكير السببي وعلى خطوات المنهج العلمي في البحث والكتابة والتفكير وفي التعامل بواقعية وموضوعية مع ما يواجهونه من مشاكل الحياة، بعيداً عن الركون إلى الغيبيات والمعجزات التي عادة ما تقود إلى ضبابية التفكير واختلاط المفاهيم وتشويش الأذهان والاستسلام لمجريات القضاء والقدر.

في ظلّ غياب العلم وبدائية التكنولوجيا يصبح الإنسان قليل الحيلة. مجتمع كهذا لا تمكّنه ثقافته المادية ولا إمكانياته التقنية من إحكام سيطرته على الطبيعة. لا يملك الإنسان في حالته البدائية إلا أن يستسلم للقضاء والقدر، إذ لا يملك المعارف ولا الأدوات الضرورية وليس بوسعه أن يعمل شيئاً أو أن يغير في مجريات الأمور أو سير الأحداث، أو حتى فهمها وتفسيرها والتعامل معها بشكل سليم. تصبح عيشة الإنسان في مثل هذه الظروف مجرد محاولات لا تنقطع لإدارة أزمات متلاحقة من أجل تقليص الخسائر وتخفيف الأضرار، وكل ما يطمح إليه هو الحد الأدنى الذي يمكّنه من البقاء على قيد

الحياة. لم يكن للأسلاف إلا أن تتشكل ذهنيتهم على هذه الشاكلة ويتلوّن تفكيرهم وفق هذه النظرة السلبية الاستسلامية، فلم يكن لهم مفر من ذلك في ظلّ ضحالة ثقافتهم المادية وبدائية التكنولوجيا وغياب العلم والمعرفة.

النظرة البدائية لما قبل علمية للعالم تقوم على التفسيرات الأسطورية لنشأة الكون وعلى أساس أن الأرض وغيرها من الكواكب والأجرام السماوية أشياء ثابتة لا تتحرك ولا يقوم بينها أي علاقة أو نظام. هذه النظرة السكونية انعكست على مفهوم الزمن فثبتته وألغت فكرة التغير والتطور وألغت حركة التاريخ. التفسير الأسطوري لنشأة الكون يقود بالضرورة إلى ما يمكن أن نُسمّيه النظرة الارتجاعية في تفسير التاريخ بحيث يصبح كل زمن أفضل من الزمن الذي يليه. هذه النظرة تضفي على القديم شيئاً من القدسية والرهبة يصعب الانفلات منهما وتقود إلى الاعتقاد بأن الجنس البشري، وكل شيء آخر في هذه الدنيا، يسير في طريق الانحلال والضعف والشيخوخة والانحطاط، ماديا ومعنويا، بدنيا وعقليا وخُلقيا، وكذلك عمرانيا. إنّ أي تغيير يطرأ على أي شيء في هذا الكون هو حتماً تغير إلى الأسوأ، إلى الفساد النظرة الارتجاعية تشكل الوعي وفق أطر الماضي لا المستقبل وتجعل من الماضي نموذجا يحتذى ويعاد إنتاجه لا حقبة تاريخية في مسار البشرية الصاعد يمكن إخضاعها للبحث العلمي والتحليل النقدي. يصبح التاريخ البشري وفق هذه النظرة مجرد حوليات، أحداثا عابرة لا يربطها رابط ووقائع متناثرة لا ينتظمها نسق، وتسير بانحدار نحو هاوية محتومة

بعدما أطلق الإنسان لعقله العنان وأسلم نفسه للعلم استطاع أن يحلق إلى أعلى مستويات التجريد ويحيل مادة الكون وحركة الكواكب والأفلاك وجميع مظاهر الطبيعة إلى صيغ رياضية ومعادلات حسابية أحالت ماء البحر ليس إلى طحين، كما تقول الأغنية، وإنما إلي HO2.

العلم جرش هذا العالم المادي الصلب وطحنه وسحنه وأحاله إلى هباء من الهيولي والذرات والخلايا الدقيقة. في القرن الفائت وطأت قدم الإنسان تلك الكواكب التي كان بالأمس يركع لها وينحر في مذابحها بناته الأبكار.

بعد اكتشاف الجاذبية وقوانين الحركة التي تسير هذا الكون بما فيه من شموس وكواكب بدأ الإنسان يتساءل عن نشأة الكون وعمره.

ومع تقدم الأبحاث الفلكية والجيولوجية بدأ عمر الكرة الأرضية يتراجع ويمتد ليقفز من مئات الآلاف إلى مئات الملايين من السنين. كما أنّه بفضل الأبحاث الأركيولوجية والأنثروبولوجية قفز عمر الإنسان على الأرض من الآلاف إلى مئات الآلاف من السنين التي تزيد أو تنقص تبعا لطبيعة الأدلة التي نحتكم إليها. ومع اكتشاف المنظومة الشمسية والدورة الدموية ودورة المادة والأنساق البيئية بدأ يطغى مفهوم «النظام» على التفكير العلمي. وعرّف العلماء النظام بأنه بناء كلي يتألف من وحدات تقوم بينها علاقات وتفاعلات وتغذيات استرجاعية تمليها طبيعة البناء ومكوناته. وتدخل الأنظمة الصغيرة مع بعضها في تكوينات نظامية أكبر. والعلاقات الديناميكية القائمة بين وحدات النظام في حركة دؤوبة لا تستقر.

على هذا المنوال بدأت تتراكم الشواهد العلمية التي تشير إلى أن الحركة ليست عملية عشوائية ولا حدث فردي وإنما هو مفهوم عام يحكم الكون كلّه، وأن التغير ناموس من نواميس الطبيعة الذي يخضع لنظام يسيره من البساطة إلى التعقيد ومن التشابه إلى التمايز. وعلى هذا الأساس قامت نظرية التطور التي تعد، بعد اكتشاف الجاذبية والنظام الشمسي، أعظم خطوة على مسيرة تقدم الفكر الإنساني.

الأحداث الطبيعية والاجتماعية مترابطة متدافعة مما يجعل من التغير ضرورة يحتمها عامل الزمن،

الزمن كفيل بتغيير أي شيء وكل شيء. ولا يقتصر التغير على الأشياء الحسية فقط، بل يعتور حتى الأشياء المعنوية، بما في ذلك السلوك الإنساني والوعي الإنساني اللذان يتشكلان من خلال التفاعل والاندماج مع مختلف الرموز الثقافية والأنساق الاجتماعية. مع تقدم البحث العلمي تبين أن التطور قانون طبيعي وآلية قسرية لا يمكن الوقوف في وجهها. وبذلك تغيرت النظرة إلى الماضي والمستقبل وأصبح الناس يحاولون فهم التغير والتعامل معه تعاملا ديناميكيا وعقلانيا بعد أن كانوا يخشونه ويقفون ضده. الاكتشافات الحديثة في الفلك والجيولوجيا والأركيولوجيا أدت إلى تصحيح مسار التاريخ وتعديل اتجاهه من الخلف إلى الأمام، نحو التطور والتقدم. عندما تحولت النظرة إلى العالم من نظرة سكونية إلى نظرة ديناميكية حيوية لها القدرة على التكيف والتعامل مع التغير والتعددية.

بقدر ما ينطبق المنطق العلمي على العلوم الطبيعية فإنه ينطبق أيضاً على العلوم الإنسانية والاجتماعية. سلوك الإنسان وجميع أنساقه الثقافية والاجتماعية تحكمها قوانين يمكن اكتشافها عن طريق البحث وطرح الأسئلة. فالسلوك الإنساني مهما بدا لنا عفويا وتلقائيا فإنه محكوم بقوانين بالغة الصرامة والتعقيد.

لا يوجد فوضى في هذا الكون المنتظم، المعضلة تكمن دائماً في كيفية استكشاف النظام الداخلي للظاهرة المدروسة والقواعد التي تسيرها. قد لا يكون الإنسان العادي على وَعْيٍ بالقوانين التي تسيّر سلوكه وتحكم مختلف الأنساق الاجتماعية والنماذج الثقافية التي يخضع لها. لكنّ عدم الوعي بالظاهرة لا يعني عدم وجودها. تقع على العالم المتخصص مهمة اكتشاف هذه الأنساق ومكوناتها والقوانين التي تحكمها ووصفها وصفاً موضوعيا متجردا يمكن من فهمها، دون اتخاذ موقف مسبق حيالها. سمة التجرد التي لابد من توفرها في العالم تعني عدم وجود أي ارتباط شعوري أو مصلحي بين الدارس والموضوع. من الممكن للعالم المتجرد أن يبحث ويعمق البحث في مسألة من المسائل دون أن يكون لهُ حيالها أي موقف أو أن يترتب لهُ منها أي مصلحة. العلم مسائل تبحث عن حلول وليس مواقف وقضايا تبحث عن دعاة وأنصار.

العالم ليس واعظا ولا داعيا وليس إنسانا أيديولوجيا يؤمن إيماناً عقائديا وأخلاقيا بما يقول ويدعو إليه. الهدف الأول والأساس للعلم «التحليل» لا التحريم، الفهم لا التقويم.

لقد أدرك العالم بعد صراع طويل مع المطلَق أن كل شيء مرهون بزمانه ومكانه وظروفه التاريخية والبيئية، وأن الأمور في نهاية المطاف كلها نسبية، من النسبية الرياضية التي نادى بها أينشتاين إلى النسبية الثقافية التي نادى بها الأنثروبولوجيون. التغير والاختلاف حقائق مكانية مثلما هي حقائق زمانية. لا يمكن لأي شيء أن يفلت من قبضة المكان والزمان، ومن ثم حتمية التغير والتحول. من المستحيل أن يكون الشيء هو الشيء نفسه من لحظة الأخرى أو من مكان الآخر. المكان لا يقل أثراً عن الزمان كعامل من أهم عوامل التغير التي تعتور الأشياء وكسبب من أهم الأسباب المؤدية إلى الاختلافات التي تميز المجتمعات البشرية وتمنح كل منها سمات التفرد والخصوصية.

الاختلافات و الفوارق بين عناصر الثقافة من مجتمع لآخر أمر طبيعي يحتمه عامل الزمان والمكان، ضرورة تحتمها متطلبات التكيف مع البيئة والتأقلم مع المحيط والاستجابة للعوامل المؤثرة، معطيات التاريخ والجغرافيا. هناك خصائص مشتركة تميز الجنس البشري عن غيره من الكائنات. من أبسط الأمثلة على ذلك القدرة على الكلام والتصور والتفكير في الماضي والمستقبل واستخدام الأدوات. هذه الخصائص مرتبطة بحقائق بيولوجية مثل حجم المخ الكبير نسبيا وتركيبه المعقد وكذلك القامة المنتصبة والمشي على الرجلين وترك اليدين طليقتين لحمل الأدوات واستخدامها. وهناك من يقولون بوحدة نفسية توحد البشر، إلا أنّه في ظلّ هذه الوحدة النفسية توجد تفرعات وفروق تميز الحضارات

والمجتمعات عن بعضها البعض، بل الطبقات داخل المجتمع الواحد، خصوصا فيما يتعلق بالنظرة إلى الكون وتنظيم المعارف وتصنيف المدركات الحسية وتحديد العلاقات بينها. هذه الفروق جاءت نتيجة الاختلافات البيئية والاجتماعية وعلاقة الإنسان بالطبيعة والناس من حوله. ولقد صاغ علماء الاجتماع هذه المسألة وفق فرضية تقول بأن القاعدة التكنولوجية تتفاعل مع البيئة الطبيعية ومواردها لتشكل الأساس الذي يقوم عليه النسق الاقتصادي, والذي بدوره يحدد طبيعة العلاقات الاجتماعية وما يُنتج عن ذلك من أنساق وقيم ورموز ثقافية متمايزة، لتشكل في مجموعها بنية فوقية، أي هياكل أيديولوجية وعقائدية توجه الفكر والسلوك وتحدد مسارهما.

اختلاف الثقافات في تصنيف المدركات الحسية وإعطائها مفاهيم أو رموز دلالية مبحث من أهم مباحث الأنثروبولوجيا الإدراكية، كما أن علم اجتماع المعرفة يركز على الفروق الطبقية في طريقة التفكير داخل المجتمع الواحد. لقد أصبح من المسلم به أن الثقافة أو المجتمع أو الطبقة التي ينتمي إليها الفرد سوف تشكل فكره وتترك آثارة واضحة على تركيبته الذهنية والنفسية. بعبارة أخرى، الإنسان، إلى حد ما، حبيس المعطيات الحضارية ورهين الظروف الاجتماعية التي تملي عليه طريقة تفكيره وسلوكه بدون وعي منه، الرموز الاجتماعية والحضارية لا تختلف عن الرموز اللغوية التي تحدد سلوك الإنسان وطريقته في التفكير والتي يؤدي اختلافها إلى تعثر الفهم. الواحد منا يحسّ بالارتياح لبني جلدته ويستطيع التفاهم معهم، ليس فقط لأنهم يتكلمون نفس اللغة، وإنما أيضاً لأنهم يشاركونه نفس المشاعر والأفكار، ويتعاملون معه بنفس الرموز والمفاهيم، ويتفقون معه في نظرتهم للحياة، لذا يستطيع كل منا أن يتنبأ بسلوك الآخر ويفهم المقاصد التي يرمي إليها. إلا أن الاختلاف بين الشعوب في هذه الأمور قد يُنتج عنه سوء التفاهم وتعطيل قنوات الاتصال والصدمات الحضارية حينماً ينتقل الشخص من ثقافة الأخرى، وذلك لأن كل منا يلبس منظار حضارته ويحكم على الآخرين بنفس القيم التي نشأ فيها والمفاهيم التي تعود عليها.

وبطبيعة الحال، فإن علماء الإنسان والفلاسفة يدركون هذه الإشكاليات التي تتجلى أكثر فأكثر مع تقدم الدراسات الاجتماعية والأنثروبولوجية. لذا حاولوا جاهدين أن يتخطوا ما أمكن خصوصياتهم الحضارية ويتجاوزوها إلى الأحكام العامة التي لا يحدها الزمان ولا المكان. ومن هنا جاء المنهج العلمي كوسيلة تساعد الباحث على تخطي تمايزاته وتجاوز أنماط التفكير التي يفرضها عليه مجتمعه الخاص ليسمو إلى الموضوعية والعلمية. يلجأ العالم إلى توظيف أدوات المنهج العلمي ليحترز بذلك من الانطباعات الحسية والمشاعر الشخصية والنزعات الذاتية، ومن ترسبات القيم والتقاليد والأيديولوجيات التي قد تحول دونه ودون التوصل إلى الحقيقة المنشودة. المنهج العلمي بخطواته المعروفة هو الحل المنطقي للتأكد من أن النتائج التي يتوصل إليها الباحث أقرب إلى الحقائق العلمية منها إلى الرجم بالغيب. أثبت المنهج العلمي أن الإنسان قادر بفكره عن طريق البحث المنظم والتحليل المنطقي أن يستنبط الباطن من الظاهر ويصل إلى خفايا المجهول عن طريق المعلوم في كل الأمور، سواء الأمور الطبيعية، أو قضايا الإنسان والمجتمع. لذا نستطيع مثلاً أن نعرف حركة بعض الأجرام السماوية ونعرف ما في باطن الأرض ونقدر عمرها ونتتبع تطور الحياة ونضع تصوّراً لحياة ماقَبْل التاريخ عن طريق الشواهد الأثرية الشاخصة والدلائل الملموسة. وبقدر ما أوتي الإنسان من قدرة على التفكير وبقدر ما يحاول إعمال فكره وذكائه في البحث الموضوعي والاستكشاف سيكون مقدار المسافة التي يتجاوزها من الظاهر إلى الباطن، من السطح إلى القرار، من الوعي إلى اللاوعي، فهناك مستويات من الوعي ودرجات من الإدراك. والوعي الذي أتحدث عنه هو الإدراك والمعرفة والعلم بالشيء، هو التأمل في أقوال الناس وأعمالهم كمظاهر تساعدنا على سبر غور

العقل البشري ونتغلغل إلى أعماق الطبيعة الإنسانية.
الحقائق التي يكتشفها العلم هي أشياء موجودة أصلا وليس العلم بها واستشعارها هو الذي يوجدها. العلم فقط ينبه إلى وجودها ويحاول تفسيرها واكتشاف القوانين التي تسيرها وتعطيها شكلها ومادتها. المتكلم يتكلم دون الوعي بالقوانين اللغوية التي تحكم كلامه والأديب يبدع دون أن يكون على علم بالقوانين التي تحكم إنتاجه، بل إنّ ارتداء الأزياء وآداب المائدة وطرق التحية بل حتى الجلوس والمشي التي تبدو لنا أمورا تلقائية هي أنساق ثقافية محكومة بقوانين وقواعد بنيوية. هذا بطبيعة الحال لا يعني، كما قلنا، أن الإنسان على وعي بهذه القوانين وأن كل حركة يقوم بها محاولة واعية لتطبيق هذه القوانين والتقيد بها. الناس عموماً، وفي كل مجالات الحياة، يتصرفون دون الوعي بالقوانين التي تحكم تصرفاتهم. عدم الوعي بهذه القوانين أو عدم اكتشافها لا يلغي وجودها. استنباط هذه القوانين مهمة تقع على عاتق الباحثين والمختصين في العلوم الإنسانية والاجتماعية عالم الفلكلور هو الذي يبحث في أسلوب وبنية الخرافات والأساطير والأحاجي، وعالم النفس هو الذي يبحث في وظيفتها النفسية، وعالم الأنثروبولوجيا هو الذي يبحث في وظيفتها الاجتماعية. تتعاضد كل هذه التخصصات بهدف استكشاف الحوافز والدوافع التي تسير سلوك البشر ومختلف النشاطات الذهنية والتركيبة النفسية التي يتميز بها البشر وفي القواعد والقوانين التي تحكم ظواهر المجتمع الإنساني.
المنهج العلمي في البحث الاجتماعي قائم أصلا على أساس أن السلوك الإنساني، أيا كان، تحكمه قوانين يمكن اكتشافها والتوصل إليها عن طريق البحث والاستقصاء. ينطبق على السلوك الإنساني ما ينطبق على الظواهر الطبيعية في جميع تجلياتها والتي تخضع كلها لما نُسمّيه قوانين الطبيعة. وبقدر ما يكون السلوك مركبا ومعقدا بقدر ما يصعب استنباط القوانين التي تسيره. استظهار مكونات اللاوعي الإنساني وفهم الطبيعة البشرية عمليات غاية في الصعوبة والتعقيد تقوم على التحليل والتمحيص وعلى الرصد الواعي والملاحظة الدقيقة لكل حالات الظاهرة المدروسة وعلى توظيف خطوات منهجية ومقاييس علمية تضمن موضوعية البحث وسلامة النتائج.
فرضية المماثلة العضوية بين الجسم الاجتماعي والكائن العضوي فرضية قديمة تشبه المجتمع بالكائن العضوي أو بالآلة أو المركبة التي تتألف من أجزاء ومكونات مترابطة تعمل مع بعضها البعض وفقاً لقاعدة التناسق الوظيفي. مقدار حالة التوافق والاتساق بين مكونات البناء تحدد فاعلية النظام، إذ لو تعطّل منها جزء لتداعى النسق الكلي واختل عمل الآلة. ويتفرع عن هذه الفرضية فرضيتان أخريتان، أولاهما تقول بإن فهم الواقع الثقافي والاجتماعي على حقيقته ممكن من خلال التغلغل في صميم المجتمع والنفاذ إلى جميع مكوناته السوشيوثقافية. وتقول الفرضية الثانية إنه لا يمكن مثلاً لجانب من جوانب الحياة الاجتماعية والمدنية أن يتقدم بينما يبقى جانب آخر يخدم ذلك الجانب المتقدم متخلفا لا يؤدي دوره بالشكل السليم. هنا تنتج حالة عدم التوافق بين متطلبات التحديث الاجتماعي والسياسي وبين القيم والعادات المتأصلة والمترسبة أحياناً في أماكن قصية من قاع اللاوعي والضمير الجمعي. هذه العادات والتقاليد المتأصلة عادة ما تصطبغ بصبغة أخلاقية أو تتخذ صيغة دينية تجعل التنازل عنها أمراً صعباً، لذا تقف حجر عثرة دون خطوات الصعود، مما يوسع الهوة الثقافية في المجتمع الواحد ويرسخ الفجوة الحضارية بين الأمم.
حيناً شرعت في تحرير هذا الكتاب ما كنت أتوقع أن يصل إلى هذا الحجم. ولكن إذا كانت تواريخ الأمم، بل سيرة حياة فرد واحد من البشر تصل إلى مئات الصفحات فما بالك بسيرة الجنس البشري عبر مئات الآلاف، بل ملايين السنين. ومع ذلك لابد من الاعتراف بأنه يستحيل الإحاطة بأي موضوع

وقول كل ما يمكن أن يُقال عنه بين دفتي كتاب واحد، مهما كان حجم الكتاب ومهما كانت محدودية الموضوع، فما بالك بموضوع واسع مثل الأنثروبولوجيا تتشابك أفنانه وتتشعب جذوره لتغترف من مناهل شتى العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية على حد سواء. وقدْ يصعب مقارنة أي علم آخر بالأنثروبولوجيا من حيث شموليته واهتمامه بكل ما هو إنساني وبالتالي ترابطه مع مختلف حقول المعرفة الإنسانية، ليس فقط في القضايا التي يعالجها بل حتى في الأدوات المنهجية والأطر النظرية التي يتوسل بها لمعالجة هذه القضايا، من الفيزياء إلى الفسيولوجيا إلى الجيولوجيا إلى اللسانيات إلى علم النفس إلى علم الاجتماع إلى الاقتصاد إلى علم السياسة إلى التاريخ إلى اللاهوت، وهلم جرا. ثم لا تنس أن الأفكار لا تولد وتتشكل في فراغ وإنما في أجواء فكرية ومناخات حاضنة تلد أفكارا وتجهض أخرى في نفس الوقت. والأفكار تشكل مع بعضها منظومة فكرية تميز عصرا من العصور، وتدخل مع بعضها ومع ما سبقها من أفكار تولدت هي عنها في سياق جدلي. تضاريس الفكر ليست مسطحة تستطيع صعود سلم قصير لتراها بمجملها تنداح أمام ناظريك. إنها قمم وأغوار وطرق متعرجة ومتاهات ولجج يحتاج الإبحار فيها إلى كل أنواع الأسطرلابات والبوصلات. المفكرون العظام من أمثال إميل دوركهايم وكارل ماركْس وليفي شتراوس وغيرهم ممن مهّدوا سبلا جديدة على مسارات البحث العلمي وشكلوا بذلك قطيعة إبستومولوجية مع الماضي لا ننصفهم ولا نقدرهم حق قدرهم إذا اكتفينا فقط بانتزاع بعض المصطلحات الفضفاضة من أعمالهم وتلقفنا بعض العبارات الرنانة من كتاباتهم دون أن نتدبرها ونستوعب حقيقة معانيها ودون النظر إليها ضمن إطار نتاجهم الكلي الذي يشكل نسقا كليًا متكاملا. كما يلزمنا أن نتعرف على ذلك الماضي الذي قدحت مقولاته أفكارهم وحفزتهم لنقضها لتقيم على أنقاضها فكرا جديداً ما زال مغموسا بتربة ذلك الماضي مثلما أن دم ديونيسوس مغموس بدماء التيتان. هذا يتطلب أحياناً تتبع جذور الفكرة خلال صيرورتها التاريخية من ناحية وكذلك ارتباطها بالأفكار المعاصرة لها والتي حفزتها أو جاءت هي كرد فعل لها. هذا يجعل من المستحيل ابتسار الفكرة واقتلاعها من جذورها، فلابد للقارئ لكي يستوعب الفكرة ويتمثل أهميتها وارتباطها بغيرها من الأفكار السابقة لها واللاحقة أن يلم بخلفيتها والأرضية الفكرية التي أنبتتها ويحكم عليها من هذه المعطيات لا من معطيات العصر الحاضر. فالأفكار لا تموت كما تموت جذوع الأشجار بل تبقى حية مهما تجاوزها الزمن في قطار الأفكار الذي تتوالى عرباته بدون انقطاع عبر الزمن. وسوف يلحظ من يقرأ هذا الكتاب قوة الوشائج التي تربط بين مختلف فروع المعرفة وأن الفصل فيما بينها وتصنيفها في تخصصات علمية ما هو إلا مجرد إجراء عملي ووسيلة افتراضية نلجأ لها مضطرين من أجل أن نسهل على المؤسسات التعليمية أداء مهمتها.

وهكذا فإن السؤال لا يتلخص في مدي صحة أو عدم صحة طروحات الماضي التي تجاوزها العلم الحديث وإنما ما هي الأشكالات التي كانت تحاول تلك الطروحات أن تتعامل معها وما هي الظروف الفكرية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية التي وُلدت فيها واحتضنتها، ثم ما الذي حدث ليغير من ذلك كلّه وتستبدل الطروح القديمة بطروح جديدة، أو بحسب مقولة توماس كُوْن Thomas S Kuhn. في كتابه بنية الثورة العلمية The Structure of Scientific Revolution ما الذي أدى إلى استبدال النموذج القديم paradigm بنموذج آخر. ما الذي أدى مثلاً إلى أفول النموذج التطوري في العلوم الإنسانية واستبداله بالنموذج البنيوي! أو لماذا خضعت معالجة ظاهرة الطوطمية أو الأنساق القرابية لعدد من النماذج النظرية والمنهجية كل منها ينسف الذي قبله، كما سنرى في فصول هذا الكتاب. مناهج التعليم ومؤسسات البحث وما يرتبط بها من مصالح ابتداء من تأليف الكتب المدرسية إلى تصميم الأجهزة المختبرية ناهيك عن العلماء الذين استثمروا سنين شبابهم في تشرب

النموذج القديم لن يضحوا بمصالحهم ويستسلموا للنموذج الجديد، حسب توماس كون، إلا بعد فترة من المقاومة والتمنع. فالنموذج القديم لعب دوراً مهما في جمع المعلومات وتصنيفها وتبويبها وتفسيرها ثم بنيت عليه مصالح أفراد ومؤسسات. ولكن علينا أن لا ننسى أنّه بفضل ذلك النموذج نفسه وبفضل ما أدخله على النماذج السابقة ساهم بالرقي بمستوى الأدوات البحثية والغوص أكثر إلى أعماق الظواهر المدروسة. ولكن شيئاً فشيئاً تظهر الاستثناءات وتتراكم الشواذ التي لا يمكن التغاضي عنها ولا معالجتها من خلال النموذج القائم وتبذل محاولات جادة ما بين محاولة لي أعناق الحقائق لمواءمتها مع النموذج القائم أو إدخال بعض التعديلات الطفيفة والترقيعات على النموذج نفسه. لكنّ الشواذ والاستثناءات anomalies تتراكم لدرجة فاضحة يصعب التستر عليها ويظهر نموذج بديل يثبت نجاعته في حل المشاكل المستعصية فيتبناه من هم على مشارف دخول أبواب البحث العلمي من الجيل الجديد ليصبح هو النموذج السائد، وبذلك يحدث التحول paradigm shift الذي يغير قوانين اللعبة بكل مصطلحاتها ووسائلها المنهجية بما في ذلك المسائل المطروحة على بساط البحث والأطر المنهجية التي يتم من خلالها التعامل مع هذه المسائل وأساليب البرهنة والتثبت. وبذلك تبدأ دورة جديدة تتغير معها خارطة طريق البحث العلمي ويعاد طرح المسائل القديمة وفق المنظور الجديد لتُستَحْلب منها استنتاجات جديدة. وقدْ يكون النموذج الجديد تركيبي يتألف من عدة أفكار تتلاحم مع بعضها لتشكل نموذجا واحداً لهُ طاقة تفسيرية أوسع من سابقه كما حدث حينماً قام إسحاق نيوتن Isaac Newton بدمج قانون غاليليو Galileo Galilei عن القصور الذاتي في الحركة مع فكرة يوهان كِبْلَر Johannes Kepler عن الدوران البيضاوي للأجرام السماوية ليخرج بقوانيه عن الحركة بشكل عام ويؤيد بذلك نظرية نيقولا كوبرنيقس Nicolaus Copernicus الذي كان قد رفض نموذج طولومي Ptolemy عن دوران الشمس حول الأرض ليقول إنّ الأرض هي التي تدور حول الشمس والتي كانت حتى ذلك الوقت مرفوضة في الأوساط العلمية. لكنّ هذه النماذج المستجدة من المستحيل التفكير فيها قبل أن يحين الوقت الملائم والأرضية اللازمة والأدوات الضرورية للبرهنة على صحتها ومن ثم تقبلها. ولذا فإنه من الخطأ أن ندعي أن الأوائل كانوا جهلة بقبولهم تلك الأفكار الخاطئة وأن المتأخرين أكثر منهم فطنة وذكاء. وهذه التحولات النموذجية لا تطال فرعاً واحداً من فروع المعرفة بل تطالها كلها ويقتدي بها الجميع. بدأت النظرية التطورية عند علماء الأحياء ومنهم انتقلت إلى العلوم الإنسانية. كذلك النسبية والبنيوية وغيرها بدأت من الرياضيات والفيزياء ثم تبنتها بقية العلوم. وسوف يلاحظ القارئ في هذا الكتاب مدى اعتماد الأنثروبولوجيا بمختلف فروعها ليس فقط على غيرها من علوم الإنسان والاجتماع وإنما أيضاً على العلوم الطبيعية، كما سيلاحظ
مدى التحولات النموذجية التي طرأت على الفكر الأنثروبولوجي من عصر لأخر. لكنّ لا ينبغي لتباين الآراء وتبدل المواقف النظرية حيال العديد من القضايا التي يطرحها هذا العمل أن يثبط من عزيمة القارئ أو يشوش فكره ويدفعه إلى اليأس من إمكانية المعرفة، فلكل عصر نموذجه العلمي وأسئلته المستجدة التي تبحث عن أجوبة وتتجدد بتجدد الظروف. وليكن في علمه أنّه لولا النظريات التي عفى عليها الزمن واطّرَحْناها لما وصل العلم إلى ما وصل إليه الآن، فتلك هي الروافع التي أوصلتنا إلى هذه الذُّرى المعرفية المعاصرة.

ما حدى بي إلى التوسع بحيث بلغ الكتاب هذا الحجم هو أن غالبية الأفكار التي يتناولها مبسوطة في مصادر أجنبية قد لا تكون متاحة لمعظم القراء العرب أو بلغات قد لا يتيسر للبعض منهم التعامل معها. هذا مع العلم أنني كنت شديد الحرص على أن لا أتوقف عند المراجع الأولية في اللغات الأجنبية بل بذلت ما وسعني الجهد في محاولة تنقّر المراجع العربية الرصينة والترجمات الموثوقة

لإفساح المجال أمام القارئ للرجوع إليها لو أراد الاستزادة في أي من القضايا المطروحة بشيء من الاستفاضة والتوسع مما قد لا يجده هنا. هذا الكتاب الذي بين يدي القارئ ما هو إلا خارطة طريق تلقي الضوء على تضاريس هذا العلم وعلى نقاط التماس بينه وبين العلوم الأخرى. بل إنني من أجل تحقيق هذه الغاية قد توسعت في الإحالات وأوردت في قائمة المراجع بعض المصادر الأساسية التي تمس القضايا المطروحة في هذا العمل حتى ولو لم أرجع لها مباشرة بالاقتباس أو التنصيص. فالكتاب قد لا يمكن القارئ من استيعاب مختلف القضايا المطروحة بجميع تفاصيلها لكنه قد يمكّنه من الإمساك بأطراف الخيوط التي لو أراد أن يتتبعها فقد تفضي به إلى أن يحكم قبضته أكثر فأكثر على موضوع بعينه كلما توغل فيه وتتبع المصادر التي يقوده كل منها إلى مصادر أخرى تزيد من استيعابه وتمثله الشمولي الصحيح لذلك الموضوع. إضافة إلى أنني كنت حريصا على ربط جهدي بجهد من سبقوني من الزملاء العرب وسرد مؤلفاتهم اعترافا بفضلهم أولاً وثانيا من أجل توثيق وشائج الصلة بين مختلف الإسهامات في نقل المعرفة في شتى المجالات إلى اللغة العربية وحرصا على تغذية ومراكمة هذا الرصيد الاستراتيجي المعرفي.

قصدت بهذه المقدمة الاعتذارية أن أستدر تعاطف القاري وتفهمه للمصاعب الجمة التي يواجهها كاتب يحاول أن يعرض بشكل يسهل استيعابه وتتبعه أفكارا متشابكة رقابها تأخذ برقاب بعض وكل منها تفترض الأخريات وتؤسس عليها لكنّ في نفس الوقت يستحيل بسط هذه الأفكار ونظمها إلا كلمة كلمة على بُعد اللغة الخطي أُحادي الاتجاه. فالأفكار في الذهن ليست كالماء في الوعاء يُمكنك أن تسكبها كلها في دفقة واحدة. فأنت لا تستطيع لا لفظ ولا سماع أكثر من صوت واحد في اللحظة. لذا يأتي الكلام متتابعا كلمة بعد الأخرى، على خلاف اللوحة مثلاً التي يُمكنك أن تلقي عليها نظراً شمولية تستوعب كل أبعادها الثلاثة بالتزامن. كيف يُمكنك طرح الفكرة دون أن تقطّع أوصالها وتُبعثر أجزائها في مواقع مختلفة فتخرج مهلهلة يصعب الإلمام بها وتصورها كاملة على هيئتها القشتالطية المركبة التي من خلالها نتبين تكاملها وتماسكها! وتبرز هذه المشكلة بشكل حاد لدى الكتاب الذين يشفقون على قرائهم ويهمهم أن يوصلوا إليهم أفكارهم بأوضح السبل وأقصر الطرق دون إرهاقهم بالتكرار والترداد أو بالإحالات إلى أماكن أخرى في العمل أو الطلب منهم تعليق الفكرة في وضع ضبابي حتى يتم بسطها في مواقع لاحقة. معضلة الكتابة التي تستعرض موضوعا مركبا هو أن كل فكرة من أفكار الموضوع تشكل جزءا من كل مترابط من الأفكار البانورامية المتساندة مما يعني صعوبة استيعاب أي من هذه الأفكار دون الإحاطة مسبقا بالموضوع ككل ودون أن يحكم القارئ قبضته على العلاقات القائمة بين مكوناته المتداخلة التي يُفترض كل منها الآخر ويستند عليه. فأي فكرة هي أساسا متفرعة عن فكرة أخرى وتلك الأخرى تنتمي إلى فكرة أعم منها، وهكذا بشكل هرمي تراتبي حتى يكتمل صرح الموضوع. كنت دائماً أثناء الكتابة أحاول ما استطعت أن أضع نفسي مكان القارئ الذي يطلع على الموضوع لأول مرة دون سابق صلة وأتساءل: كيف لي أن آخذ بيد هذا القارئ بصورة تدرجية متسلسلة ليلج إلى الموضوع ويدلج فيه بدون رهبة وبدون أن يفقد بوصلة الفهم والاستيعاب ودون أن تتشتت به السبل ويتشتت ذهنه ويتيه في دهاليز النقاش المتعرجة وسبله المتقاطعة! وأتساءل كيف لي أن أنسج أفكار الموضوع بحيث أضع كل منها في المكان المناسب الذي يمكن القارئ من التقاطها واستيعابها بالشكل الصحيح الذي يُبرز علاقتها مع الأفكار الأخرى ومع هيكلية العمل ككل وبدون أن تستبق فكرة أخرى تُؤسس لها وتُمهد لعرضها ويُفترض أن يكون القارئ قد ألم بها قبل هذه التي تعتمد عليها! ولكن يبدو أنّه مهما كان صدق النوايا وقوة العزيمة ومهما كان حجم الجهد المبذول لتحقيق هذه الغاية فإنه لا مندوحة عن هذا السبيل، وكل ما يمكن عمله هو إبقائه

عند الحد الأدنى.
ولعل أصعب مشكلة يواجهها من يعملون في مجال نقل المعرفة من لغة إلى أخرى، خصوصا في مجال العلوم الإنسانية، هو أن الحواجز لا تتوقف عند اختلاف اللغات وإنما تتعدى ذلك إلى اختلاف الثقافات التي تعبر عنها ومن خلالها تلك اللغات مما يجعل مشكلة ترجمة المصطلحات ترجمة دقيقة وأنيقة وواضحة أمراً في غاية الصعوبة، بحكم ما تحمله المصطلحات أحياناً من ظلال المعاني والاستعارات والإيحاءات والإحالات السيميائية إلى سنن و عادات وأعراف وموروثات دينية وفكرية وثقافية وتاريخية ذات خصوصية حضارية. فنجد الأصول الدلالية للكثير من المصطلحات الغربية في العلوم الإنسانية والاجتماعية متجذرة في تاريخ أوربا الحضاري والثقافي، بل وحتى في البيئة الطبيعية. فهم يستمدون ذخيرتهم من المصطلحات من بيئة الثلوج والغابات والبحار والأنهار ومن أساطير الإغريق و قوانين الرومان واللغات اللاتينية والإغريقية والجرمانية ومن الإنجيل والتوراة ومن عصور الإقطاع ولاهوت القرون الوسطى وفلسفات عصر التنوير وعصر النهضة والحركة اللوثرية. فليس من السهل دائماً مواءمة ذلك مع لغة تضرب جذورها في الصحراء والجفاف والإبل وفي العصر الجاهلي وفي نصوص القرآن والحديث والصوفية وأهل الكلام وعلم الفرائض وفقه اللاهوت السني والشيعي. وما أحوجنا في عالمنا العربي إلى الدوريات العلمية الرصينة والجمعيات العلمية الجادة التي تعمل بانتظام وتعقد اجتماعات دورية لتبادل الخبرات ومراكمة المعرفة ومواكبة المستجدات في كل مجالات العلم الحديث. هذا سوف يساعد على سك المصطلحات الدقيقة المعبّرة في كل فروع العلم وتعميمها ليتفق عليها ويستعملها الجميع مما يسهل علينا التفاهم والتواصل فيما بيننا ويحد من اللجوء إلى المصطلحات الأجنبية ويسهل علينا أيضاً نقل المعارف وترجمتها إلى العربية، بدلاً من ترك الأمور تسير عشوائيا وفق اجتهادات وجهود فردية مبعثرة.

لم يبق لي ما أقوله إلا أن الأنثروبولوجيا هو علم الأمم المتحضرة، لكنّ موضوعه هو البحث عن البذور البدائية للحضارة البشرية وجذور التاريخ الإنساني والغوص إلى أعماق النفس البشرية بحثا عن طبيعة مشتركة بين الإنسان والإنسان وبين الإنسان والطبيعة. نظرة الأنثروبولوجيا للمجتمعات الأخرى، خصوصا البدائية منها، ليست نظرة إدانة وازدراء وإنما نظرة متفحصة ترى في مؤسسات المجتمعات البدائية الأصول الأولى التي انبثقت منها مؤسسات العالم المتحضر. هذه الرسالة التي يحملها الفكر الأنثروبولوجي هي التي أهلته لأن يحتل موقعا متميزا في عالم اليوم، فهو ليس مجرد تخصص أكاديمي أو فرع من فروع العلوم الاجتماعية والإنسانية. الأنثروبولوجيا نقلة نوعية ساهمت في تشكيل الفكر المعاصر وتحديد مسيرته على الطريق الصحيح نحو فهم الطبيعة البشرية والتعايش الإنساني وتحرير العقل من العنجهيات المذهبية والعنصرية والشوفانيات العرقية، بل إلى ربط الإنسان بالطبيعة بعدما كان يُنظَر إلى نفسه ككائن فوق الطبيعة. إنها فلسفة حياتية ونظرة انفتاحية تسامحية تقر مبدأ النسبية الثقافية وتشرع الأبواب نحو تقبل الآخر والحوار السلمي مع الإقرار بالحق في الاختلاف. إنها تمثّل روح العصر الحديث التي تنبذ الخطاب المنغلق على نفسه والمتمترس خلّف تحيزاته وتخلفه وجهله. بفضل النتائج التي تمخضت عنها الأبحاث الأنثروبولوجية تبين أن الاختلافات بين الأمم والشعوب والتغيرات الاجتماعية والثقافية ليست أمورا مقلقلة تبعث على الخوف والتوجس مما يلزم معه تحويل النظرة لها من رفض وإدانة إلى محاولة لتفسيرها وتقبلها كأمور طبيعية ومحاولة اكتشاف آلياتها والتعامل معها بعلمانية وعقلانية.
الأنثروبولوجيا هي الأداة التي تزيح الغشاوة عن العقول والأقنعة عن الوجوه حتى نستطيع التعرف

على أنفسنا كما نحن حقيقة، لا كما نتمنى أن نكون، ونستطيع معرفة الأخر كما هو حقيقة لا كما نتصوره أو نريد لهُ أن يكون. هكذا نفهم أنفسنا ونتقبل الآخر. إننا على عتبة الدخول إلى عصر حوار الحضارات الذي قدم الفكر الأنثروبولوجي مساهمة فعالة في تشكيله وتوجيهه.

ملاحظات حول المراجع والإحالات

اعتمدت الطريقة الأنثروبولوجية في الإحالات والتي تقوم على تدكيكها داخل النص بدلاً من وضعها في حواشي وهوامش، نظراً لأن هذه طريقة سهلة و عملية[1]. يتم إيراد المصدر، أو المصادر إنّ كانت أكثر من واحد، بين قوسين ويورد المصدر تحت الاسم الأخير للمؤلف وسنة النشر دون ذكر العنوان؛ يلي ذلك نقطتين مترادفتين هكذا: تفصلان بين السنة وبين الصفحات. وتورد الصفحات إذا كانت متتالية ابتداء من أول صفحة تتم الإحالة لها حتى آخر صفحة ويفصل بينهما شرطة كما في هذا المثال (سالم 199: 5-7) وهذه الإحالة تشير إلى كتاب ألفه كاتب اسمه الأخير سالم و سنة النشر 1999 والصفحات المُحال إليها تبدأ من صفحة 5 وتنتهي بصفحة 7.

وعادة لا نورد إلا أخر رقم في الصفحة الأخيرة؛ ففي المثال (سالم 1999: 22-9) تشير الإحالة إلى أن الصفحات المُحال إليها تبدأ من صفحة 22 وتنتهي بصفحة 29؛ وفي المثال (سالم 1999: 210-1) تشير الإحالة إلى أن الصفحات المُحال إليها تبدأ من صفحة 210 وتنتهي بصفحة 211. وإذا كانت الإحالة إلى صفحات غير متتالية في نفس الكتاب يوضع بينها فواصل هكذا (سالم 1999: 200-3، 11، 19, 127-9) أي من صفحة 200 إلى 203 مضافا إليها صفحة 11 وصفحة 19 وكذلك من صفحة 12' إلى 129. وحينما يتضمن التقويس أكثر من مرجع، سواء كانت المراجع المذكورة لنفس المؤلف أو لمؤلفين آخرين، وضعنا بينها فاصلة تحتها نقطة هكذا ؛ كما في هذا المثال(سالم1999: 5-7، 11، 19, 22-9؛ 2001: 98؛ غانم 1985: 9) ففي هذا المثال أحلنا إلى عدد من الصفحات لمرجعين من تأليف سالم أحدهما نشر عام 1999 والآخر نشر عام 2001 ومرجع ثالث لغانم نشر عام 1985. وإذا رجعنا إلى مصدرين لنفس المؤلف نُشرا في نفس السنة فرقنا بينها بإضافة حروف أبجدية إلى سنوات نشرهكذا: 1995a , 1995b, 1995c. وإذا كان المرجع عبارة عن مقالة قصيرة كلها ذات صلة بالقضية المطروحة فلا يُذكر رقم الصفحات وإنما يُكتفي بإيراد اسم المؤلف وسنة النشر.

وحرصت على أن أكتب المصطلحات الأساسية التي لم تُسك لها مقابلات عربية مناسبة ومتفق عليها، وكذلك الأسماء الأجنبية التي لها إسهامات أساسية بتهجئاتها بالحروف اللاتينية، خصوصا عند ورودها لأول مرة، وغالبا ما أورد بين قوسين سنة الميلاد وسنة الوفاة إذا كان الاسم من غير المعاصرين ليستطيع القارئ تقييم إسهاماته في إطار العصر الذي عاش فيه وليستطع أيضاً تتبع نمو الأفكار وتحوّرها عبر العقود والعصور. كما حرصت على تشكيل أي كلمة قد يلتبس على القارئ نطقها فالتشكيل جزء مهم من لغتنا يساعد على النطق الصحيح والفهم السليم، والكثير من الكتاب يهمله مع شديد الأسف.

وفي قائمة المراجع ترد بعض الاختصارات، فالاختصار.ed يشير إلى المحرر editor والاختصار.trans يشير إلى المترجم translator والاختصار.U يعني جامعة University أمّا بالنسبة للدوريات فإن الرقم الذي يتبع عنوان الدورية periodical مباشرة يشير إلى المجلد volume والرقم المقوس الذي يلي رقم المجلد يشير إلى رقم العدد number.

التطور البيولوجي

بداية الاهتمام بالحفريات

لمعرفة تاريخ الأرض ورصد التطورات التي مرّت بها و بداية الحياة فيها ونشوء الإنسان عليها تتضافر عدة تخصصات تعمل بالتعاون والتنسيق فيما بينها. ومن أهم التخصصات التي تعنينا هنا هي علم الجيولوجيا وعلم الآثار و علم الأحافير أو المستحاثات paleontology. يستطيع الجيولوجيون وعلماء الأحافير بالتعاون فيما بينهم أن يقدروا عمر الأرض ويتتبعوا تطور أنماط الحياة عليها عبر الحقب والعصور الجيولوجية وذلك بدراسة طبقات الصخور وما تحتوي عليه من أحافير fossils. كما يدرس علماء الآثار مخلفات الإنسان المادية التي يجدونها مطمورة تحت الأرض لتعينهم في تحديد مراحل تطور الثقافة البشرية.

إسهامات الجيولوجيا في تطوير دراسة الآثار والمستحاثات

ما ساعد على نشوء وتطور علوم الجيولوجيا والأحافير والآثار نشاط الثورة الصناعية في أوروبا وما صاحبها من أعمال التعدين وشق القنوات ومد الجسور وسكك الحديد وما تجمع لدى العلماء نتيجة ذلك من معلومات عن طبقات الأرض. كان للتقدم الذي أحرزته الجيولوجيا مع بداية القرن التاسع عشر أثره المباشر على تطوير أساليب التنقيب. قبل ذلك كان الاعتقاد السائد أن عمر الأرض لا يزيد عن ستة آلاف سنة، وهي المدة التي حددها عام 1650 رئيس الأساقفة الإيرلندي جيمز أشَر James Ussher الذي أكد بأن خلق الأرض والإنسان حدث منذ 4004 سنة قبل المسيح، وذلك بناء على حسابه لسلسلة الأنساب المطولة الواردة في سفر التكوين.

وجاء بعده رجل دين آخر هو الدكتور جان لايْتْفوت John Lightfoot رئيس كلية القديس كاثرين. St Catherines College التابعة لجامعة كامبردج Cambridge وحدد الموعد بدقة أكثر وقال إنه حدث في الساعة التاسعة من صباح 23 أكتوبر سنة 4004 قبل الميلاد.

ويلاحظ أن هذا التاريخ هو تاريخ بدء العام الدراسي في كلية القديس كاثرين التي يرأسها الدكتور لايْتْفوت! واكتسب هذا التاريخ قدسية خاصة بعدما دأب النساخ ودور الطبع على إقحامه في حواشي الإنجيل. وفي القرن السابع عشر عثر أحد الهواة ويدعى إسحاق لابيرير Isaac de la Peyrere على أدوات حجرية غريبة الصنع في الريف الفرنسي وألف عنها كتاباً قال فيه إنها لبشرٍ عاشوا قبل آدم فسارعت الكنيسة بحرق الكتاب سنة 1655. وفي عام 1771 عثر هاوٍ آخر من ألمانيا يدعى جان فْرِدْرِك إسْبَر Johann Friedrich Esper على عظام بشرية مدفونة مع عظام أجناس منقرضة من الدببة خارج مدينة بيريوث Bayreuth في مقاطعة بافاريا Bavaria، لكنه لم يعرف كيف يفسر تلك الظاهرة التي تعارضت مع القناعات السائدة عن عمر الأرض آنذاك. وفي عام 1797 عثر جان فْريْر John Frere في منطقة هكسني Hoxne في إنجلترا على فؤوس حجرية مع بقايا حيوانات بائدة قال في بحث قرأه أمام الجمعية الملكية في لندن بأنها تعود إلى زمن سحيق يسبق اكتشاف الإنسان للتعدين [2].

وفي عام 1830 عثر ب. ك. شْمِررلنغ P. C. Schmerling في مغارة في بلجيكا على أدوات حجرية وأحافير لحيوانات انقرضت منذ زمن بعيد مثل الماموث والكركدن، إضافة إلى جمجمتين بشريتين.

وهكذا صارت تتجمع الشواهد ولا أحد يجد لها تفسيرا عدا من قال بأنها محاولات خلق قبل آدم صرف الله النظر عنها، أو أنها جاءت نتيجة الطوفان الذي غطى اليابسة أيام النبي نوح، وهذا ما يُطلَق عليه جيولوجيا الطوفان أو الجوائح diluvialist cataclysmic catastrophic geology.

إلا أن هذه الفرضية لم تكن قادرة على تفسير ما يبدو على الحفريات الموجودة في طبقات الأرض المتعاقبة من تغير في البنية وتطور ملحوظ من البدائية في الطبقات السفلى إلى كائنات أكثر تطورا في الطبقات العليا. وجاء عالم الطبيعة والجيولوجيا وعضو أكاديمية العلوم الفرنسي البارون جورج كوفيير(1769-1832) Baron Georges Cuvier ليقول بتعدد الطوفانات وتعاقبها والبدء بخلق جديد أكثر تطورا بعد الفناء الذي يعقب كل طوفان. ولكن هذا يعني، حسب تقدير الأسقف جيمز أَشرَ لعمر الأرض، تعاقب الطوفانات وما يعقبها من خلق جديد بشكل متسارع جداً لا يصدقه العقل، لذا كان لابد من إضافة بضعة الاف من السنين إلى عمر الأرض، وهذا هو الرأي الذي سبق أن عبر عنه

عالم الطبيعة الفرنسي الكونت جورج دي بوفون (1707- 1778) Conte Georges de Buffon.
ووفق حسابات أعضاء الأكاديمية الفرنسية فلقد مرّت على الأرض ما لا يقل عن سبع وعشرين جائحة أعقبت كل منها بداية خلق جديدة واستغرق ذلك ما لا يقل عن ثمانين ألف سنة [3].
وكان من الصعب على الكثير من الناس تقبل فكرة أن الإنسان مرّ عليه وقت كان يحيا فيه حياة بدائية ويعمل أدواته من الحجر، لأن ذلك لم يرد في التوراة والإنجيل. وأول من حاول أن يبرهن على ذلك بطريقة منهجية موظف جمارك فرنسي لهُ اهتمام بالحفريات يدعى جاك بوشير دي بِرْثي Jacques Boucher de Perthes (1788-1868) الذي جمع كمية كبيرة من العظام والأدوات الحجرية الصوانية التي عثر عليها في منطقة أبيفِيل Abbeville في شمال فرنسا أثناء عملية تنظيف قناة سوم Somme. لاحظ دي بيرثي أن الأدوات التي عثر عليها لابد وأن تكون من صناعة الإنسان وأنها جاءت من مكان غير المكان الذي وجدها فيه لأن مادة الصوان لا توجد في تلك المنطقة. هذا قاده إلى الافتراض بأن عمر الإنسان على هذه الأرض لابد وأن يكون موغل في القدم. وفي عام 18 نشر نتائج كشوفاته في خمسة مجلدات تلاها ثلاثة مجلدات أخرى عام 1847، لكنّ أحداً آنذاك لم يعره أي اهتمام وتجاهلته حتى المؤسسات والمجامع العلمية الفرنسية.
وبدأت تتضافر جهود الجيولوجيين مع جهود علماء الآثار والأحافير للبرهنة على طول عمر الأرض و على قدم الإنسان.
ومن الكتب الرائدة في مجال الجيولوجيا كتاب ظهر عام 1795 عنوانه نظرية الأرض Theory of the Earth ألفه جيمز هَتُن (1726- 1797) James Hutton والذي يرد به على أصحاب نظرية الطوفان.
يقول هَتُن إنّ تراصف طبقات الأرض لا دخل للجوائح فيه أو الطوفانات إنما يعود لأسباب طبيعية يمكن ملاحظتها ودراستها، ولا نزال نلحظ آثارها في البحار والأنهار والبحيرات وتكوّن الجبال، وقال بأن التغيرات المسؤولة عن تشكيل الأرض وما عليها من مخلوقات تمت بطريقة بطيئة ومتدرجة ومتصلة وليس على شكل قفزات متقطعة كما يُفترض أصحاب نظرية الطوفان. وبذلك وضع هذا الكتاب الأساس الذي قامت عليه أحد أهم النظريات العلمية في مجال الجيولوجيا وهي نظرية قدم الأرض وانتظام طبقاتها وتتابعها واطراد تراصفها uniformitarian strategraphy.
وبعد ذلك جاء المهندس وِلْيَم سْمِث (1769- 1839) William Smith ليؤكد بما لا يدع مجالاً للشك بأن الطبقات السفلى عادة أقدم من العليا وأنه بالإمكان مضاهات الطبقات وتحديد عمرها النسبي بمقارنة ما تحتويه من أحافير لأن هناك توافق بين عمر الطبقات وما تحويه من أحافير ويسمى هذا نظام التراصف superposition. ولقد تم تنسيق جميع المعلومات الجيولوجية المتوفرة آنذاك على يد السير تشارلز لايَل (1797- 1875) Sir Charles Lyell الذي وضع مبدأ انتظام تراصف الطبقات في كتابه مبادئ الجيولوجيا (1830-33) Principles of Geology، وهو من الكتب التي قرأها تشارلز داروِن(1809-1882) Charles Robert Darwin وتأثر بها وكان لهُ أثر في تهيئة المناخ العلمي للاقتناع بأن الإنسان موغل في القدم وفي تقبل نظرية التطور التي نشرها داروِن عام 1859 في كتابه الشهير أصل الأنواع بواسطة الانتخاب الطبيعي (1859) On the Origin of Species. يقول تشارلز لايَل بأن الحاضر هو المفتاح لفهم الماضي. وفي عصرنا الحاضر نجد أن طبقات القشرة الأرضية وتضاريسها في تشكل دائم وتحول مستمر نتيجة عوامل التعرية مثل الرياح والأمطار والأنهار والتحلل والجاذبية واختلاف درجات الحرارة والزحف الجليدي والزلازل والبراكين والالتواءات والانكسارات وما إلى ذلك. هذه العوامل وما ينتج عنها من ترسبات ومظاهر جيولوجية أخرى لابد وأنها كانت تعمل في

الماضي بطريقة مشابهة uniform للطريقة التي تعمل بها في الحاضر، وبنفس المعدل وبنفس الانتظام. وإذا ما لاحظنا المعدل البطيء الذي تحتاجه هذه العمليات فمن المحتم أن القشرة الأرضية استغرقت ملايين السنين لتأخذ شكلها الحالي وأن طبقاتها تراصفت فوق بعضها البعض وفق تسلسل زمني بحيث أن كل طبقة أحدث من الطبقة التي أسفل منها وأقدم من التي أعلى منها. هكذا أصبح مبدأ تعاقب الطبقات من المبادئ الأساسية في علم الجيولوجيا ولم يُعد أحد يشك بأن الصخور الرسوبية تتكون من طبقات صخرية متتابعة تفصلها عن بعضها مستويات واضحة على أساس اختلاف تركيبها الصخري وحجم حبيباتها وسمكها ولونها وغير ذلك من الصفات. وكل طبقة من هذه الطبقات ترسبت قبل الطبقة التي فوقها وبعد الطبقة التي تحتها، لذلك يمكن تقدير عمر الصخور الرسوبية على أساس تعاقب طبقاتها.

لكنّ هناك تغيرات طرأت على سطح الأرض فأخلت بنظام الطبقات وجعلت تطبيق هذا المبدأ البسيط أمراً في غاية الصعوبة. فخلال عمر الأرض الطويل تعرضت قشرتها لتغيرات هائلة فزحفت القارات وشمخت الجبال وخسفت الأخاديد وزحف الجليد وتقهقر وطغت البحار وانحسرت وتصدعت الأرض وزحفت طبقات قديمة فوق طبقات حديثة. أضف إلى ذلك عوامل النحت والتعرية وثوران البراكين والزلازل و غير ذلك من العوامل العديدة التي تلعب دوراً مهماً في تشكيل سطح الأرض والإخلال بتناسق الطبقات وإفساد ترتيبها التعاقبي. فقد يحدث انكسار في القشرة الأرضية يتسبب في زحف طبقات قديمة فوق طبقات أحدث منها. وقدْ تحدث التواءات شديدة تقلب الطبقات رأساً على عقب أو تغير وضعها من أفقي إلى رأسي. كل ذلك يجعل مهمة الجيولوجيين في ترتيب طبقات الأرض وتحديد أعمارها مسألة في غاية التعقيد.

1/ تشارلز دارْوِن Charles Robert Darwin

2/ **السير تشارلز لايَل Sir Charles Lyell**

3/ البارون جورج كوفيير Baron Georges Cuvier

السجل الجيولوجي والسجل الأركيولوجي

في القرن التاسع عشر توثقت العلاقة بين الدراسات الجيولوجية والدراسات الأثرية بعد أن أدرك العلماء أن هناك نوعاً من التوافق بين السجل الجيولوجي المتأخر وبين المخلفات الإنسانية والأدوات الحجرية البدائية التي وجدت مطمورة بين طبقات جيولوجية قديمة قد يعود عمرها إلى ما يقرب من 2.000 مليوني سنة خلت أو تزيد، خصوصا فيما يتعلق بعمر هذه المخلفات وفيما يتعلق بالمناخ السائد خلال الفترات التي جاءت منها وما كان يتوفر آنذاك من حياة حيوانية ونباتية. وهذا مما ساعد على تطور علم الآثار الذي بدأت تظهر نتائجه الملموسة في تتبع مسيرة التطور البشري وثقافة الإنسان عبر مراحلها المتتالية على كوكبنا الأرضي. إلا أن العصور الأركيولوجية تختلف عن العصور الجيولوجية في أن الأولى نسبية والأخرى مطلقة. أي أن العصور الجيولوجية فترات زمنية مطلقة في عمر الأرض وتكوينها الجيولوجي ينطبق على العالم كله بنفس التحديد. أما العصور الأركيولوجية فإنها وإن كان كل منها يتلو الآخر بنفس الترتيب ونفس التسلسل أينما وجدت إلا أن بداياتها ونهاياتها غير متعاصرة، بل تختلف باختلاف المناطق والثقافات. تمر الثقافات الإنسانية في تطورها بنفس المراحل التكنولوجية تباعا من العصر الحجري إلى العصر البرونزي إلى العصر الحديدي، غير أن مرورها بهذه المراحل يتفاوت زمنيا من ثقافة لأخرى. فهناك قبائل مثل قبائل تَسادَيز Tasadays في الفلبين لم تتخل عن استخدام الأدوات الحجرية حتى عهد قريب. ولم ينته العصر الحجري في وسط أمريكا إلا بعد ما حل بها هِرنَن كُرْتيز (1485-1547) Hernan Cortes وفي أستراليا بعدما استعمرها الإنجليز. وحينما وصل الكابتن جيمز كُكْ (1728- 1779) James Cook إلى نيوزيلندا كانت قبائل الماوري Maori لا تزال تعيش في العصر الحجري.

أمّا في الشرق الأدنى فقد انتهى العصر الحجري منذ حوالي 6.000 ستة الاف سنة تقريباً وفي أوروبا منذ ما يقرب من 4.000 أربعة آلاف سنة [4].

ويتفق علم الآثار مع التاريخ في أن كلاهما يدرس الماضي الإنساني. إلا أن الدراسات التاريخية عادة تعتمد على الكلمة المكتوبة والوثائق الخطية بينما تعتمد دراسة الآثار على ما خلفه الإنسان من آثار مادية مصنعة artifacts تعود إلى تاريخ البشر القديم. ويشتمل ذلك على كل ما شكلته يد الإنسان من مصنعات بدائية من الحجر ثم ما يلي ذلك من منتجات أقرب عهداً وأحكم صنعاً توجد مطمورة في باطن الأرض أو على ظاهرها كالحصون والقلاع والمعابد والأهرامات. باختصار، أي شيء من صنع الإنسان في الماضي البعيد أو القريب. ولذا فإن علم التاريخ لا يتناول إلا فترة وجيزة من عمر البشر قد لا تتعدى 1% من ظهور الإنسان على وجه البسيطة، حيث أن الإنسان أمضى ما يقرب من 99% من فترة وجوده على هذه الأرض لا يعرف الكتابة، وهذا ما يدخل ضمن نطاق الدراسات الأثرية ويسمى آثار ماقَبْل التاريخ pre-historic archaeology.

تعود بدايات اهتمام الأوروبيين بمخلفات الماضي إلى القرن الخامس عشر حينماً بدأ المفكرون والعلماء الإنسانيون في عصر النهضة يهتمون بدراسة روائع الحضارتين الإغريقية والرومانية. وعمد رجال الكنيسة والنبلاء في إيطاليا إلى جمع العاديّات وصاروا يغدقون الهبات على من يقومون بالبحث عن الآثار القديمة ودراستها. إلا أن هذه ودراستها. الا في مجملها تحت مظلة الدراسات الأثرية بمعناها الحديث إذ هي أقرب إلى ما يمكن أن نُسمّيه هواية جمع القطع الفنية والتحف الغريبة المستطرفة. ومما يؤخذ على الرواد الأوائل في علم الآثار أن اهتمامهم كان منصباً على نبش الكنوز والخزائن سعياً وراء الاكتشافات المثيرة والنتائج المبهرة.

إلا أنّه شيئاً فشيئاً بدأ المنقبون يراعون مناهج التنقيب السليمة وصارت توجه أبحاثهم نظريات علمية واضحة عن تاريخ الإنسان وتطور الثقافة.

وفي بداياته الأولى اقترن علم الآثار بعلم اللغات القديمة. مثال ذلك نجد أن جين فرانسوا شامبوليون Jean Francois Champollion استطاع بعد غزو نابليون لمصر أن يفك رموز الكتابة الهيروغليفية.

وبعد ذلك تمكن السير هنري رولنسُن (1810-1895) Sir Henry C Rawlinson. أن يفك رموز الكتابة المسمارية.

ولم يلبث السير أوستن هنري لايارْد(1817-1894) Sir Austin Henry Layard أن وجد في عام 1845 مجموعة من الألواح عليها كتابة مسمارية في قصر سيناخاريب Sennacherib في نَيْنَوى Nineveh. وخلال الفترة 1843-1846 كشف القنصل الفرنسي في العراق بول إميل بُوْتا (1802-1870) Paul Emile Botta عن قصر الملك الأشوري سرجون الثاني.

ومن الاكتشافات الشهيرة التي كان لها صدى واسعاً وتركت أثراً عميقًا في نفوس الناس ما قام به رجل الأعمال الألماني هايْنْرِخ شْليمان Heinrich Schliemann الذي كشف عن موقع طرواده Troy في الأناضول عام 1869 كشف الحضارة الميسينية Mycenaean في اليونان وأماط اللثام عن ثروة لا تقدر من التحف والغرائب. وفي عام 1899 بدأ التنقيب في كنوسوس Knosos في كريت على يد السير أرثر جان إفانْز Sir Arthur John Evans الذي وجد مخلفات الحضارة المينوية Minoan الراقية.

وتلى ذلك الاكتشافات التي قام بها السير تشارلز وُوْلي (1880-1960) Sir Charles Leonard Wooly في سومر سنة 1920. ولا تقل أهمية عن ذلك التنقيبات التي نفذها السير جان مارْشَل (1876-1958) Sir John H Marshal خلال الفترة 1922 – 1927 في وادي السند Indus Valley.

وفي عام 1819 كان متحف كوبنهاجن لآثار بلدان الشمال الأسكندنافية قد فتح أبوابه لعامة الناس، وقام أمين المتحف كْرِسْتشيان يُرجنسُن تامْسِن(1788- 1865) Christian Jurgenson Thomsen بتصنيف معروضاته وفق أطوار تكنولوجية ثلاثة هي العصر الحجري ثم العصر البرونزي ثم العصر الحديدي.

هذا التقسيم الثلاثي هو أول محاولة جادة وناجحة لإضفاء نوع من التنظيم على ما توفر آنذاك من لقى أثرية وأصبح فيما بعد نظاماً متبعاً في جميع أنحاء العالم.

وفيما بعد فصّل تامسون آراءه في كتاب نشره عام 1836 وترجم إلى اللغة الإنجليزية عام 1848 تحت عنوان الدليل إلى عاديات الشمال A Guide to Northern Antiquities.

وفي عام 1865 نشر جان لَبُك (1834- 1913) John Lubbock كتابه عصور ماقبل التاريخ Pre historic Times.

الذي أعطى رواجاً لمصطلح «ما قبل التاريخ pre history» علماً بأن المصطلح ظهر أول مرة عام 1851 في كتاب عنوانه آثار وحوليات ماقبل التاريخ في أسكتلندا - The Archaeology and Pre historic Annals of Scotland الذي الفه دانيَل ولسُن Daniel Wilson.

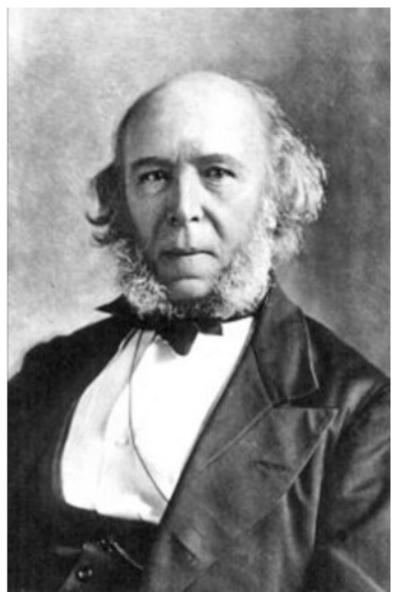
وقدْ لاحظ لبوك أن العصر الحجري يشمل مدة أطول من العصرين التاليين، البرونزي والحديدي، لذا عمد في كتابه سالف الذكر إلى تقسيم العصر الحجري إلى مرحلتين متفاوتتين في التطور التكنولوجي وصناعة الأدوات وسماهما العصر الحجري القديم paleolithic والعصر الحجري الحديث neolithic.

ويشمل الأول تلك الأدوات التي وجدت مع عظام الحيوانات المنقرضة والتي حددت أطرافها بالشطف والكشط والتشظية.
أمّا العصر الحجري الحديث فيشمل الأدوات التي وجدت مع عظام الحيوانات الحديثة والتي حددت أطرافها بواسطة الشحذ والصقل. وبالإضافة إلى المعايير التكنولوجية أضاف لبوك الاعتبارات الجيولوجية والاقتصادية. فالعصر الحجري القديم يتزامن في أوروبا مع عصر البلايستوسين Pleistocene ويتميز من الناحية الاقتصادية بالاعتماد على الصيد والجمع والتقاط الثمار ولم يتمكن الإنسان بعد من الزراعة واستئناس الحيوان. ولم يلبث العلماء أن قسموا العصر الحجري القديم إلى أسفل lower وأوسط middle وأعلى upper.
ثم بعد ذلك أضافوا العصر الحجري الأوسط mesolithic ليشمل تلك المناطق من العالم التي ظلت حتى بعد نهاية البلايستوسين تعيش على الجمع والصيد وتمارس تقنيات العصر الحجري القديم في تصنيع الأدوات الحجرية. ويُطلق البعض مسمى العصر الحجري النحاسي Chalcolithic على المرحلة الأولى من بداية العصر البرونزي والتي استمر فيها استخدام الأدوات الحجرية لفترة ليست بالقصيرة نظراً لندرة النحاس وعدم كفاءته في أداء الكثير من المهام [5].
حيناً نشأ علم الأنثروبولوجيا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر على أيدي الرواد الأوائل من أمثال لِويس هنري مورغَن(1818-1881) Lewis Henry Morgan وهِربرت سْبِنْسَر (1820-1903) Spencer Herbert وإدوارد بِرنِت تايْلُر(1832-1917) Edward Burnet Tylor.
وغيرهم كانت نظرية التطور هي النظرية المسيطرة على الأجواء الفكرية والعلمية في الغرب. وفكرة تطور المجتمع البشري وثقافة الإنسان من الأفكار البديهية التي استقرت في الأذهان منذ أقدم الأزمان، من أفلاطون إلى ابن خلدون حتى فلاسفة التنوير ومن بعدهم فلاسفة النهضة في أوروبا، وإن تباينت الآراء حول الكيفية والمراحل التي مرّ بها الإنسان خلال مسيرته التطورية من مرحلة الوحشية والبدائية التي تعتمد على الصيد والجمع والالتقاط مرورا بمرحلة تدجين النبات واستئناس الحيوان القائمة على حياة الاستقرار في قرى ومستوطنات زراعية، وأخيراً مرحلة المدنية والسلطة السياسية المركزية، بما يصاحب ذلك من تخصص مهني وتقسيم العمل والطبقية الاجتماعية. ولكن كيف تم للإنسان اجتياز كل مرحلة من مراحل التطور الثقافي والاجتماعي والقفز منها إلى المرحلة التي تليها؟
قبل ظهور الأنثروبولوجيا كعلم متخصص كان المفكرون يطرحون السؤال على الصعيد التاريخي و الفلسفي وكانت الإجابة تقوم على التخمينات الفلسفية والتعليلات المنطقية. وبعد أن نشطت رحلات الاستكشاف في الغرب واحتك الأوربيون بالشعوب البدائية في أفريقيا وأستراليا والأمريكتين اهتموا بدراسة تلك المجتمعات ومقارنة ثقافاتها وأحوال معيشتها من أجل رسم خط سير تطور الثقافة البشرية عموماً. إلا أن محطات تلك الرحلة الشاقة ومعالم ذلك الطريق الطويل ظلت ضبابية ومشوشة حتى جاء علم الآثار الحديث ليحددها بصورة أكثر دقة ووضوحا.
ومن النظريات التطورية التي لقيت رواجاً في الأوساط الأنثروبولوجية تلك التي قدمها لِوس هنري مورغَن في النصف الثاني من القرن التاسع عشر والتي تقول بأن الإنسان مرّ بثلاث مراحل تطورية هي مرحلة الوحشية savagery أو ما يُسمّى بالعصر الحجري لارتباطه باستخدام الإنسان للأدوات الحجرية، ومرحلة البربرية barbarism التي ارتبطت باستخدام الأدوات البرونزية، ومرحلة المدنية civilization المرتبطة باستخدام الحديد [6].
لكنّ مورغن لم يوضح بالتحديد متى بدأت كل مرحلة من هذه المراحل ولا متى انتهت ولا الأسباب

الباعثة على الانتقال من مرحلة إلى التي تليها. ولم تكن طرق العمل الميداني الإثنوغرافي آنذاك ولا وسائل البحث الأنثروبولوجي قد تطورت بالدرجة التي تسمح بالبت في مثل هذه القضايا.
وحينما بدأ علماء الآثار يطورون من أساليبهم البحثية مع مطلع القرن العشرين تحولت القضية من مسألة إثنوغرافية إلى مسألة أركيولوجية تكمن الإجابة عليها في الحفريات الأثرية أكثر مما تكمن في دراسة المجتمعات البدائية. ومنذ ذلك الحين أصبحت مهمة تقديم الأدلة المادية والبراهين العلمية على فرضيات تطورالإنسان الثقافي والاجتماعي وتتبع مراحلها تقع على عاتق علماء الآثار[7].
وممن ساهموا مساهمة فعالة في هذا التحول عالم الآثار المرموق فيري غوردن تشايلد (1892-1957) Vere Gordon Childe. يرى تشايلد أن نظرية ليوس هنري مورغن هي أول محاولة جادة لتحقيب التطور البشري وتصنيف الثقافات الإنسانية لا على أساس مقارنتها بحضارة الرجل الأوربي، مثلما ما فعل معاصروه من أمثال إدوارد تايلر أو هربرت شبر، وإنما على أسس موضوعية تعتمد على معيار التقدم المادي والتقني وربط كل مرحلة من مراحل التطور الثقافي والاجتماعي بمستوى تقني معين[8].
أضف إلى ذلك أن التكنولوجيا تتمثل في أدوات وأشياء ملموسة تبقى مطمورة تحت الأرض ويمكن العثور عليها ودراستها، بخلاف القيم والعادات والتقاليد والأعراف واللغة و غير ذلك من الخصائص الثقافية المعنوية والروحية التي تفنى بفناء أصحابها[9].
إلا أن تشايلد أخذ على مورغن عدم تقديمه تفسيرات علمية مقنعة للأسباب التي قادت إلى قفزات الإنسان التطورية وعدم التفاته للنشاطات الاقتصادية ونحل المعاش التي تميزت بها كل مرحلة من مراحل التطور البشري. لذا عكف تشايلد على تنظيم ما توفر لديه من مستحاثات ولُقى أثرية من الثقافات الموغلة في القدم وترتيبها على أسس تكنو إقتصادية بحيث تمثل مراحل التطور المادي للإنسان مراحل تقدمه الاقتصادي وكفاءة أدواته في الإنتاج واستغلال محيطه الطبيعي[10].
وبناء على ذلك استحدث، تأسيساً على مفهوم الثورة الصناعية الذي كان رائجاً في وقته، مفهوم ثورة العصر الحجري الجديد neolithic revolution إشارة إلى بداية ممارسة الإنسان للزراعة وما ترتب على ذلك من نتائج ثقافية جذرية، ومفهوم الثورة المدنية urban revolution المتمثلة بقيام المدن والسلطة المركزية والتعدين واختراع الكتابة.



Vere Gordon Childe ف. غوردن تشايلد



Herbert Spencer هربرت سبنسر

اللقى والأحافير

اللُقى الأثرية هي مخلفات الإنسان المادية أما الأحافير فهي البقايا والآثار التي تخلفها الكائنات الحية من نبات أو حيوان وتحفظ مطمورة ضمن الصخور الرسوبية. فالصخور النارية لا تحتوي على أحافير لأنها تكتلت قبل نشوء الحياة على الأرض وانطمرت تحت طبقات الصخور الرسوبية. وحتى الصخور النارية التي تتكون من تكتل الحمم والشظايا التي تقذف بها البراكين إلى سطح الأرض لا تحتوي على أحافير لأن حرارتها العظيمة كفيلة بإبادة أي أثر للحياة. كذلك فإن الضغط العالي والحرارة المرتفعة والتفاعلات الكيميائية التي تتعرض لها الصخور الرسوبية التي تتحول إلى صخور متحولة من شأنها إتلاف ما قد تحتوي عليه هذه الصخور من أحافير[11].

لابد لتكون الأحافير من موت الكائن العضوي في ظروف موائمه كأن يطمر بالطمي الناعم حال موته أو تتراكم عليه الرمال لضمان حفظه من التعفن والتلف والتلاشي، وهذا أمر نادر الحدوث. فالحيوان الذي يموت في العراء ويظل مكشوفاً يكون عرضة للتلف والتلاشي بفعل عوامل مختلفة كأن يتعفن ويتحلل أو تمزقه السباع أو تأتي عليه الحشرات والديدان أو تبعثر أجزاءه الرياح العاصفة والتيارات الجارفة، وغير ذلك من عوامل التعرية والنحت والإبادة، وهذا ما يحدث أغلب الأحيان. ولكن قد يحدث فيضان مفاجئ أو تهب عاصفة رملية فتدفن الحيوان حياً أو بعد موته مباشرة أو قد يموت الحيوان قرب النهر فيحمله إلى مصبه في قاع البحر فيتراكم عليه الطمي. وبمرور السنين الطويلة ونتيجة الضغط الشديد والحرارة المرتفعة الذي يسببه تراكم الطبقات الرسوبية فوق بعضها البعض تتحول ذرات الطمي أو حبات الرمل الناعمة إلى صخور صلبة تحتوي على الأحافير. وليس كل ما يدفن من الكائنات يتحول إلى أحافير، حيث أن ما يحدث جراء تراكم طبقات الصخور الرسوبية الثقيلة عبر الدهور من ضغط شديد وحرارة لا تطاق، علاوة على الرطوبة والتفاعلات الكيميائية المختلفة، وغير ذلك من العوامل الأخرى يؤدي إلى تلف الكائن كلية فلا يبقى له أثر[12].

ونتيجة التفاعلات الكيميائية التي تحدث بفعل الماء المترشح عبر الصخور تبدأ بعض المكونات الكيميائية لعظام الأحافير بالتحلل لتحل محلها بدائل أخرى أصلب منها تتخذ هيئتها. وفي بعض الأحيان قد يتحلل جسم الحيوان ويضمحل كلية بعد الدفن ولا يبقى في الصخر إلا تجويفا بحجم الحيوان وقد تتسرب بعض المعادن أو الرواسب الأخرى، مثل السيليكا أو كربونات الكالسيوم، إلى هذه الفجوة فتملأها مكونة قالباً بحجم الحيوان البائد وشكله[13].

وفي الأحافير الحيوانية والفقرات غالباً ما تتحلل الأجزاء الرخوة كاللحم والشعر ولا يبقى إلا الأجزاء الصلبة مثل الهيكل العظمي والأصداف والأسنان. لذلك فإنه من النادر أن نجد داخل الصخور الرسوبية أحافير لحيوانات رخوة ليس لها هياكل عظمية مثل الحشرات والديدان[14].

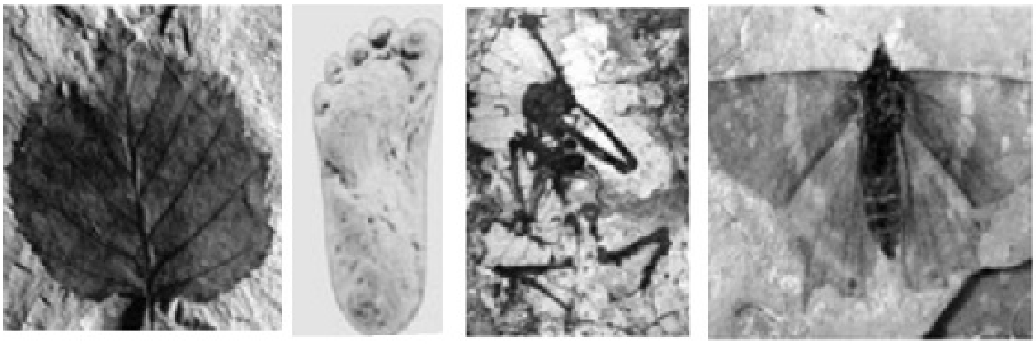
ومثل هذه الحيوانات الرخوة توجد أحافيرها محفوظة بشكل جيد في الكهرمان. والكهرمان سائل لزج شفاف ينز من لحاء بعض الأشجار الصنوبرية القديمة ويتصلب حال تعرضه للهواء وحينما تدب عليه الحشرات والديدان تلتصق به ويصطادها ثم يغطيها بإفرازات جديدة فتظل محفوظة على هيئتها الأصلية لملايين السنين. وبدلاً من الحيوان الرخو نفسه قد تُحفظ له على الصخر الرسوبي طبعة أو غشاء كربوني رقيق. كما أن الأجزاء اللينة من الحيوانات يمكن حفظها أيضا إذا وقعت هذه الحيوانات في برك القار أو بحيرات الجليد التي تتكون في بعض المناطق مثل ألاسكا وسيبريا[15].

وبالإضافة إلى هياكل الحيوانات العظمية والمواد الصلبة فإن المواد الرخوة والآثار التي تتركها الحيوانات مثل مواطئ الأقدام والجحور والبراز والشعر والريش وقشور البيض تدخل أيضاً ضمن الأحافير، فقد يطأ الحيوان على الطين ويترك أثر موطئه ثم ينشف الطين ويدفن وتبقى طبعة الموطئ وتحفظ داخل الصخور الرسوبية، كما قد تترك الأجزاء الرخوة آثاراً وطبعات بين طبقات الصخور.

وعظام الأحافير أثقل من العظام العادية لأنها تتحجر بعد مرور آلاف وملايين السنين نتيجة تفاعلها الكيميائي مع المواد المحيطة بها. تتكون العظام من ألياف بروتينية عضوية و مواد معدنية وهي مزيج من الأملاح والبوتاسيوم والكالسيوم والماغنيزيوم. وتشكل المواد المعدنية 65% من وزن العظم والباقي مواد بروتينية [16] .

والتحجر عملية بطيئة جداً تتم بالتدريج حينما تتضاغط الرسوبيات وتتحول إلى صخور حيث ينز الماء من خلال حبيبات الرواسب، وهذا الماء عادة ما يكون مشبعاً بالأملاح التي تذيب، هي وبكتيريا التربة، ما تحتويه العظام من المخ والمواد البروتينية والأنسجة الليفية والمواد الرخوة لتحل محلها المعادن التي يحملها الماء وبذلك يتحول العظم إلى مادة متحجرة. وعملية استبدال أجزاء العظام الرخوة بالمعادن عملية بطيئة ومنتظمة ودقيقة تؤدي إلى حفظ الشكل الخارجي وكذلك تفاصيل التركيب الداخلي للبقايا الصلبة المتخلفة عن الكائنات الحية. ويماثلها أيضاً إحلال المادة الخشبية في جذوع وأغصان كثير من النباتات بمادة السيليكا أو بمادة كربونات الكالسيوم. بالإضافة إلى ذلك يحدث تفاعل كيمائي بين العظام ومواد التربة المحيطة بها وتكون النتيجة تغير تركيب العظم كيميائياً مع المحافظة على شكله العام. ولا شك أن طبيعة التربة ورطوبتها وما تحتويه من معادن وأملاح و مواد قلوية تؤثر على التحجر والطريقة التي يتم بها. والتربة التي تحتوي على نسبة عالية من الرطوبة والأحماض غير صالحة للتحجر وتقضي على ما فيها من عظام وبقايا الكائنات الحية التي تتحلل وتتلاشى دون أن تترك أثراً يذكر [17] .

وقاع البحر من أنسب البيئات لحفظ بقايا الحياة القديمة وذلك لإمكانية دفن تلك البقايا بأطنان الرسوبيات التي تقذف بها الأنهار في مصابها. وحينما يهبط منسوب مياه البحر وينحسر أو حينما يرتفع قاع البحر على شكل جبال وجزر بفعل حركات الأرض الداخلية فإن الصخور الرسوبية تتعرض لعوامل النحت والتعرية وتبدأ الأحافير في الظهور.



احافير وطبعات وشواهد اثارية

وكما سبقت الإشارة فإنه من النادر جداً أن يدفن الكائن بعد موته، وعدد قليل جدا من هذه التي تدفن تتحجر وتحفظ على شكل أحافير، ولا يكتشف العلماء من هذه الأحافير إلا أقل من القليل. ومع ذلك تزخر المتاحف بأعداد لا تحصى وأنواع يصعب حصرها من الأحافير، مما يشير إلى الكم الهائل من أنواع المخلوقات التي عمرت هذه الأرض في مختلف الأزمنة[18] .

وعالم الأحافير لا يبحث بطريقة عشوائية ولا ينقب الأرض للبحث عنها مثلما يفعل عالم الآثار. بعد تحديد الهدف ونوع الأحافير التي يبحث عنها يقوم برحلات استطلاعية ودراسات جيولوجية معمقة للمواقع المحتملة، وهذه الاستعدادات عادة تستغرق بعض الوقت. بعد ذلك يذهب إلى المنطقة المحددة ويبدأ بتفحص الأخاديد والجروف التي تبرز منها الطبقات الجيولوجية المتعاقبة بشكل واضح ومكشوف، نتيجة الانكسارات أو جريان الأنهار أو عوامل النحت والتعرية، ويقتلع ما يراه فيها بارزاً من أحافير، ويعمل ذلك بحرص شديد وبطرق منهجية مدروسة معروفة حتى لا يدمرها ويفقدها قيمتها العلمية. ولا قيمة للأحافير إن لم تحدد الطبقات الجيولوجية التي وجدت فيها وعمرها، وكذلك نوع الصخور التي وجدت فيها وتركيبتها وطريقة تكوينها وترسبها. لذا لابد أن يكون المنقب على دراية بالمبادئ الأساسية لعلم طبقات الأرض حتى يستطيع تحديد هذه الأمور بدقة. ويحتاج المنقب إلى خبرة ودراية بطرق استخدام المحاليل الكيميائية التي يستعين بها لإذابة الصخور التي تغلف الأحافير دون إتلافها أو الإضرار بها. وفي الحالات التي يستعصي فيها اقتلاع الأحافير قد يلجأ المنقبون إلى عمل طبعات لها على الشمع أو أي مادة أخرى[19] .

ومن النادر أن نجد هيكل الحيوان محفوظاً بكامله على هيئة أحفورة. وحتى لو عثرنا على معظم الأجزاء الصلبة لهيكل الحيوان فإنه من الصعب أن نتعرف على الأجزاء المفقودة، إلا أن هذا ليس بالأمر المستحيل. فبالإمكان مثلاً أن نؤلف بين هيكلين لحيوانين متشابهين ومن نفس النوع. وبما أن هياكل الفقرات تتميز بالتماثل المحوري فإنه من الممكن أن نعرف شكل الجزء المفقود من جانب إذا عثرنا على نظيره من الجانب الأخر. وبإمكاننا أن نستدل على بنية وشكل الجزء المفقود من الأجزاء المجاورة له (الأضلاع، الأسنان، الأصابع... إلخ). وإذا اكتمل بناء الهيكل العظمي والأجزاء الصلبة نأتي إلى الخطوة التالية وهي محاولة أن نكسو العظام باللحم والأجزاء الطرية. فالأعصاب والعضلات عادة تترك أثراً واضحة على العظام تبين مكان وكيفية اتصالها وترابطها مع العظام ومن هذه الآثار نستدل على حجم الأعصاب وشكلها. كما أن حجم الجمجمة وتجويفها الداخلي يدل على حجم الدماغ وتركيبه. فإذا ما تعرفنا على جسم الحيوان فإننا سنستدل على طريقته في الحركة والانتقال (سباحة، جري، قفز، تسلق... إلخ) ثم البيئة التي عاش فيها (بحر، نهر، بر، غابة... إلخ)



أسنان الزواحف متشابهة وهي لا تستخدمها للمضغ وإنما فقط للامساك بالفريسة.

وقد نتعرف على طبيعة المناخ من دراسة الطبقة التي وجد فيها. كما أن دراسة الفكين والأسنان ستدلنا على طريقة ونوع الغذاء (أعشاب، لحوم، حشرات، حبوب... إلخ) فالأنياب الكبيرة تدل على أن الحيوان مفترس. أما قوة الفكين وكبر الأضراس وفرطحتها تدل على أن الحيوان يتغذى على الأعشاب والحشائش التي تحتاج إلى مضغ كثير.
والأسنان لها أهمية خاصة لأنها أصلب مادة في الجسم، فهي تتكون من العاج الصلب dentine ومغطاة بمادة كلسية هي المينا enamel مما يمنحها القدرة على التحمل ومقاومة التحلل. وفي كثير من الأحيان لا يعثر الحفريون إلا على الأسنان فقط أما بقية الجسم والعظام فتكون قد تلاشت تماماً، فتكون الأسنان هي الشاهد الوحيد الذي يستدل به علماء الأحافير على فصيلة الحيوان وغذائه وطريقته في العيش و علاقته بالبيئة وبغيره من الفصائل الأخرى، وإذا ما توفرت شواهد أخرى مثل بقايا الجمجمة والهيكل العظمي فإن ذلك يساعدهم كثيراً. وكل صنف له نمط معين من الأسنان وشكل يستدل به عليه. وتختلف أسنان الثديّات عن أسنان الفقريّات الأخرى. فأسنان الزواحف مثلاً صغيرة وهشة ومتشابهة تماماً لا فرق فيها بين القواطع والأنياب والضواحك والطواحن. أما في الثديّات فإننا نجد هذا الفرق واضحاً. وتدل الأحافير على أن مجموع أسنان الثديات البدائية كان 44 سناً، وينقسم هذا العدد بالتساوي بين الفكين الأعلى والأسفل ويقسم الفك إلى قسمين متساويين بحيث لو بدأنا العد في أي اتجاه من النقطة التي تفصل هذين القسمين المتساويين عن بعضهما فإن الحاصل = 3 قواطع: 1 ناب: 4 ضواحك: 3 طواحن. وأضراس الثديات متوجة بطوق cingulum، أو سياج كلسي صلب enamel ridge أتاح الفرصة لكي تتطور وتغير من عدد النتوءات cusps وعلاقتها ببعضها مما يتمشى مع التغير الحاصل في نوع الغذاء وطريقة المضغ.
وبإمكاننا أن نعزز الاستنتاجات التي نحصل عليها من الأحافير بدراسة الحيوانات الحية واللجوء إلى علم التشريح المقارن. فلكي نعرف بيئة الحيوان المنقرض وطريقة حياته وغذائه فإننا ندرس أقرب الحيوانات الحية إليه بيئياً وبنيوياً ووظيفياً. فلو عثرنا مثلاً على كتف أو ذراع لحيوان منقرض أمكننا معرفة الكيفية التي ثبتت العضلات والأعصاب عليها والطريقة التي وظفها الحيوان للحركة وذلك باللجوء إلى علم التشريح المقارن ودراسة أقرب الحيوانات الحية لهذا الحيوان المنقرض. وكلما زاد الشبه بين سلالتين أو أكثر كلما دل ذلك على قرب انحدارهما من أصل واحد [20].
وإعادة بناء الهيكل العظمي ومعرفة وظائف الأعضاء من الأمور التي تساعد في تحديد الصنف أو الفصيلة التي ينتمي إليها الكائن حسب النظام المتبع في تصنيف الكائنات الحية.

وبينما ينصب اهتمام عالم الأحافير على التنقيب عن بقايا الكائنات العضوية من نبات وحيوان نجد أن اهتمام عالم الآثار ينصب على التنقيب عن مخلفات الإنسان المادية وجمعها ثم وصفها وتصنيفها وتحليلها ووضعها في إطارها الثقافي وسياقها التاريخي لإلقاء الضوء على ماضي الإنسان وثقافات المجتمعات المنقرضة وذلك من أجل إعادة بناء التاريخ البشري وتطور الحضارة الإنسانية. وينقب الأثاريون عن المخلفات البشرية حيثما كان يعيش الإنسان؛ بالقرب من شواطئ البحيرات وضفاف الأنهار وفي المغارات والكهوف وفي المعابد والمقابر وفي المناجم وفي أماكن الصيد والذبح وفي أي مكان يحتمل أن الإنسان قطنه أو مر به في تجواله. قد يعثر المنقبون في هذه المواقع على مخلفات إنسانية مثل أدوات الصيد والأسلحة وأدوات الزينة والآنية والأدوات المستخدمة في الشعائر والطقوس وكذلك أدوات الزراعة والنقل والبناء وما إلى ذلك. والمواد الأثرية التي يمكن نقلها لإجراء الدراسات المخبرية عليها وتحليلها في المعامل أو عرضها في المتاحف تسمى عاديات relics بينما تلك الموجودات الثابتة من أسوار وحصون وقلاع وقصور ومعابد ومآذن ومسلات وأهرامات فإنها تسمى نصب أو معالم أثرية monuments.

خلال فترة العصر الحجري كان الإنسان يصنع أدواته من الحجر والعاج والعظام والقرون والخشب والجلد. إلا أن المواد العضوية عادة تفنى ولا تترك أثراً ولا يبقى إلا المواد المصنوعة من الحجر وقطع الفخار الذي بدأ الإنسان في صنعه مع إطلالة العصر الحجري الحديث. وعلى كل حال فإن العظام والقرون كانت أصعب من الحجر في المعالجة والتشكيل لذلك من المحتمل أنها لم تدخل كمادة أساسية في صنع الأدوات إلا مع نهاية العصر الحجري القديم بعد أن طور الإنسان الوسائل والعدد التي يستخدمها في صناعة الأدوات.

وتحتل الأدوات الحجرية مكانة خاصة عند الآثاريين نظراً لوفرتها وسعة انتشارها واستخدام الإنسان لها منذ ظهوره على وجه البسيطة. كما أن تنوع مادة الحجر التي تصنع منها واختلاف طريقة صنعها والانتظام في الطرق التي تطرأ على صناعتها تجعل من السهل تتبع تطور الثقافة الإنسانية وهجرات البشر. ولا يقل أهمية عن ذلك قطع الفخار التي غالباً ما تشكل معظم اللقى والموجودات في المواقع الأثرية ابتداء من العصر الحجري الحديث. نظراً لتوفر المادة الخام التي يصنع منها الفخار وسهولة الحصول عليها وتشكيلها لجأ الإنسان عبر آلاف السنين إلى هذه المادة لتصنيع معظم ما يحتاج إليه من الآنية المختلفة والأدوات المتنوعة، مما حدى بعلماء الآثار إلى الاعتماد بشكل أساسي قبل ظهور الكتابة على الفخار في تصنيف الحضارات الإنسانية وتعقب مراحلها وتتبع تأريخ الممالك القديمة ورصد العلاقات الثقافية والتجارية فيما بينها وفقاً لألوان الفخار ونقوشه وطريقة صنعه واستخداماته وما يطرأ على صناعته من تغيرات منتظمة وما تتخذه من طرز متميزة يسهل التعرف عليها وتشخيصها من ثقافة إلى أخرى ومن مرحلة ثقافية إلى تلك التي تليها والتي هي في ذات الوقت تعكس في مجملها ما يطرأ من تغيرات عبر الزمن على مهارات الإنسان وتقنياته وذوقه الفني وديانته ونظمه الاجتماعية ونشاطاته الاقتصادية. ورغم هشاشة الفخار وقابليته للكسر إلا أن مادته غير قابلة للتعفن ولا للتحلل ولا للصدأ ولا للفناء وتقاوم الماء والتأكسد وجميع عوامل الطبيعة، وتبقى كما هي أبد الآبدين. وغالبا ما يصنف المنقبون المواقع التي تتشابه في صناعاتها الفخارية على أنها متعاصرة وأنها تتشابه في بقية مكوناتها الثقافية والتقنية وأنها تشكل ثقافة مشتركة. ومن السهولة مضاهاة القطع الفخارية في المواقع الأثرية المتباعدة لرصد تزامنها واتصالها مع بعضها البعض. ومثلما اتخذت العديد من ثقافات العصر الحجري القديم أسماءها من الأدوات الحجرية وطريقة صنعها، فإن العديد من ثقافات العصر الحجري الحديث اتخذت أسماءها من طريقة صنع الفخار ونقشه.

والقطعة الأثرية لا قيمة لها ما لم توجد في سياق context وتنتمي إلى نمط أو طراز type. السياق يعني وجود القطعة في موقع أثري مع قطع أخرى ومع بقايا إنسانية ومخلفات حيوانية ونباتية تكون معها نوع من الترابط association الذي يدل على التزامن والمعاصرة، وكذلك على وظيفة هذه الأدوات وطرق صنعها واستخدامها، وربما على البيئة والمناخ. ولكي يستطيع عالم الآثار أن يعطي أي معنى للمخلفات التي يعثر عليها، فإنه لابد أن يصنفها في طرز وأنماط حسب أشكالها وطريقة صنعها ومادتها وطريقة استخدامها والمكان الذي وجدت فيه والفترة التي استخدمت فيها. وهكذا يمكن مقارنة محتويات المواقع الأثرية ومضاهاتها زمانياً ومكانياً من أجل تتبع تطور الثقافة الإنسانية عبر التاريخ ورصد اتجاهات الانتشار الثقافي والاستعارة عبر المكان وكذلك التحركات البشرية والهجرات السكانية.

واللُقى الأثرية التي تتشابه في مادتها وفي طريقة صنعها وتوجد مرتبطة مع بعضها البعض في موقع واحد تكوّن ما يسمى مجمَّع assemblage، أي مجموعة من الأدوات المختلفة المترابطة وظيفياً والتي كانت تستخدم في نفس العصر ومن قبل نفس المجموعة البشرية. والمجمّعات المتشابهة التي توجد في أماكن مختلفة ومتباعدة نوعا ما زمانياً ومكانياً تكون في مجموعها ما يسمى ثقافة culture، مثل الثقافة الأبويلية Abbevillian والثقافة الأشولية Acheullian و غير ذلك من ثقافات العصر الحجري. ومع أن هذه المجمّعات تكوّن في مجملها ثقافة واحدة إلا أنها قد تشكل صورة متفاوتة لنفس الثقافة تختلف فيما بينها حسب اختلاف الظروف الطبيعية والمواد المتوفرة في البيئة المحلية.

ويرتبط تطور هذه المصطلحات الأثرية المذكورة أعلاه مع تطور وسائل التنقيب الأثري ومناهج البحث الأنثروبولوجي. فلم تعد القطع الأثرية ذات قيمة في حد ذاتها بقدر ما هي دلائل تفيدنا في التعرف على حضارات الإنسان القديم وطرق معاشه وأنماط سلوكه ومعتقداته. ومثل هذه النتائج لا يمكن التوصل إليها إلا بالتعرف على السياق الثقافي للقطع الأثرية والترابط الوظيفي فيما بينها. لنفرض أن التنقيب تم في مقبرة من المقابر ووجد المنقبون مدفوناً مع الأموات عظاماً من عظام الحيوانات التي يصطادها ذلك المجتمع أو يربيها ليأكل لحمها. قد يقوم ذلك دليلاً على أن هذه العظام بقايا قرابين دفنت مع الميت ليستعين بها في رحلته الطويلة إلى العالم الآخر، وهذا بدوره قد يقوم دليلاً على الاعتقاد بالبعث والحياة الأخرى. ووجود أشياء ثمينة مع الميت تنبئ عن مكانته في المجتمع. كما أن الآنية التي توجد مدفونة مع الميت مثلاً تختلف في وظيفتها عن تلك التي توجد في معبد أو في مكان للسكني.

وحينما توجد في أحد المواقع كميات كبيرة من عظام الحيوانات ومعها كميات كبيرة من الفؤوس الحجرية والنصال والحراب والمكاشط، فإن ذلك يعني أن المجتمع كان يعيش على الصيد. أما إذا كان الموقع يحتوي على أواني فخارية وأدوات زراعية وأدوات للطحن وأماكن للسكن المستديم، فإن ذلك يدل على أن المجتمع مجتمع زراعي مستقر. وبالإضافة إلى الأدوات فإن ما يعثر عليه المنقبون من مخلفات حيوانية ونباتية قد تلقي بصيصاً من الضوء على عادات الأكل وطريقة إعداد الطعام وعلى طبيعة المواد المتوفرة في البيئة والوسائل المستخدمة في استغلال الموارد الطبيعية، ناهيك عن التعرف على المناخ السائد وعلى أجناس النباتات والحيوانات المتوفرة آنذاك، المهجن منها و غير المهجن. والتعرف على عظام الحيوانات التي توجد في الموقع وتحديد أعمارها قد يساعد على تحديد الفصل الذي تقطن فيه الجماعة ذلك الموقع. إذا كانت العظام الحيوانات صغيرة السن فالأرجح أن وقت إقامة الجماعة في الموقع ما بين الربيع وأوائل الصيف. كما أن عظام الطيور

والأسماك المهاجرة تفيد كثيراً في هذا الخصوص. ومن خلال ذلك نستطيع أيضاً أن نعرف ما إذا كانت الجماعة التي كانت تقطن الموقع جماعة مستقرة تقيم فيه طوال العام أم جماعة مرتحلة تعود إلى المكان من وقت إلى آخر أو خلال فصل معين في السنة، وهذا بدوره قد يلقي بعض الضوء على أسلوب الحياة الذي تتبعه الجماعة وعلى نشاطها الاقتصادي ونظامها الاجتماعي.

ويورد جيمز ديز James Deetz مثالاً يوضح فيه كيف يمكن الاستعانة بالتنقيب الأثري للتعرف على بعض أوجه النظام الاجتماعي. يأتي هذا المثال من الحفريات التي أجريت في منطقة تقع في جنوب كاليفورنيا كانت تقطنها قبائل شوماش Chumash الهندية خلال القرن التاسع عشر. لاحظ المنقبون في هذه المنطقة أن الأدوات التي يصنعها رجال القبيلة مثل الحراب والنصال تختلف أنماطها من قرية إلى أخرى. أما الصناعات النسائية مثل أدوات الطحن والهرس وصناعة السلال فإنها تتشابه بين جميع المناطق والقرى التي يقطنها أفراد هذه القبيلة. وبالتعاون بين المختصين من الأنثروبولوجيين وعلماء الآثار اتضح أن هذه القبيلة فيما يتعلق بالزواج تمزج بين نظامين هما نظام local exogomy الذي يقضي بأن تتزوج الأنثى من خارج القرية أو العشيرة، ولكن ليس من خارج القبيلة، ونظام patrilocal residence الذي يقضي بانتقال الزوجة إلى بيت أهل الزوج، أي إلى خارج قريتها أو عشيرتها. وهذا يعني أن النساء ينتشرن بين قرى القبيلة وعشائرها وينقلن معهن ما ورثنه من تقاليد تتعلق بصناعة السلال وأدوات الطحن وينشرنها في المنطقة كلها ويتأثرن ببعضهن البعض بحكم ما يحصل بينهن من احتكاك وتفاعل. هذا على عكس الرجال الذين لا يبرحون قراهم ويبقون في منأى عن رجال الجماعات الأخرى ولذلك لا يكون هناك مجال للتأثير والتأثر فتبقى تقاليد الصناعات الرجالية بحكم هذه العزلة متميزة عن بعضها البعض[21].

وكلما نجد تشابهاً واضحاً وملحوظاً بين بعض الأدوات في مواقع متباعدة تنتمي إلى ثقافات مختلفة فلا مفر من القول بأن هذا التشابه جاء نتيجة الانتشار والاستعارة الثقافية. وهذا يأتي نتيجة التزاوج أو التبادل التجاري أو الاحتكاك السلمي أو الحربي، وغير ذلك من أسباب الاتصال الثقافي. كما أننا نستطيع أن نتتبع مراحل التطور التكنولوجي وما يترتب على ذلك من تطور ثقافي واجتماعي من خلال التغيرات التي نلاحظها كلما اتجهنا إلى الطبقات العليا في المواقع المتراصفة، أي اقتربنا من العصر الحاضر.

التأريخ النسبي والتأريخ المطلق

الأحافير الحيوانية والنباتية واللُقى الأثرية لا تفيد كثيراً ما لم نعرف تاريخها ومن أي عصر أتت. وأول عمل يقوم به الباحث هو محاولة إيجاد نوع من الارتباط الزمني بين موجوداته وبين غيرها من اللقي والأحافير التي توجد معها في نفس الموقع أو في مواقع أخرى وما إذا كانت الموجودات تنتمي إلى نفس العصر الذي تكونت فيه الطبقة التي وجدت فيها أم أنها مقحمة فيها. ثم يحاول تحديد طبيعة المناخ السائد آنذاك والغطاء النباتي والأنواع الحيوانية، ويمكن الاستدلال على نوع النباتات الموجودة وطبيعة المناخ السائد أثناء تكون الطبقة التي وجدت فيها باللجوء إلى فحص غبار اللقاح pollen analysis الذي نجده مطموراً في الطبقات الرسوبية[22].

ويتميز غبار اللقاح بمقاومته للتحلل وبقائه في كل أنواع التربة، ما عدا الكلسية، مطموراً على حالته إلى الأبد، ويختلف لقاح كل نوع من أنواع النبات عن الآخر مما يسهل مهمة تحديد الصنف والنوع.

وإذا حددنا نوع النبات أمكننا تحديد برودة المناخ أو حرارته وجفافه أو رطوبته وغزارة الأمطار أو ندرتها.

وكلما كانت الطبقات الرسوبية التي توجد فيها اللُقى والأحافير تحتفظ بنظامها الطباقي دونما انكسارات والتواءات وإقحام طبقات فوق أخرى أو تحتها كلما سهل ذلك تحديد عمر الحفرية. وهناك عدة طرق يستعين بها الجيولوجيون وعلماء الآثار والأحافير في تقدير أعمار الصخور وطبقات الأرض وتأريخ ما يجدونه مطموراً تحتها من لُقي وأحافير وترتيبها وفق تسلسلها الزمني. تتميز الصخور الرسوبية باحتوائها في أغلب الأحيان على كثير من الأحافير، أي بقايا الحياة التي ازدهرت في البيئات التي تكونت فيها هذه الصخور. وقد لاحظ العلماء أن نفس النوع من الأحافير يظهر باستمرار في نفس الطبقة الرسوبية وأن كل طبقة تحتوي على أنواع معينة من الأحافير تنفرد بها عما تحتها وعما فوقها من الطبقات. كما لاحظ العلماء أن أحافير الطبقات السفلى تمثل أنواع من الحياة غاية البساطة في التركيب وكلما اقتربنا من الطبقات السطحية زادت الحياة تعقد وتنوعاً.

وعلى هذا الأساس نستطيع تقسيم الطبقات الرسوبية إلى وحدات متتالية حسب تسلسلها الزمني وحسب ما تحتوي عليه من أحافير وكذلك مضاهاة الطبقات التي تحتوي على نوع متجانس من الأحافير ببعضها البعض مهما كان وضعها ومهما تباعدت المسافات بينها، فالصخور التي تحتوي على أحافير متشابهة تكون أعمارها متساوية[23].

كذلك يمكن مضاهاة اللُقى الأثرية بمقارنة أشكالها ومادتها وطريقة صنعها وزخرفتها.

وهناك طريقتان لتحديد عمر الصخور والأحافير واللقى الأثرية هما التأريخ النسبي والتأريخ المطلق.

التأريخ النسبي هو ترتيب الأحداث حسب تسلسلها الزمني بحيث نعرف أن حادثة ما وقعت قبل أو بعد حادثة أخرى ولكن دون أن نعرف بالتحديد متى وقعت أي منهما. ولقد استحدث العلماء عدة طرق للتأريخ النسبي منها مبدأ تعاقب الطبقات الذي تحدثنا عنه والذي يقول بأن الصخور الرسوبية تتألف من طبقات متعاقبة كل منها أقدم من التي فوقها وأحدث من التي تحتها. وهنالك مبدأ آخر من مبادئ التأريخ النسبي يقول بأن الحياة والثقافة تسيران في تطورهما من بساطة التركيب والتجانس إلى التعقيد والتنوع فالسلالات البسيطة التركيب لابد أنها سبقت السلالات المعقدة التركيب.

ومن أحدث طرق التأريخ النسبي طريقة تحليل الفلورين fluorine analysis. فالعظام حينما تطمرها الرسوبيات تبدأ تتشبع تدريجياً بغاز الفلورين الموجود في الماء والتربة، أو على الأصح فإن

الماء الذي يتشبع بالفلورين الموجود في التربة يترشح إلى داخل العظم فيتحد ما يحمله من الفلورين مع الكالسيوم الذي في العظم وينتج عن ذلك مركب فلوريني fuorapatite تزداد كميته في العظم مع طول المدة. وتتفاوت نسبة الفلورين الموجود في التربة من مكان لآخر ومن زمن لآخر مما يجعله من المستحيل استخدام طريقة تحليل الفلورين في تحديد عمر الأحافير تحديداً مطلقاً أو مضاهاة أحافير من مواقع متباعدة بناء على هذه الطريقة. ولكن إذا ما وجدت مجموعة من الأحافير في نفس الطبقة وفي نفس المكان فإنه يمكننا التأكد ما إذا كانت متعاصرة عاشت وماتت في نفس الفترة وذلك بقياس ما تحتويه من الفلورين، فالأحافير المتعاصرة لابد أن تحتوي على كميات متساوية من الفلورين. وتأتي أهمية هذه الطريقة في أنه في بعض الأحيان تتسبب حركات الأرض و عوامل النحت والتعرية وغيرها من العوامل في إقحام أحافير حديثة العهد مع أحافير قديمة. وبهذه الطريقة يمكننا مثلاً لو وجدنا عظاماً بشرية مع عظام حيوانات منقرضة القول ما إذا كانت هذه البقايا متعاصرة[24].

أما إذا كان المقصود هو تحديد عدد السنين التي مرت على الصخور أو الأحافير فلابد من اللجوء إلى طرق التأريخ المطلق كطريقة قياس محتوى الكربون المعروفة ب Carbon 14، أو C14 للاختصار، التي استحدثها عام 1948 ولارد ليبي Willard Libby، عالم الفيزياء الذرية في جامعة شيكاغو. النظائر المشعة isotopes الموجودة في الطبيعة تتحلل تدريجياً مع مرور الوقت وبنسب معلومة ومدد ثابتة مما يجعل من الممكن حساب الوقت المنصرم على بدء عملية التحلل لأي عنصر. ومعظم العناصر الموجودة في الطبيعة هي عبارة عن خليط من عدد من النظائر، أي الذرات التي تتماثل في تركيبها الكيميائي لكنها تختلف في وزنها الذري. وبعض هذه النظائر مشع مثل اليورانيوم والهيليوم، مما يعني أنه يبعث جزيئات نووية مما يؤدي إلى تلاشيه تدريجياً وتحلله إلى عناصر أخرى تختلف عنه في طبيعتها. وC14 هو النظير الكربوني المشع لعنصر الكربون غير المشع C12 الذي يتم إنتاجه باستمرار جراء نشاط الأشعة الكونية التي تتصادم مع الجزيئات الذرية في الأجواء العليا فتحرر منها النيترونات التي تمتصها ذرات النتروجين في الهواء فتتحول إلى كربون مشع. وتتحد ذرات C14 مع الأكسجين في الجو لتكون ثاني أكسيد الكربون. وقد لاحظ العلماء أن جميع الكائنات الحية، نباتاً أو حيواناً، تحتوي خلاياها على كميات معلومة من الكربون المشع C14 ويحصل النبات على هذا الكربون المشع من الجو بطريقة مباشرة عن طريق تنفس ثاني أكسيد الكربون، بينما تحصل عليه الحيوانات عن طريق النباتات التي تتغذى عليها أو عن طريق التغذي على لحم الحيوانات التي تتغذى على النبات. وطالما أن الكائن العضوي على قيد الحياة فإنه يحصل على C14 ويفقده عن طريق تحوله إلى C12 بنفس المعدل لذلك تظل نسبة C14 إلى C12 ثابتة في خلايا الجسم. ولكن حالما يموت الكائن العضوي يتوقف أخذ C14 ويبدأ ما هو موجود منه في الخلايا بالتحلل من خلال تعرضه لأشعة بيتا beta ويتحول إلى النيتروجين ونظيره الكربوني غير المشع C12 بمعدل معلوم وثابت. فبعد مضي خمسة آلاف وسبعمائة وثلاثين 5730 عاماً يفقد الكائن الميت نصف ما تحتويه خلاياه من C14، وبعد مضي 5730 عاماً أخرى يفقد الكائن الميت نصف النصف المتبقي ولا يبقى إلا ربع الكمية الأصلية، وبعد مضي 5730 عاماً أخرى يفقد الكائن الميت نصف الربع المتبقي، أي أنه بعد مضي ستة عشر ألف ومائة وتسعين 16190 عاماً لا يبقى إلا ثمن ما كانت تحتويه خلايا الكائن من C14 عند موته، وهكذا. لذا يمكن معرفة المدة التي انقضت على موت ذلك الكائن بقياس ما تبقى في رفاته من الكربون المشع C14 نسبة إلى الكربون غير المشع C12. ويشبه أحدهم هذه الطريقة بقوله أن الكائن الحي مثل الإناء الذي يتلقى الماء من

صنبور مفتوح فهو دائماً مليء بالماء، ولكن حالما تقفل الصنبور يبدأ الماء بالتبخر بنسبة بطيئة حتى يصبح الإناء خالياً من الماء تماماً بعد مدة معلومة. ومما يحد من استخدام هذه الطريقة أن الكربون المشع C14 يتحلل تماما بعد مضي 40000 سنة على موت الكائن العضوي بحيث لا يبقى له أثر ملموس لذا لا يمكن الاستفادة من هذه الطريقة في تحديد أعمار الأحافير الموغلة في القدم التي مضى عليها عصور سحيقة [25].

وهنالك طريقة أخرى من طرق التأريخ المطلق تستخدم في تحديد المدد الطويلة التي تمتد إلى ملايين السنين وتسمى هذه الطريقة potasium - argon dating وهي تشبه الطريقة التي تكلمنا عنها آنفاً، لكنها لا تستخدم في تحديد أعمار اللُقى والأحافير وإنما في تحديد أعمار الطبقات التي توجد مطمورة فيها. فمركبات البوتاسيوم الطبيعية الموجودة في الرماد البركاني وبعض المعادن الأخرى تحتوي على كمية دقيقة من نظير البوتاسيوم المشع K40 الذي يتحلل تدريجياً ويتحول بمعدل معلوم و ثابت إلى غاز الأرغون A40 المحبوس في بلورات البوتاسيوم. وهكذا يمكننا قياس عمر الأحافير المطمورة بين طبقات الصخور البركانية بواسطة تحليل هذه الصخور لقياس نسبة K40 إلى A40 فيها. ولكن لا يمكن الاستفادة من هذه الطريقة في تأريخ الأحافير المطمورة في الصخور الرسوبية إذا لم توجد معها صخور نارية أو بركانية [26].

ومن طرق التأريخ المطلق طريقة تسمى عد الحلقات dendrochronology التي استحدثها في سنة 1929 عالم الفلك الأمريكي أ. دوغلاس A. E. Douglass من جامعة أريزونا واستفاد منها علماء الآثار. تقوم هذه الطريقة على حساب عدد الحلقات التي تتكون على جذوع الأشجار المعمرة.

ومن المعروف أن الجذع يكتسب حلقة جديدة كل عام، وتختلف سماكة هذه الحلقات باختلاف المناخ السائد لذلك العام وكمية الأمطار. ولذلك يمكن تحديد عمر الشجرة بواسطة عد هذه الحلقات ومعرفة التغيرات المناخية عن طريق فحص سماكة كل حلقة [27].

وللجزم بصحة النتائج يلجأ العلماء عادة إلى الجمع بين طريقتين أو أكثر من طرق التأريخ. وعن طريق التوثيق والمواءمة بين التأريخ النسبي والتأريخ المطلق يمكن تحديد عمر الأحافير واللقى الأثرية وتحديد العلاقة الزمنية بينها من أجل التعرف على خطوط التطور التي سلكتها.

في بداية تكون الأرض حالت طبيعة المناخ دون ظهور الحياة. وبعد مئات الملايين من السنين بدأت تتكون في مياه المحيطات مركبات عضوية مجهرية في غاية البساطة. وبعد ملايين أخرى من السنين صارت الحياة المائية شيئاً فشيئاً تزداد تعقيداً وتنوعا حتى ظهرت الأسماك والنباتات البحرية التي انتقلت لاحقاً إلى اليابسة. انتقال النباتات إلى اليابسة سمح بتوفّر الأكسجين في الجو مما أتاح الفرصة للحياة الحيوانية أن تنتقل بدورها لتعيش خارج الماء. سوف نتتبع في هذا الفصل مراحل نشوء الحياة وتطورها من بداياتها المتواضعة حتى ظهور الثديات.

تشكُّل الأرض

يتراوح عمر الأرض حسب تقديرات العلماء ما بين 4.000 أربعة آلاف إلى 5.000 خمسة آلاف مليون سنة. وكانت في البداية دوامة ملتهبة من الغازات والرذاذ، ثم بدأت تتكثف شيئاً فشيئاً وتتخثر وتبرد إلى أن تحولت إلى كتلة كروية من الصخور المنصهرة التي أخذت تتبلور تدريجياً بفعل البرودة.
وخلال ملايين السنين تكونت قشرة رقيقة من الصخور البلورية غلفت جوف الأرض الذي استمر في الغليان والهيجان مما أدى إلى حدوث زلازل عنيفة وانفجارات بركانية هائلة تطفح منها الحمم باستمرار. وكان غلاف الأرض الجوي آنذاك عبارة عن مزيج من الغازات البركانية والبخار، حيث كانت حرارة القشرة الأرضية المتوهجة تحول دون تكثف البخار إلى ماء. وبمجرد أن بدأ سطح الأرض في البرودة تكثف البخار على هيئة أمطار غزيرة فَجَرَت الأنهار إلى المنخفضات وتكونت البحار والمحيطات التي غمرت ثلثي مساحة الأرض. ويشكل الثلث الباقي الجزء اليابس من الأرض الذي يتكون من الصخور النارية كالبازلت والجرانيت وهي صخور كتلية الشكل تتكون من معادن متبلّرة تتفاوت أحجام بلوراتها بتفاوت معدل تبردها. هذه الصخور النارية التي يصعب اختراقها تشكل في الوقت الحالي الدرع الذي يغلف باطن الأرض وتتراكم فوقه طبقات الصخور الرسوبية. وكانت اليابسة حينذاك قطعة واحدة مسطحة حيث لم تظهر الجبال بعد ولم تنفصل القارات. كما أن مياه البحار والمحيطات كانت عذبة ثم أخذت ملوحتها في الازدياد تدريجياً بفعل التبخر ونتيجة لما تحمله مياه الأنهار أثناء جريانها من الأملاح المذابة[28].
وتميز المناخ آنذاك بشدة الحرارة والرطوبة التي نتج عنها الضباب الكثيف والسحب الداكنة والعواصف الرعدية والزوابع مما تسبب في سقوط الأمطار الغزيرة التي تكونت منها الأنهار الجارفة. وبفعل عوامل التعرية المختلفة، بما فيها الأنهار والرياح والزحف الجليدي و تفاوت درجات الحرارة، تتفتت الصخور النارية إلى ذرات صغيرة تذوب في مياه الأنهار أو تمتزج معها فتحملها وحينما تضعف سرعة جريان النهر عند الدالات وعند مصبه في البحر أو المحيط تترسب الذرات التي يحملها. وينشأ عن ترسيب ذلك الفتات الصخري أنواع أخرى من الصخور تسمى الصخور الرسوبية مثل الحجر الرملي والحجر الجيري والصلصال. ففي كل سنة يلقي النهر في مصبه ملايين الأطنان من الرسوبيات التي تندفع إلى قاع البحر وتتراكم فوق بعضها سنة بعد أخرى مما يؤدي إلى تضاغطها وتصلبها على هيئة طبقات قد يصل سمكها إلى عدة أميال. وعندما تتراكم الرسوبيات لمثل هذا السمك العظيم فإن الطبقات العليا تحدث ضغطاً هائلاً على الطبقات السفلى مما يؤدي إلى ازدياد حرارتها وعصر الماء من بين حبيباتها فتتماسك مع بعضها البعض مكونة صخراً صلباً. وبالإضافة إلى الصخور النارية igneous والصخور الرسوبية sedementary هناك نوع ثالث من الصخور يُسمّى الصخور المتحولة metamorphic مثل الرخام. وكما يوحي بذلك اسمها، فإن الصخور المتحولة كانت في الأصل صخوراً نارية أو رسوبية فتحولت نتيجة تعرضها لدرجات عالية من الضغط والحرارة.
كان غلاف الأرض الجوي في بداية تكوينها مختلف تماماً عما هو عليه الآن وكانت هناك عدة عوامل تحول دون وجود الحياة في ذلك المحيط البدائي أهمها الحرارة الشديدة، وعدم وجود غاز الأوزون ozone في الأجواء العليا ليمتص أشعة الشمس فوق البنفسجية ultraviolet التي تقضي على الحياة؛ وعدم وجود ثاني أكسيد الكربون حيث أن الكربون لم يتحد بعد مع الأكسجين بل وجد مع الهيدروجين ومع المعادن في القشرة الأرضية، وعدم وجود الأكسجين الطلق، حيث كان لا يوجد إلا

متحدا مع الهيدروجين في أبخرة الماء أو في الأكاسيد المعدنية. وتجدر ملاحظة أن عدم وجود الأكسجين الطلق يعني أنّه لو وجد آنذاك أي مركب عضوي فإنه لن يتأكسد ويتحلل. وأهم الغازات الموجودة أنذاك غاز الهيدروجين الذي كان يوجد بنسبة عالية، خلاف ما هي عليه الحال الآن حيث لا يوجد إلا بنسبة ضئيلة جداً، كما وجد متحدا مع الأكسجين في الماء ومتحدا مع الكربون في غاز لميثين السام (methane (4CH ومتحدا مع النتروجين في غاز الأمونيا (ammonia(4NH السام كذلك [29] .

والعناصر الأساسية التي تدخل في تركيب المواد العضوية التي تتألف منها الحياة هي الأكسجين والكربون والنيتروجين والهيدروجين.

وجميع هذه العناصر وجدت منذ البداية إما بشكل أو بآخر، إما مستقلة كالهيدروجين أو ممتزجة مع غيرها من العناصر مثل الأكسجين الذي وجد ممتزجاً مع الهيدروجين في الماء، وقدْ سبق القول بأن الكربون وجد في غاز الميثين مثلما وجد النيتروجين في غاز الأمونيا [30] .

نشوء الحياة

ولكن كيف بدأت الحياة تحت هذه الظروف؟ كيف نشأت المركبات العضوية من مركبات غير عضوية؟

فالحياة مرتبط وجودها بوجود الأحماض والمركبات العضوية مثل الحمض الأميني amino acid والبروتينات proteins والكاربوهيمرات carbohydrates، وفي نفس الوقت فإن هذه المركبات العضوية يعتمد وجودها على الكائنات الحية التي تصنّعها.

تبدأ قصة الحياة على الأرض حينماً أصبح المناخ مهيأ لتتمازج مختلف العناصر الكيميائية التي وجدت آنذاك في الغلاف الجوي وتتفاعل مع تلك الموجودة في الماء، فاتحد الهيدروجين والكربون لينشأ عن ذلك أولى المركبات العضوية وهو الهايدروكربون hydrocarbon. ومن المعلوم أن الماء والهايدروكربون وغاز الأمونيا هي المواد الخام التي يتكون منها الحمض الأميني والذي بدوره يشكل اللبنة الأساس التي تتكون منها جزيئات البروتين الأكبر منها. وهكذا بدأت تتجمع الأحماض الأمينية في المحيطات البدائية بكميات كبيرة لتتحد مع بعضها وتتفاعل مكونة البروتينات. وتسمى المركبات الكربونية المعقدة مثل الحمض الأميني والبروتينات مركبات عضوية organic لأنه يتم إنتاجها بواسطة الكائنات الحية العضوية living organism. في الظروف الحالية يمتص النبات الطاقة المنبعثة من أشعة الشمس لتخليق المركبات العضوية من جزيئات بسيطة molecules غير عضوية. ولكن في محيط الأرض البدائي من أين جاءت الطاقة وكيف تم تصنيع المركبات العضوية في غياب الكائنات العضوية؟ يُقال بأن الأشعة فوق البنفسجية من الشمس إضافة إلى الشحنات الكهربائية المفرغة مثل البرق والصواعق والحرارة الجافة الناجمة عن النشاطات البركانية كانت المسؤولة عن تهيئة الظروف الاتحاد المركبات الكربونية البسيطة مع المواد النيتروجينية لتوليد الحمض الأميني. وربما استغرقت هذه العملية بلايين السنين.

معلوم بأن المركبات العضوية يستحيل أن تنشأ من مركبات غير عضوية تحت الظروف المناخية والطبيعية الراهنة. وحتى لو افترضنا أنّه بطريق الصدفة المحضة حدث وأن ظهر الآن بشكل ما جسيم حي يقترب في تكوينه من شكل الحياة الأولى فإنه سوف يتحلل ويتأكسد بسرعة، نظراً لتوفر الأكسجين الطلق الآن في الجو، أو سوف تنقض عليه وتلتهمه الكائنات الدقيقة التي توجد الآن في كوكب الأرض بأعداد لا تحصى. ولكن إذًا ما عرفنا أن طبيعة الأرض والمناخ منذ بلايين السنين يختلفان تماماً عما هما عليه الآن فإنه تبعا لذلك قد يكون من غير المستحيل نشوء الحياة في بداية تكوين الأرض من العناصر الموجودة في الطبيعة عن طريق التفاعلات الكيميائية[31].

وللتحقق من هذه الفرضية أجرى العلماء عدة تجارب مخبرية لمعرفة ما إذًا كانَ من الممكن تخليق مركبات عضوية بدون وجود الكائنات العضوية. أهم هذه التجارب تلك التي قام بها ستانلي ولر Miller Stanley من جامعة شيكاغو وبيلين كالفن Melvin Calvin من جامعة بيركلي ودني فؤكس Sidney Fox من جامعة ميامي، وغيرهم. أجري ستانلي ميلر تجربته الكيميائية سنةَ 1953 في المعمل و أثبت إمكانية تصنيع المركبات العضوية من العناصر غير العضوية عن طريق التفاعل الكيميائي. حاول ميلر في تجربته أن يوجد جوا اصطناعية يشبه جو الأرض في حالتها البدائية فمزج مقادير من البخار وغازات الهيدروجين والميثين والأمونيا وجعلها تمر بماء حار. لكنّ هذا المزيج يحتاج إلى طاقة حتّى تتولد التفاعلات المطلوبة. في بداية تكوين الأرض وجدت هذه الطاقة عن

طريق العواصف الرعدية وعن طريق الإشعاع الناتج عن أشعة الشمس فوق البنفسجية. أمّا ميلر فإنه أوجد الطاقة المطلوبة عن طريق مولد كهربائي يقدح الشرر باستمرار في الجو الاصطناعي. ولم يمرّ أسبوع إلا وقدْ تغير لوّن الماء نتيجة تفاعل تلك الجزيئات غير العضوية (الغازات)، وعن طريق الفحص المجهري تبين أن الماء العكر يحتوي على الحمض الأميني، اللبنة الأولى في بناء الحياة.

استنتج العلماء عن طريق هذه التجربة وتجارب أخرى مماثلة أن البحار في بداية تكوين الأرض كانت عبارة عن معامل ضخمة لتصنيع أنواع مختلفة من المركبات العضوية تلقائيا والتي صارت تتفاعل مع بعضها وتتحد لتكون مركبات أكبر وأكثر تعقيداً، مما أدى إلى وجود مكونات البروتوبلازما. اتحاد جزيئات الحمض النووي مع البروتينات يقود في النهاية إلى تكون جزيئات من البروتين النووي شبيهة بالفيروسات في أن لها القدرة على التكاثر الذاتي. ومن أهم خصائص الحياة قدرة الكائن العضوي على إنتاج نفسه بنفسه، أو التوالد والتكاثر ذاتياً. وقدْ استمر هذا الوضع ما يقرب من بليوني سنةً حتّى تشبعت البحار والمحيطات بهذه المركبات العضوية المجهرية وتحولت إلى ما يسميه العلماء الحساء العضوي organic soup. وهذه هي الخطوة الأولى في مسيرة الحياة. ومما شجع على تكاثر تلك الكائنات العضوية بهذا الكم الهائل عدم وجود الكائنات الحية التي تتغذى عليها وانعدام الأكسجين الذي يتسبب في إتلافها عن طريق التحلل والتأكسد[32].

وهكذا تشبعت مياه البحار والمحيطات بالمركبات العضوية المجهرية التي أخذت تتصادم وتتفاعل مع بعضها على مدى ملايين السنين حتّى تولد عن ذَلِكَ مركبات جديدة أكثر تعقيداً وأقرب إلى طبيعة الحياة، إلا أنها تفتقد ميزة من أهم مزايا الحياة وهي تصنيع عناصر الحياة الأساسية مثل حامض الأمينيك والكاربوهايدريت والبروتين والأنزيم enzyme. لذلك ظلت هذه الكائنات البدائية تتغذى على المركبات العضوية التي تزخر بها مياه المحيط.

وبمرور ملايين السنين بدأتْ كمية المواد العضوية الموجودة في المحيط تتضاءل دون أن يكون هناك وسيلة لتعويضها. فالخلايا التي تتغذى عليها غير قادرة على تصنيعها كما أن حالة الجو كانت قد تغيرت تغيرا ملحوظا عما كانت عليه في البداية بحيث أصبح من المستحيل تصنيع المواد العضوية من مواد غير عضوية عن طريق التفاعلات الكيميائية. وهكذا بدأ التنافس يزداد بين الخلايا الحية على المواد العضوية حتّى استنفدتها تماماً مما أدى بالضرورة وعلى مدى ملايين السنين إلى ظهور أنواع جديدة من الخلايا الحية أكثر تعقيداً من سابقتها ولديها القدرة على تصنيع المواد العضوية تلقائيا. وهذا يحتاج إلى كم متنوع من الأنزيمات enzymes اللازمة لقدح العمليات المتعددة والمعقدة التوجيه سلسلة التفاعلات المتدرجة والمترابطة الضرورية لتخليق البروتينات والكاربوهايدرات. ولابد أن وجود هذه الأنزيمات احتاج إلى ملايين السنين.

وتتميز تلك الكائنات البدائية عن غيرها من الكائنات الحية في أنها تتكاثر عن طريق الانقسام لا عن طريق التزاوج والتوالد. فهي أشبه ما تكون بالفطريات والفيروسات والبكتريا. وكانت تتغذى وتنمو عن طريق التخمر fermentation لذلك فهي لا تحتاج إلى الأكسجين الذي لمّ يكن بعد متوفرا في الجو انذاك.

ومن المعروف أن التخمر يُنتج عنه ثاني أكسيد الكربون[33].

وهنا يبدأ ثاني أكسيد الكربون يتوفر في الجو وتبدأ خطوة أخرى مهمة في عملية نشوء الحياة وتطورها على الأرض. ومع توفر ثاني أكسيد الكربون تتهيأ الظروف لنشوء شكل آخر من الحياة يحتوي على مادة اليخضور chlorophyll وهي من المواد الأساسية التي لا يستغني عنها النبات في عملية

التخليق الضوئي photosynthesis. فمادة اليخضور تجعل باستطاعة النباتات امتصاص أشعة الشمس ليستخلص منها الطاقة الضرورية لتحليل الماء إلى أكسجين وهيدروجين. ويتحد الهيدروجين مع ثاني أكسيد الكربون الذي يمتصه النبات من الجو لتخليق المواد العضوية اللازمة لنمو النبات مثل الكاربوهايدرات. ويتسرب الأكسجين من النبات إلى الجو نهارا. فظهور النبات، في الماء أولاً ثمّ على اليابسة فيما بعد، يعتبر مرحلة ضرورية لتوفر الأكسجين في الجو ومن ثمّ ظهور الحيوانات التي تتنفس هذا الأكسجين. وهكذا نشأت علاقة بيئية تكاملية بين النبات والحيوان بحيث لا يستغني أحدهما عن الآخر. فالنبات يحصل على ثاني أكسيد الكربون من الحيوان الذي بدوره يحصل على الأكسجين من النبات. كما أن الحيوان يتغذى على النبات[34].

تطور الحياة

نشأت الحياة في البحار ثمّ انتقلت تدريجياً من الماء إلى اليابسة. ولم يكن هذا أمراً سهلاً، فالحياة على اليابسة، بشكل عام، أصعب من الحياة في الماء، وكان لابد للحيوانات والنباتات أن تواجه مشكلة التكيف مع هذا المحيط الجديد. فمن المشاكل التي واجهتها النباتات البرية مشكلة التغلب على الجفاف ونقل الماء والغذاء إلى أغصانها وأوراقها، فنشأت لها أنابيب شعيرية تفي بهذا الغرض، كما نشأت لها جذور تضرب في أعماق التربة بحثا عن الماء والغذاء ولتثبيتها في الأرض وإسنادها. أمّا بالنسبة للحيوانات فقد واجهتها مشاكل من نوع آخر أهمها مشكلة التنفس والتكاثر والحركة وإسناد الجسم على القوائم، كما أن ظروف المناخ وتوفر الطعام على اليابسة غير ثابتة وتتغير بتغير الفصول. لذا فقد مرّ انتقال الحيوانات من الماء إلى اليابسة بعدة مراحل ابتداء بالأسماك الرئوية مرورا بالحيوانات البرمائية ثمّ إلى الزواحف. تعيش الكائنات البحرية في بيئة بحرية مستقرة إلى حد ما تحتوي على ما تحتاجه من السوائل والأملاح والطعام والأكسجين. وبالنسبة للأسماك التي تعيش في قاع البحر فإنها لا تتعرض لتقلبات الجو والتغيرات المناخية الناتجة عن تعاقب الفصول، حيث أن درجة الحرارة في عمق المحيط تكاد تكون معتدلة وثابتة طوال العام. لذا فإن انتقال الحياة من الماء إلى اليابسة يتطلب منها أن ينشأ لها وسيلة تساعدها على الاحتفاظ بالاتزان الجسمي homeostasis بين عناصره المختلفة وتحافظ على بيئتها الداخلية بحيث تقارب إلى حد ما البيئة المائية التي انحدرت منها. فمثلاً نجد أن كل خلية من خلايا الثديات تعوم في سائل لمفاوي lymph، وهو عبارة عن خليط من الأملاح والبروتينات والسكر والأكسجين و غيرها من المواد المستحصلة من شعيرات الدم vessels. وهكذا تستطيع البقاء في الأجواء الحارة والباردة والرطبة والجافة لأن خلايا الجسم الحية محفوظة في بيئة مالحة حرارتها ثابتة وتركيبها ثابت. ومن وسائل الاحتفاظ بالاتزان الجسمي الجوع والعطش وسرعة التنفس في حالة الاختناق ومنه العرق في حالة الحر (للتبريد) وميل الجلد إلى السواد في المناطق الحارة (لمنع نفوذ الأشعة فوق البنفسجية). كما أن الحيوانات البرية نشأ لها طبلة الأذن التي تساعدها على سماع الأصوات المحمولة في الهواء. كذلك لابد من نشوء رموش لحماية العين ودموع لترطيبها وكذلك القدرة على الرؤية في الهواء[35].

ولا تستطيع السمكة العيش خارج الماء كما لا يستطيع أي حيوان بري العيش مغمورا بالماء. وتحصل الأسماك، لا سيما الأنواع الصغيرة البدائية، على الأكسجين من الماء عن طريق مسام الجلد وكذلك بواسطة الخياشيم gills. والخياشيم عبارة عن فتحتين تلتقيان داخل حلق السمكة وتتجهان نحو الخارج إلى الجهة الأمامية من الجسم يميناً وشمالاً. وتوجد على مدخل كل فتحة رزمة من الأهداب تستخدمها السمكة لشفط الماء الغني بالأكسجين والمواد الغذائية إلى داخل الحلق لتمتص ما يحتويه من الغذاء والأكسجين قبل أن تقذف به إلى الخارج مرة أخرى. وقدْ ظهر في المرحلة الانتقالية نوع خاص من السمك يُسمّى السمك الرئوي lung fish بإمكانه الحصول على الأكسجين من الماء بواسطة الخياشيم إضافة إلى رئة بدائية تمكّنه من تنفس الهواء، وكانت هذه الرئة في الأصل كيس هوائي يساعده في الطفو على سطح الماء. وظهر هذا النوع من السمك تجاوبا مع التغيرات المناخية التي حدثت في العصور الجيولوجية القديمة لتعيش في البرك والمستنقعات التي تتراوح بين الرطوبة والجفاف. فإذا ما جف الماء عن هذه الأسماك تنفست الهواء حتّى تجد الماء. ولكن لا يكفي لهذه الأسماك لكي تعيش على اليابسة أن تتنفس الأكسجين، فطريقة الحركة والانتقال تختلف على

اليابسة عنها في الماء. الحيوانات المائية تطفو أجسامها ولا تحتاج إلا إلى جهد بسيط من أجل الحركة. أمّا الحيوان البري فلابد أن يحمّل جسمه بكامل ثقله، كما أن بقية الهيكل العظمي لابد أن يتكيف مع الحياة على اليابسة ليصبح العمود الفقري صلبا يلتحم بالزنار الحوضي pelvic girdle الذي تلتحم به القوائم الخلفية. لذا كانَ لابد لزعانف السمك الرئوي التي تستخدمها للتجديف في الماء أن تتحول إلى قوائم رافعة تتناسب مع الحركة على اليابسة حتّى إذًا جف عنها الماء تستطيع الزحف والانتقال إلى مستنقع آخر. وهكذا تطور السمك الرئوي إلى حيوان برمائي لهُ قوائم بدائية ورئة بدائية. ومن المفارقات أن هذه الأرجل والرئة البدائية جاءت أصلا لتساعد هذه الأسماك على الاستمرار في عيشتها المائية في أزمان الجفاف كما رأينا لكنّها في نهاية الأمر مهدت الطريق لها لتتحول إلى حياة برية لا صلة لها بالماء[36].

الحيوانات البرمائية تستطيع أن تتنفس الهواء ولها القدرة على الحركة على اليابسة، لكنّها لا تستطيع أن تقطع صلتها بالماء وتحيا حياة برية كاملة. فلابد للأنثى أن تضع بيضها في الماء أو قريباً منه وفي معظم الحالات يلقح الذكر البيضة تلقيحا خارجيا بعد أن تضعها الأم. وإذا ما تعرضت البيضة للهواء جفت وفسدت لأنها تفتقر إلى قشر يحميها. وتصبح البيضة يرقة ثمّ فرخ يعيش مرحلة حياته الأولى في الماء مثل الأسماك تماماً ويتنفس الماء بخياشيمه، ولربما يعود ذَلكَ إلى توفر الغذاء المناسب لهذه المرحلة من حياة البرمائيات في الماء بدل اليابسة. وبعد أن تنتهي المرحلة البرقية تبدأ عمليات التحول metamorphosis التي عن طريقها يبدأ جسم الحيوان وطريقة حياته في التغير، فتختفي الخياشيم والذنب وتستبدل بالأرجل والرئتين وينتقل إلى البر ولا يعود إلى الماء إلا ليضع بيضه[37].

وهكذا على مدى ملايين السنين تطورت الحياة من خلايا بسيطة التركيب إلى كائنات في غاية التعقيد وانقسمت في فترة مبكرة إلى مملكتين: نباتية وحيوانية. تتميز النباتات بقدرتها على التخليق الضوئي، أي امتصاص الطاقة من أشعة الشمس لتخليق مركبات عضوية من مركبات كيميائية غير عضوية، بينما تتميز الحيوانات بقدرتها على الحركة والهضم والتنفس. والمملكة Kingdom، سواء الحيوانية أو النباتية، تنقسم بدورها إلى شعب وكل شعبة Phylum تنقسم إلى فصائل وكل فصيلة Class إلى رتب والرتبة order إلى طوائف والطائفة Family إلى أصناف والصنف Genus إلى أنواع والنوع species إلى أجناس Races.



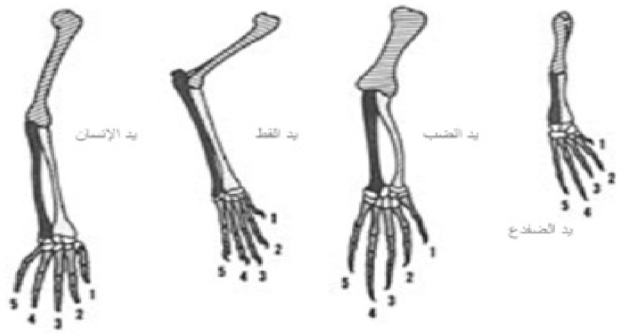
كارلس ليناوس Carolus Linnaeus

وأول من فكر في النظام المتبع الآن في تصنيف الحيوانات والنباتات هو عالم النبات السويدي كارلس ليناوس (1707 - 1778) Carolus Linnaeus. فقد وضع هذا العالم الأسس والخطوط العريضة التي لا تزال مستخدماً حتّى الآن. ولقد استطاع ليناوس، دون أن يقصد إلى ذَلكَ، أن يقدم بتصنيفه هذا دلية قوية على صحة نظرية التطور التي أتى بها دارون بعد وفاة ليناوس بأكثر من ثمانين سنةَ. وغرض ليناوس من التصنيف هو إيضاح علاقة القرابة البيولوجية أو البعد بين الكائنات الحية من حيث بنية الأعضاء ووظيفتها. إلا أنّه اتضح فيما بعد أن هذه العلاقة ذات دلالة مهمة بالنسبة لتطور الكائنات الحية. فبمقدار ما هنالك من شبه بين الكائنات الحية في الهيكل العظمي وبنية الأعضاء يكون قربها أو بعدها من بعضها على سلم التطور. فالكائنات التي بينها تشابه واضح تكون انحدرت من أصل واحد. وهنالك نوعان من التشابه هما التناظر analogy والتماثل homology. فالتناظر هو التشابه السطحي الذي لا يعني شيئاً كانَ تتشابه الأعضاء في وظيفتها أو في شكلها الظاهري مثل جناح الطير والخفاش والحشرة. فكلها تبدو أجنحة يستعان بها في الطيران إلا أنها من الناحية التشريحية والبنيوية تختلف تماماً ولا تدل على أي صلة نسب بيولوجية. بينما أجنحة الخفاش وقوائم القوارض الأمامية بالرغم من اختلافها في الوظيفة والمظهر الخارجي فإنها تتشابه تماماً في بنيتها فهذا النوع من التشابه يسمى تماثل وهو دليل قاطع على صلة النسب البيولوجي التي تربط الخفاش بالقوارض، فكلاهما انحدر من أصل واحد[38].

وعملية التصنيف ليست سهلة. فهناك مثلاً أنواع مثل البكتيريا لا تنتمي لا إلى عالم الحيوان ولا إلى عالم النبات. كما أن هناك من الحيوانات ما هو مجموعة من الخصائص بعضها يشاركه فيه هذا الصنف من الحيوانات وبعضها يشاركه فيه صنف آخر، فلأي الصنفين يضم ذَلكَ الحيوان؟ وهنالك حالات غير قليلة اختلف فيها المختصون. فلابد أن يختار المصنف أهم الخصائص التي تميز الحيوان ويصنفه تبعا لذلك. فالحوت بالرغم من أنّه يعيش في الماء بين الأسماك وله زعانف وليس لهُ فرو إلا أنّه يصنف مع الثديات لأنه يمتلك طبقاً دهنية عازلة تحت الجلد تساعده على الاحتفاظ بحرارة جسمه، علاوة على كونه يلد ويرضع ومن ذوات الدم الحار. وكذلك البلاتيبوس platypus وهو حيوان يعيش في أستراليا لهُ منقار كمنقار البطة ويبيض كالزواحف إلا أنّه يصنف من الثديات لأنه مثلها لهُ فرو ويرضع صغاره[39].



التناظر تشابه سطحي لا يعني شيئاً كأن تتشابه الأعضاء في وظيفتها أو في شكلها الظاهري مثل جناح الطير والخفاش والحشرة.



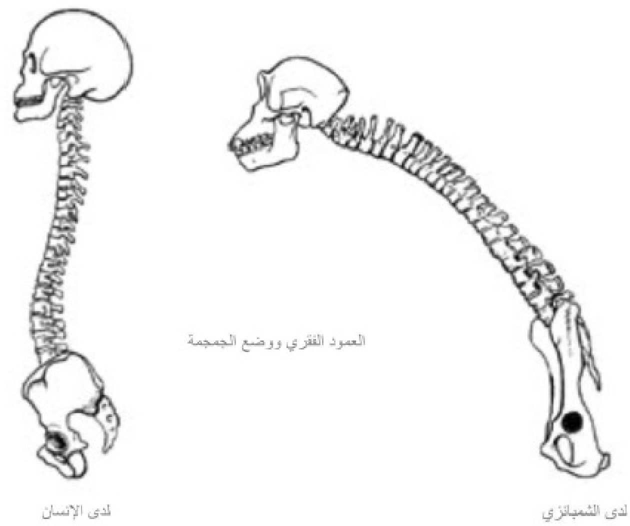
1/ يد الضفدع. 2/ يد الضب. 3/ يد القط. 4/ يد الإنسان.

التماثل هو التشابه البنيوي وهو دليل على صلة النسب البيولوجي، فيد الإنسان مثلاً الذي يعتبر من أرقى فصائل الرئيسيات لا تختلف في بنيتها التشريحية عن يُد الضفدع أو الضب بالرغم من اختلافها عنهما في الوظيفة والمظهر الخارجي.

ومن أهم شعب المملكة الحيوانية شعبة الحبليات chordata التي تتميز بأن لها حبل أنبوبي مرن يُسمّى الحبل الظهري notochord. في الفصائل المتطورة من هذه الشعبة مثل الفقريات يوجد الحبل الظهري في الحالة الجنينية الأولى لكنه سرعان ما يتحول بعد تخلق العظام إلى ما نُسمّيه بالعمود الفقري. ومن شعبة الحبليات تنحدر شعبة فرعية هي الفقريات vertebrate التي تضم فصائل كثيرة من الأسماك والبرمائيات والزواحف والطيور والثديات. من أهم الخصائص التي تميز الفقريات عن اللافقريات امتلاكها لعمود فقري مجزأ إلى فقر، خرز segmented backbone مما يمنحه مرونة حركية، وهذا ما يمنحها اسمها، وزنار حوضي pelvic girdle يربط القوائم الخلفية بالعمود الفقري. والعمود الفقري يحتوي على حبل شوكي spinal cord متصل بالدماغ من عندَ الثقب الكبير foramen magnum الذي يقع أسفل الجمجمة التي تحمي الدماغ داخلها. هذا بالإضافة إلى تماثل الشقين الأيمن والأيسر أو ما يُسمّى بالتماثل المحوري axial semmetry/ bilateral. وتمتلك الفقريات رأس يحتوي الأعضاء الحسية وفم بأسنان وجهاز هضمي وجهاز بولي للتخلص من النفايات.

والزواحف من ذوات الدم البارد إلا أنها تتميز عن البرمائيات بأن لها رئة فعالة تساعدها على استخلاص الأكسجين الضروري لبقائها من الهواء ونقله إلى الدم، على خلاف البرمائيات التي لا تساعدها رئتها البدائية في الحصول على ما يكفيها من الأكسجين لذا تمتص الباقي من الماء بواسطة مسام الجلد. كما تمتاز الزواحف بدماغها المتطور نوعاً ما وقوة عمودها الفقري وبأن لها قوائم قوية مستقيمة تحمل جسمها وترفعه عن الأرض وتساعدها على الحركة السريعة الرشيقة. وأهم ما يميز الزواحف القدرة على التناسل خارج الماء حيث تمكنت من أن تبيض بيضة يتم تلقحيها داخل الأم عن طريق السفاد وتغطيها قشرة تحميها من الجفاف وتنفذ الأكسجين في الوقت نفسه وغشاء تحت القشرة. وفي داخل البيضة يحاط الجنين embryo. بغلاف من الصفار yolk الذي يمده بالغذاء كما يوجد كيس صغير لطرح الفضلات Waste. وحالما تفقس البيضة يخرج منها فرخ قادر على الحركة والعيش على اليابسة. وقدْ ورثت الزواحف من أسلافها الأسماك حراشيفها التي تغطي جسمها وتقيه البرد والحر.

ومن الزواحف انحدرت الطيور، وبالتحديد من الزواحف التي تمشي على اثنتين thecodonts، فهي قريبة الصلة ببعض أنواع الديناصور. وكان لهذه الأنواع الأولى أسنان في المنقار. وقدْ يعتقد البعض أن الخاصية التي تميز الطيور عن غيرها هي القدرة على الطيران. لكنّ هناك أنواع من الطيور لا تطير مثل البطريق وهناك الكثير من الحشرات التي تطير لكنّها لا تعتبر طيور. إنّ أهم ميزة تنفرد بها الطيور في الريش الذي يغطي جسمها والذي تطور من حراشف الزواحف الذي بدوره تطور من حراشف السمك scales. فالطيور تختلف عن الزواحف بريشها وبدمها الحار، وهي بذلك تشترك مع الثديات إلا أن الثديات لها شعر بدل الريش. ويعتقد أن الطيور في البداية لمّ تستفد من ريشها في الطيران بل كانت مهمة الريش هو تنظيم حرارة الجسم. أمّا الطيران فهو خطوة تالية تطلبت بالإضافة إلى الريش إدخال بعض التعديلات على بنية الجناحين. وفي البداية كانَ هناك شبه بين الطيور والزواحف، فبعض الزواحف كانت تمشي على أرجلها الخلفية وتستعمل الأمامية والذيل لحفظ التوازن. ثمّ بدأتْ بعض هذه الزواحف تعيش في الأشجار وتقفز من غصن إلى آخر. وشيئاً فشيئاً بدأتْ تتغير أرجلها الأمامية لتساعدها في الطيران وبعد ذَلَك تحولت إلى أجنحة. أمّا بالنسبة للخفاش فإنه حقق القدرة على الطيران على حساب القدرة على المشي، لذا فالخفاش لا يستطيع الوقوف أو المشي وإذا كانَ لا يطير فإنه يتعلق بأرجله بوضع مشقلب[40].



العمود الفقري ووضع الجمجمة
لدى الشمبانزي .. لدى الإنسان

وانحدرت أيضاً من الزواحف فصيلة الثديات التي تنتمي إليها رتبة الرئيسيات primates التي ينتمي إليها الصنف البشري. ومن المحتمل أن أسلاف الثديات الأولى تشبه الأصناف البدائية التي لا يزال منها على قيد الوجود آكل النمل والبلايبوس platypus وهذه تسمى أحادية المسلك monotremes لأن أعضائها التناسلية والبولية والهضمية لها مسلك واحد، أي مخرج واحد. والبلايبوس لهُ منقار كالطيور ويبيض كالزواحف إلا أنّه مثل الثديات لهُ فرو ويرضع صغاره. وهناك أصناف أخرى من الثديات متقدمة نوعاً ما هي الحيوانات الجرابية marsupials التي توجد أيضاً في أستراليا مثل الكنغر ودب كوالا koala bear. وهذه الحيوانات تلد وترضع إلا أن صغارها تولد غير مكتملة النمو فتلجأ إلى جراب في بطن أمها تقبع فيه حتّى يكتمل نموها. أمّا الثديات الحقيقية فهي المشيمية placental التي لها مشيمة لتغذية الجنين داخل الرحم.

والثديات من ذوات الدم الحار وهذه من أهم الخصائص التي تميزها عن الزواحف، وتسمى هذه الخاصية خاصية الاتزان الحراري homoiothermy. أجسام الثديات يغطيها الشعر (الصوف) بدل الريش أو الحراشيف مما يساعدها على الاحتفاظ بحرارة جسمها مهما كانت برودة الجو الخارجي، وهذا يساعدها على الاحتفاظ بحيويتها ونشاطها تحت الظروف المناخية المتغيرة وفي الأجواءِ الباردة. هذا على عكس ذوات الدم البارد من الزواحف والأسماك والبرمائيات التي تتعادل درجة حرارة جسمها مع الجو الخارجي أو الماء، مما يحد من توزيعها الجغرافي ويجعلها غير محصنة ضد تقلبات الجو وعرضة للهلاك لوزادت حرارة المحيط الخارجي أو نقصت عن الحد المحتمل ولم تجد ملجأ يحميها من هذه التقلبات من شقوق وجحور أو ظلا تتفيأ فيه في حالة الحر أو شمسا تتدفأ بأشعتها في حالة البرد. وللثديات تحت الجلد غشاء دهني (شحم) لعزل جسمها عن محيط الجو الخارجي ولتستخدمه كمصدر للطاقة والغذاء. وتساعد حرارة الجسم الثابتة والعالية نسبية على تنظيم التفاعلات الكيميائية المعقدة في الجسم والنشاطات العقلية الدقيقة في الدماغ التي تجعل من الممكن هذا الضبط السريع والمحكم لحركة الجسم والأعضاء عندَ الثديات[41].

وتقوم غداً الهايبوثالاموس hypothalamus التي تقع في قاعدة الدماغ، بضبط درجة حرارة الجسم

وتنظيمها بشكل دقيق. فحالما تبدأ حرارة الدم في الارتفاع أو الانخفاض عن درجة معينة ترسل هذه الغدة إشارة إلى الدماغ ليعمل ما يلزم من تعديلات سلوكية وفسيولوجية كفيلة بإعادة حرارة الدم إلى الدرجة التي تعود عليها الجسم مثل زيادة أو خفض تدفق الدم في العروق. ومن التعديلات السلوكية التي تؤدي إلى خفض درجة حرارة الجسم في الجو الحار أو بعد التعب يحصل التالي:

1/ تخفيف سمك الشعر بحمله على الانبساط.

2/ اتساع العروق التي تحت الجلد capillaries لتنشط دورة الدم حول سطح الجسم وتقل الداخل ليفقد الدم بعض حرارته بقربه من السطح.

3/ مدّ الأطراف والتمغط لزيادة منسوب السطح المكشوف.

4/ اللهث وزيادة سرعة التنفس لزيادة التبخر من الفم والحلق والرئتين.

5/ إفراز العرق الذي يتبخر فتنخفض درجة حرارة الجسم.

أمّا من أجل رفع درجة حرارة الجسم في الجو البارد فإنه يحدث التالي:

1/ وقوف الشعر ليزداد سمكه وذلك بواسطة عضلات مخصوصة تسمى follicles في جذور الشعر تعمل على رفعه أو بسطه.

2/ ارتعاش الجسم والقرفصة لتقليل نسبة السطح المكشوف.

3/ تضييق العروق التي تحت الجلد ليندفع الدم إلى داخل الجسم.

وللحفاظ على حرارة الجسم تحتاج الثديات إلى معين لا ينضب من الأكسجين والغذاء الذي يمدها بالطاقة لتوليد الحرارة اللازمة داخل الجسم، لذا نشأ لديها فكان قويان وأسنان مهيئة للمضغ. وبنية الأسنان عندَ الثديات معقدة إلى حد ما بالنسبة للزواحف وهي لا تفقد أسنانها باستمرار كالزواحف ولكن هناك أسنان اللبن تفقدها ثمّ تنبت أسنان جديدة مستديمة. فالزواحف أسنانها متشابهة homodont وهي لا تستعملها للمضغ وإنما فقط لاصطياد الفريسة ومسكها والقبض عليها وتزدردها كاملة كما تفعل الثعابين والتماسيح. أمّا أسنان الثديات فهي متنوعة heterodont وتشمل القواطع incisors للقطع cutting والأنياب canines للقبض grasping والضواحك premolar والطواحن molar للطحن والجرش. والطواحن لها نتوءات مستدقة cusps تساعدها على طحن الطعام. هذا يجعل بإمكان الثديات تنويع مصادر طعامها ويساعدها على هضمه واستخراج كل ما فيه من طاقة وقيمة غذائية. فأصبحت قادرة مثلاً على أكل الحبوب والجوز والعروق والجذور ومختلف الأغذية التي تنمو على مدار السنة. هذا على خلاف الحيوانات الدنيا التي تضطر إلى السبوت خلال فصول السنة التي لا يتوفر فيها لها النوع المناسب من الغذاء[42].

ومن خصائص الثديات الأخرى أن لها جهاز هضمي متطور ولها قلب بأربع تجويفات chambers تعمل بكفاءة عالية ودورة دموية ممتازة لنقل الغذاء والدم الغني بالأكسجين بكفاءة عالية إلى خلايا الجسم التي تنتج الطاقة والحرارة الضروريتين. وتستطيع كريات الدم الحمراء عندَ الثديات حمل كميات أكبر من الأكسجين مقارنة بباقي فصيلة الفقريات باستثناء الطيور. وهذا ما يفي بمتطلبات الدم الحار الذي يحتاج إلى حرق كميات كبيرة من الغذاء للحفاظ على درجة حرارة عالية. وللثديات غشاء حاجز يساعدها على التنفس ويفصل بين الزور (الصدر) thorax والأحشاء. ولها حنك عظمي يفصل ما بين مجرى الطعام (الفم) ومجرى النفس (الأنف) بحيث لا تؤثر عملية مضغ الطعام على التنفس.

ومن خصائص الثديات ما يُسمّى الاقتصاد في التكاثر reproductive economy. فهي، على خلاف الأسماك التي تبيض بالملايين والزواحف التي تضع كل عام بيضاً كثيراً ولا ينجو منه إلا القليل، لا تلد

عادة إلا جنينا واحداً على فترات متباعدة. وتحمل جنينها في الرحم وتلده بعد ما يصل إلى مرحلة متقدمة من النمو وترضعه الحليب من ثديها وتستغرق رعايته وتدريبه فترة طويلة بعد الولادة قبل أن يصبح قادرا على الاعتماد على نفسه ويتعلم كل ما يحتاجه للبقاء على قيد الحياة. وتحمي الثديات صغارها من الأخطار وتدافع عنهم ويتعلمون منها أسباب البقاء، أمّا الزواحف فهي لا تعتني لا ببيضها ولا بفراخها وتتركها فريسة للحيوانات الأخرى التي تقتات عليها، بما في ذَلكَ الثديات. ويتماشى مع انخفاض نسبة التوالد وطول فترة النمو طول العمر[43] .

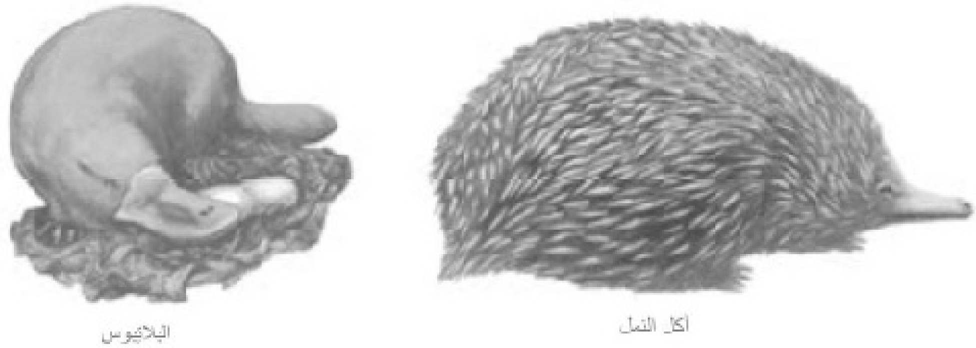
وبينما تنحصر نشاطات الزواحف في عمليات التزاوج والتكاثر والبحث عن الغذاء والبقاء على قيد الحياة نجد أن الثديات تزاول نشاطات أخرى تدخل في مجال حب الاستطلاع واستكشاف البيئة واللعب، وهذا النوع من النشاطات التي ليس لها غاية خاصة ولا هدف مباشر تسمى effectance motivation وهي نشاطات ترتبط بالحيوية والحركية والنشاط والذكاء والقدرة على التعلم، لذا كانَ حجم دماغ الثديات كبيرًا نسبيًا وله جمجمة تحميه[44] .

والثديات من أنجح فصائل الحيوان وأقدرها على العيش والبقاء والتكيف مع بيئات مختلفة بدليل سعة انتشارها وتعدد أنواعها. ولا يزال الآن على قيد الوجود ما لا يقل عن 3000 ثلاثة آلاف وخمسمائة نوع من الثديات بينما انقرض ما يزيد عن 10000 عشرة آلاف نوع. وتعد القوارض أكثر الثديات عدداً وتنوعا.

الأزمنة الجيولوجية

يقسم العلماء عمر الأرض على أربع حقب جيولوجية Eras هي:
1/ حقبة ماقبل الكامبري Precambrian.
2/ الحياة السحيقة Paleozoic .
3/ الحياة الوسيطة Mesozoic.
4/ الحياة الحديثة Cenozoic.

وتنقسم الحقب بدورها إلى عهود Periods تتراوح مددها ما بين 100 إلى 40 مليون سنةً، والعهود تنقسم إلى عصور Epochs تتراوح مددها ما بين 8 إلى 20 مليون سنةً. هذه التقسيمات محكومة بظهور أنماط جديدة من الحياة أو بتغيرات جذرية في مناخ الأرض أو في تكويناتها الجيولوجية والجغرافية.



1/ آكل النمل 2/ البلاتبوس

وما يهمنا من هذه الحقب الجيولوجية الحقبة الحديثة التي ظهرت فيها رتبة الرئيسيات، وتحديداً العصر الأخير من هذه الحقبة، وهو عصر البلايستوسين الذي ظهر فيه الإنسان. وسوف نتحدث هنا باختصار عن الحقب الأولى ونرجئ الحديث عن الحقبة الحديثة إلى الفصول اللاحقة.

ما قبل الكامبري PRECAMBRIAN

تمتد هذه الحقبة من بداية تكوين الأرض حتّى 600 مليون سنةً خلت وتشير إلى كل ما جاء قبل عهد الكامبري، وهو العهد الأول من عهود حقبة الحياة السحيقة. والبعض يقسم هذه الفترة الطويلة التي تمتد بلايين السنين إلى حقبتين هما Archaeozoic وبعدها Proterozoic. كانت الحياة في تلك الحقبة تخطو خطواتها الأولى وتتميز النباتات والحيوانات البدائية بصغر الحجم ورخاوة الجسم ولم تظهر آنذاك النباتات الخشبية ولا الحيوانات ذات العظام والأصداف التي تتحجر وتبقى على شكل حفريات. ولم تترك الكائنات الحية بقايا حفرية تدل عليها إلا بعد أن قطعت الحياة شوطًا طويلاً في مسيرة التطور مما جعل من الصعب أن نتعرف على البدايات الأولى بطريقة مباشرة. لذا فإن معظم الدلائل التي بين أيدينا عن الحياة البدائية هي مجرد استنتاجات غير مباشرة. ولكن بالرغم من ندرة الأحافير فإن هناك دلائل قوية تشير إلى أن الحياة في آخر هذه الحقبة كانت قد بدأت تتنوع وتتكاثر بشكل ملحوظ وانقسمت إلى نبات وحيوان وظهرت مخلوقات معقدة التركيب. فبالإضافة إلى الطحالب والفطريات والبكتيريا كانت هناك الأسماك الهلامية (قنديل البحر jellyfish والمرجان coral والديدان[45] .

الحياة السحيقة PALEOZOIC

تمتد هذه الحقبة من 600 إلى 225 مليون سنةً خلت واستمرت لما يزيد عن 300 مليون سنةً. وتميزت بكثرة الانفجارات البركانية خصوصا على حافة القارات؛ كما تميزت بظهور الجبال والتقلبات في درجة الحرارة وكذلك نشاط عوامل النحت والتعرية. وكانت حدود القارات وأشكالها تختلف عما هي عليه الآن وكانت أجزاء كبيرة منها تغمرها الخلجان والممرات المائية التي كونت مرتعًا خصبًا لمختلف أنواع النباتات والحيوانات المائية. ولقد تظافرت عدة عوامل على إحداث تغيرات جذرية في المناخ والبيئة على الأرض، منها الحركات البركانية والزلازل والزحف الجليدي وعوامل النحت والتعرية والنشاطات التي تزاولها الكائنات الحية. وهذه التغيرات في حالة المناخ والبيئة شكلت بصورة مستمرة تحديات قاسية واجهتها الكائنات الحية اضطرتها إما إلى التكيف أو إلى الفناء. وكانت إمكانيات الاستجابة لهذه التحديات محدودة بتوفر الإمكانيات المتاحة في أي وقت. ففي البداية كانَ المجال ضيقاً لقلة التنوع في أجناس الحياة وظروف البيئة. ولكن بزيادة التنوع واختلاف الظروف ازدادت الإمكانيات وتراكمت التغيرات البنيوية والوظيفية وبدأت الحياة تتكاثر وتتنوع بشكل ملحوظ. وفي المراحل الأولى من هذه الحقبة كانت الحياة بجميع أشكالها حياة مائية وكانت الحيوانات معظمها حيوانات لافقرية. ثمّ بدأتْ النباتات تغزو اليابسة فيما بعد. وظهرت الأسماك الحقيقية والحيوانات البرمائية والزواحف البدائية التي بدأتْ في الظهور نتيجة لانحسار الخلجان و الممرات المائية التي كانت تغطي معظم أجزاء اليابسة. فمن الحيوانات اللافقرية البسيطة في العهد الكامبري ظهرت الفقريات البسيطة ثمّ الأسماك الحقيقية ثمّ البرمائيات ثمّ الزواحف ثمّ الزواحف الثديية التي مهدت لظهور الثديات الحقيقية في العهود التالية[46] .

وتنقسم هذه الحقبة إلى ستة عـهود هي:
1/الكامبري **Cambrian**. استمر مناخ الأرض حارًا دون أي تغيرات فصلية. وتتوفر الكثير من الأحافير عن هذا العهد. كانت الحياة بجميع أشكالها حياة مائية حيث لمّ تغز الحياة اليابسة بعد. بالإضافة إلى الطحالب والفقريات وجدت أنواع عديدة من اللافقريات أهمها ثلاثي الفصوص trilobites وهي من أنواع الحشرات التي انقرضت فيما بعد.
2/الأردُوفيشي **Ordovician**. استمر عهد الكامبري حوالي 85 مليون سنةَ واستمر عهد الأردُوفيشي 60 مليون سنةَ. وبقدر ما كانَ الكامبري هادئًا كانَ الأردوفيشي هائج سادته الفيضانات. استمرت الحيوانات اللافقرية في التنوع والانتشار في بيئتها البحرية. ومن أهم أحداث هذا العهد من حيث تطور الحياة ظهور أول أنواع الفقريات وتسمى ostracoderms.
3/السيلوري **Silurian**. كثرت فيه أسماك الـ ostracoderms وهي حيوانات مائية قريبة الشبه بالأسماك لها قوقعة تحميها إلا أنها تفتقر إلى الفكين ولها بدلاً من ذَلكَ فم بدون أسنان تستعين به في امتصاص الغذاء من الطين في قاع البحر. وبدلاً من الزعانف كانت تمتلك أنسجة لحمية تستعين بها في السباحة. وشيئاً فشيئاً ازداد سُمك جلد هذه السمكة حتّى تحول إلى قوقعة تحميها من هجمات الأعداء مثل العقرب المائية التي يبلغ طولها 6 أقدام ولها براثن في حجم براثن سرطان البحر. وظهرت في هذا العهد أسماك حقيقية من نوع placoderms. وأهم ما يميز هذا العهد انتقال الحياة من الماء إلى اليابسة. فقد انتقلت النباتات إلى شواطئ البحار أولاً ثمّ انتشرت داخل القارات وبعد ذَلكَ بدأتْ اللافقريات تنتقل إلى اليابسة. أمّا الفقريات فبقيت في الماء ولم تنتقل إلى اليابسة إلا في العهد التالي.
4/الديفوني **Devonian**. صاحب دخول هذا العهد حركات أرضية عنيفة وتغيرات في جغرافية الأرض ومناخها. فتكونت جبال جديدة بينما انحسرت المياه من داخل القارات وخلفت ورائها مساحات شاسعة من الأرض المغطاة بالطمي الخصب، مما أدى إلى ظهور الغابات الكثيفة. وفي هذا العهد بدأ المناخ يجف نوعاً ما وبدأت تظهر الفصول وتتراوح أيام السنة بين البرودة والرطوبة إلى الحرارة والجفاف، مما كانَ لهُ عميق الأثر على الحياة بشكل عام وفرض أنماط جديدة من التكيف على مختلف أنواع النباتات والحيوانات. وفي هذا العهد انتقلت اللافقريات إلى اليابسة وهي الحشرات مثل العنكبوت والعقارب. وتتنفس هذه الحشرات بواسطة قصبة هوائية صغيرة دون أن يخلق لها جهاز رئوي. وبدون الرئتين لا تستطيع هذه الحشرات أن تتنفس كميات كبيرة من الهواء، فجهازها التنفسي ضيق لذلك تكون أجسامها صغيرة ولا يُمكن لها أن تنمو أكبر من ذَلكَ. ومن أهم مميزات هذا العهد ظهور السمك الرئوي وانتقال الفقريات من الماء لتقضي الجزء الأكبر من حياتها على اليابسة، أي ظهور الحيوانات البرمائية.
5/الكربوني **Carboniferous**. في هذا العهد طمرت الغابات الكثيفة لتكون فيما بعد مناجم للفحم. وفي تلك الغابات تكاثرت الحشرات وتعددت أنواعها. وفي هذا العهد ظهرت الزواحف التي تطورت عن الحيوانات البرمائية بعد أن صار لها رئة تتنفس بها.
6/البرمي **Permian**. لمّ يتغير مناخ الأرض كثيرًا في هذا العهد بل ظلت مقسمة بين فصلين أحدهما بارد مطير والأخر حار وجاف واختفت الكثير من الحيوانات المائية من فقريات ولافقريات.
وتقلص دور البرمائيات فقد تغلبت عليها الزواحف التي تكيفت كليًا مع الحياة على اليابسة. وظهرت بعض الزواحف التي تتميز ببعض خصائص الثديات والتي تشكل مرحلة تطور انتقالية بينهما. فبعد فحص بقايا هذه الزواحف الثديية تبين أنها تشترك مع الثديات في كثير من الخصائص مثل شكل

الفكين والأسنان والحنك. ويعتقد بعض علماء الأحافير أن هذه الحيوانات لها فرو أو طبقة دهنية تحت الجلد تقيها البرد.

الحياة الوسيطة Mesozoic

تمتد هذه الحقبة من 255 إلى 70 مليون سنةً خلت، ومن أهم خصائصها ظهور الديناصورات وانقراضها وظهور النباتات المزهرة وظهور الثديات. وتعد حقبة الحياة الوسيطة حقبة الزواحف التي هيمنت على الأرض ومنها الديناصورات بجثثها الضخمة المروعة والتي انقرضت مع انتهاء هذه الحقبة مع الكثير من أنواع الزواحف الأخرى. وفي هذه الحقبة ظهرت النباتات المزهرة وكان لها كبير الأثر في إحداث إمكانيات جديدة للتطور والتكيف والتنوع لا سيما بالنسبة للحشرات والثديات والطيور التي ظهرت لأول مرة. وكانت الثديات في البداية صغيرة الحجم تتغذى على الحشرات. أمّا ذوات الحافر ungulates والسباع والرئيسيات فلم تظهر إلا في الحقبة التالية[47].

وتنقسم حقبة الحياة الوسيطة إلى ثلاثة عهود هي:

1/الترياسي Triassic. حقبة الحياة الوسيطة تسمى حقبة الزواحف حيث تكاثرت فيها وتعددت أنواعها والبعض منها مثل الديناصور بلغ طوله ثمانين قدماً ووزنه أربعين طن. ومن أنواع الديناصور ما يمشي على أربع ومنها ما يمشي على ثنتين وبعضها مفترس مثل tyrannosaurus ومنها ما يتغذى على النباتات مثل brontosaurus. وبانتهاء حقبة الحياة الوسيطة اندثر الديناصور وأصناف أخرى من الزواحف. كذلك انقرضت الزواحف الثديية التي ظهرت في نهاية حقبة الحياة السحيقة واستمرت حتّى نهاية العهد الأول من حقبة الحياة الوسيطة. ويعزو بعض العلماء انقراض هذه الزواحف إلى عدم قدرتها على التكيف مع الظروف المناخية المتغيرة. ففي نهاية حقبة الحياة السحيقة كانَ المناخ باردًا بسبب الزحف الجليدي، فلمّا انحسر الجليد بدأ الجو يميل نحو الدفء وأصبح حارًا في بعض المناطق. وكانت تلك الزواحف لديها القدرة الفسيولوجية على توفير الحرارة اللازمة لجسمها في الأجواء الباردة ولكن لمّ تكن لديها القدرة على خفض درجة حرارة جسمها في الأجواء الحارة كالثديات الحقيقية. فلمّا انقلب المناخ من بارد إلى حار عمل النظام العازل (الفرو، الطبقة الدهنية تحت الجلد) الذي خدم تلك الزواحف في المناخ البارد ضدها وانطبخت أجسامها داخل جلودها. ولكن بالإضافة إلى تلك الزواحف ظهرت في هذا العهد زواحف أخرى تمتلك بالإضافة إلى الطبقة العازلة التي تحميها ضد البرد القدرة على التخلص من الحرارة الزائدة حينما يدفأ الجو. بالإضافة إلى ذَلكَ كانت أيديها وأرجلها أكثر استقامة مما ساعدها على الحركة الرشيقة السريعة. بينما كانت الزواحف الأخرى تترنح وتتهادى في مشيتها بسبب قوائمها المعوجة.

2/الجوراسي Jurassic. استمرت بعض الزواحف تتطور باتجاه الثديات فنشأت في هذا العهد ثديات تحتفظ ببعض صفات الزواحف وتسمى pantotherians. وبعضها يعيش على اللحوم carnivorous بينما يعيش البعض الآخر على النباتات herbivorous والبدائية منها والصغيرة استمرت تعيش على الحشرات والديدان insectivores، وربما في بعض الحالات أكل كبيرها صغيرها. وتمتاز الزواحف الجديدة عموماً بصغر الجسم مما يساعدها على الحركة السريعة والمناورة، كما أن صغر الحجم يساعد أيضاً على التخلص من الحرارة الزائدة حيث أن نسبة المكشوف من الجسم إلى المغطى تزداد، أي أن السطح المشع أكبر من الجسم المولد للحرارة. وكانت هذه الزواحف صغيرة في حجم الجرذان ويعتقد أنها تنشط في الليل nocturnal وتسكن الجحور الأرضية والشقوق الصخرية والفجوات الموجودة في الأشجار لتقي نفسها من الحيوانات الأخرى المفترسة، ويعتقد أنها الأسلاف التي انحدرت منها لاحقاً رتبة الرئيسيات.

3/الكريتاشي Cretaceous. أهم خصائص هذا العهد ظهور النباتات المزهرة angiosperms. لقد انتقلت النباتات من الماء إلى اليابسة منذ العهد السيلوري Silurian. في البداية كانت النباتات تتلاقح وتتكاثر إما عن طريق تطاير البوغ spores في الجو، وهذه طريقة بدائية، أو عن طريق تناثر البذور على الأرض، وهذه متطورة عن الأولى. لكنّ هذه الطريقة المتطورة نوعاً ما كانت تعتمد على هبوب الرياح لتحمل غبار الطلع pollen، أي اللقاح، من الذكر إلى الأنثى التي تحمل خلايا البويضة لتتم عملية الإخصاب. وفي العهد الكريتاشي ظهرت نباتات جديدة تحتوي على اللقاح والبويضة في نفس الوعاء (الزهرة) لكنّها تحتاج إلى عامل خارجي يساعد في عملية التلقيح، كأن تقع حشرة صغيرة على التاج الذي يحمّل الزهرة لتحدث فيه هزة بسيطة أو تمايلا طفيفا أو تمسح على الزهرة بأرجلها أو أجنحتها. من المحتمل أن الزهور في البداية كانت عديمة اللون والرائحة لكنّها شيئاً فشيئاً بدأت تكتسب الألوان الزاهية والروائح الزكية والرحيق اللذيذ لاجتذاب الطيور والحشرات لتتم عملية التلقيح.

وكان لذلك دور كبير في انتشار وتنوع الحشرات التي توفر لها مصدر غذائي لا يستهان به، ومن هذه الحشرات النحل والدبور والفراشة والذباب والجندب وغيرها. كذلك كانَ لظهور النباتات المزهرة دور كبير في ظهور وتطور نوع جديد من الفقريات هي الطيور [48] .

كذلك أثر ظهور هذه النباتات فيما بعد على تطور فصيلة أخرى صارت لها الغلبة على الزواحف وهي الثديات التي تكيف بعضها للعيش في المروج بينما تكيف البعض الآخر للعيش في الغابات ومنها انحدرت رتبة الرئيسيات التي تعيش على الأشجار وتنتقل عن طريق التشبث والقفز من غصن لأخر.

أضف إلى ذَلكَ أن الحبوب والفواكه والبزر والخضروات والثمار التي تنتجها هذه الأشجار وكذلك الحشائش والأعشاب تشكل الجزء الأكبر من غذاء الثديات. وفي هذا العهد استمرت الثديات تتطور وظهرت أصناف جديدة تتغذى على الحشرات التي بدأتْ تتكاثر بظهور النباتات المزهرة، كما يتضح من حفريات هذه الثديات ومن أسنانها وخيشومها snout.

DATES AND FORMS OF LIFE العدد بالسنين ومظاهر الحياة	EPOCHS العصور	PERIODS العهود	ERAS الحقب
2,000,000 - 10,000 ظهور البشريات	Pleistocene البلايستوسين	Quaternary الكواترناري	
10,000,000 - 2,000,000 ظهور أشباه البشريات	Pliocene البلايوسين		
25,000,000 - 10,000,000 انتشار القردة والسعادين	Miocene المايوسين		
40,000,000 - 25,000,000 ظهور القردة والسعادين	Oligocene الأليغوسين		
60,000,000 - 40,000,000 انتشار طلائع القردة	Eocene الأيوسين		
70,000,000 - 60,000,000 ظهور طلائع القردة	Paleocene الباليوسين	Tertiary الترشياري	Cenozoic الحياة الحديثة
135,000,000 - 70,000,000 ظهور النباتات المزهرة وانقراض الديناصورات		Cretaceous الكريتاشي	
180,000,000 - 135,000,000 ظهور الطيور		Jurassic الجوراسي	
225,000,000 - 180,000,000 ظهور الثديات والديناصورات		Triasic الترياسي	Mesozoic الحياة الوسيطة
270,000,000 - 225,000,000 انتشار الزواحف والحشرات وأشجار الصنوبر		Permian البرمي	
350,000,000 - 270,000,000 ظهور الزواحف والحشرات وأشجار الصنوبر		Carboniferous الكربوني	
400,000,000 - 350,000,000 ظهور الغابات والبرمائيات والأسماك العظمية		Devonian الديفوني	
440,000,000 - 400,000,000 انتقال النباتات إلى اليابسة		Silurian السيلوري	
500,000,000 440,000,000 ظهور الفقريات والأسماك ذوات الفكين		Ordovician الأردوفيشي	
600,000,000 - 500,000,000 ظهور اللافقريات والمحاريات		Cambrian الكامبري	Paleozoic الحياة السحيقة
4,500,000,000 - 600,000,000 بداية ظهور الحياة على شكل فطريات وبكتيريا			Precambrian ما قبل الكامبري

4,500,000,000 - 600,000,000 بداية ظهور الحياة على شكل فطريات وبكتيريا			Precambrian ما قبل الكامبري
DATES AND FORMS OF LIFE **المدد بالسنين ومظاهر الحياة**	**EPOCHS** **العصور**	**PERIODS** **العهود**	**ERAS** **الحقب**

ومن الثديات التي ظهرت في أواخر هذا العهد وبداية العهد الذي يليه من الحقبة التالية طائفة بدائية من ذوات الحافر تتغذى على المراعي الغزيرة آنذاك والغنية بالحشائش والأعشاب والشجيرات. هذه الحيوانات البدائية، التي أدت لاحقاً إلى ظهور الأصناف المتطورة مثل الخيل والأبقار والأغنام والماعز وأنواع الظباء والغزلان، لمّ تكن سريعة ولا رشيقة في عدوها، كما أنها لمّ تطور بعد المعدة المتعددة التجويفات والتلافيف والقادرة على الاجترار التي تمكّنها في مناطق السفانا المفتوحة المعرضة للمخاطر من التهام كميات كبيرة من الحشائش بسرعة حتّى تهرب إذًا داهمها العدو وتلجأ إلى مكان آمن بعيداً عن الأخطار والحيوانات المفترسة لتعيد ما التهمته كي تجتره وتمضغه على مهل. وفي الصفحة السابقة مخطط يوضح تعاقب الحقب والعهود والعصور الجيولوجية ومددها الزمنية وتطور مظاهر الحياة على الأرض.

أحافير الرئيسيات

ينتمي الإنسان إلى رتبة الرئيسيات، لذا يولي الأنثربولوجيون أهتماماً بالغا بهذه الرتبة أملاً منهم أن تلقي أبحاثهم في هذا المجال ضوءا كاشفا على أصل الإنسان وأسلافه الأولى ومراحل التطور التي مرّ بها والصلات التي تربطه بمختلف أجناس الرئيسيات، لا سيما الرئيسيات العليا. وتتخذ الأبحاث في هذا المجال تفرعات شتى أهمها دراسة أحافير الأجناس المنقرضة paleontology ودراسة حياة الأجناس المعاصرة Primate Ethology.

نشوء الرئيسيات وخصائصها

انحدرت رتبة الرئيسيات Primates من فصيلة الثديات مع بداية الباليوسين Paleocene، أول عصر من عصور حقبة الحياة الحديثة Cenozoic، أي منذ حوالي 70 مليون سنةَ، في وقت كانَ فيه المناخ دافئ والأمطار غزيرة، وكانت الغابات الكثيفة تسود معظم سطح الأرض وتمتد عن خط الاستواء شمالاً وجنوبا المساحات شاسعة تفوق ما هي عليه الآن كثيراً. نعثر من تلك الفترة على أحافير الثديات بدائية صغيرة تعيش في الغابات قريبة في حجمها وشكلها من القوارض لها ذيل طويل وخمسة أصابع تنتهي بمخالب بدلًا من الأظافر تدب على أربع وتنط بين الأشجار بحثا عن البراعم والثمار والبذور وبيض الطيور الصغيرة والديدان والحشرات التي تتغذى عليها. وفي مستهل الأيوسين Eocene، ثاني عصور الحقبة الحديثة، انحدرت عن تلك الثديات الصغيرة التي تتغذى على الحشرات أنواع أخرى من الحيوانات مثل القوارض والقواضم lagomorph (الأرانب وما في حكمها) والرئيسيات البدائية. وبدأ التنافس يشتد بين القوارض والرئيسيات البدائية مما اضطر الأخيرة إلى المعيشة الليلية واللجوء إلى فروع الأشجار للبحث عن المكان والغذاء وهربا من الأعداء وبعيدا عن مزاحمة القوارض. أمّا الثديات البدائية التي انحدرت منها الرئيسيات والقوارض فإن دورها بدأ يتقلص منذ بدأتْ هذه الأصناف الجديدة تزاحمها وانقرضت أخيراً ولم يبق منها إلا أصناف قليلة مثل القنافذ[49].

حياة الأشجار فرضت على الرئيسيات أن تطور السمات القديمة التي ورثتها من أسلافها البدائية لتجعلها أقدر على البقاء والعيش في بيئتها الجديدة، فنتجت عن ذَلِكَ عدة تغيرات تشريحية هامة في هيكل الجسم والأطراف لتتناسب مع طريقتها الجديدة في الحركة والتنقل والتي تتطلب منها تسلق الأشجار صعودا ونزولا والتشبث بالفروع والأغصان والوثب من غصن إلى آخر بواسطة القبض والإمساك بدلاً من غرز المخالب في الجذوع. وهكذا تحولت قامتها من وضع أفقي إلى وضع رأسي وبدأت آثار ذَلِكَ تظهر تدريجياً على شكل العمود الفقري والقفص الصدري. وحدثت تغيرات على الكتفين لتجعلها أكثر قوة وتحملا للشد حينما يتعلق الحيوان في الأغصان، فنشأت الترقوة التي لا توجد إلا عندَ الرئيسيات لتكون بمثابة دعامة ورافعة في نفس الوقت تمكن الذراع من الحركة في مختلف الاتجاهات، وبدأ لوح الكتف يتزاح إلى الخلف بدل الجانبين. واستطالت الأطراف الأمامية، أمّا الأطراف الخلفية فأصبحت أكثر قوة حتّى تستطيع تحمل ثقل الجسم الذي أصبح الآن منصباً عليها. وبدأ مركز الثقل في الجسم يتزاح نحو الخلف وأصبح وضع الجسم يميل نحو الانتصاب[50].

يمكننا القول باختصار إنّ الرئيسيات كلها تظهر عليها بشكل أو بآخر، فيما يتعلق بهيكلها وبنيتها وسلوكها، علامات التكيف مع حياة الغابة وتسلق الأشجار، حتّى تلك التي تمضي معظم وقتها على الأرض لا تزال تنام في فروع الأشجار وتلوذ بها كل ما أحست بالخطر أو هاجمها عدو[51].

وهي تشترك مع بعضها البعض في الكثير من السمات المميزة إلا أنها تميل إلى عدم التركيز على خصائص معينة تعتمد عليها كلية وتنفرد بها عن بقية الحيوانات مما يكسبها المرونة والقدرة على التكيف السريع مع الظروف المتغيرة. فهي لمّ تكتسب سمات جديدة بقدر ما طورت من السمات القديمة التي ورثتها من الثديات البدائية لتساعدها على التكيف مع حياة الأشجار. فلو نظرنا إلى أهم صفة تتميز بها الرئيسيات لوجدناها موروثة من الزواحف البدائية والبرمائيات، ونقصد بذلك أطرافها بالغة المرونة التي يُمكن ثنيها ومدها وتحريكها في أي اتجاه والتي تنتهي كل منها بخمس أصابع طويلة نحيلة يُمكن فردها وتحريك كل منها على حدّة.

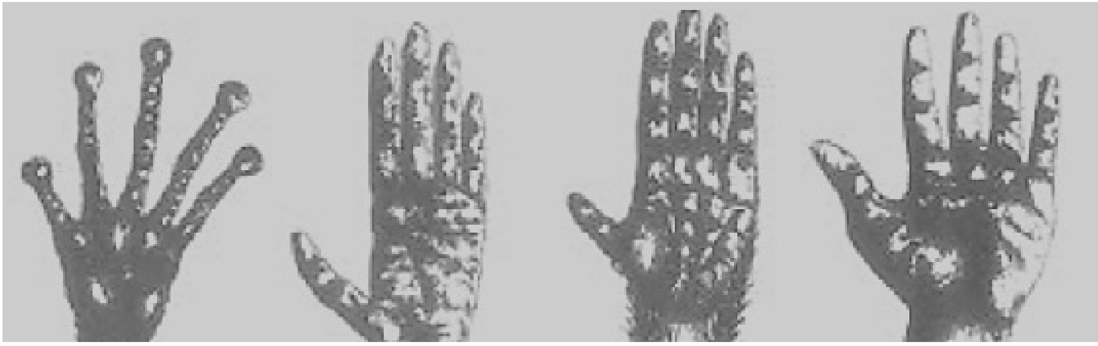


معيشة الرئيسيات في الأشجار نتجت عنها تغيرات في هيكل الجسم والأطراف تتناسب مع طريقتها في الحركة التي تتطلب منها تسلق الأشجار صعودا ونزولا ولذلك تحولت قامتها من وضع أفقي إلى وضع رأسي وبدأت أثار ذَلَك تظهر على العمود الفقري والقفص الصدري.

فيد الإنسان الذي يعتبر من أرقى فصائل الرئيسيات لا تختلف في بنيتها التشريحية عن يد الضفدع والسلحفاه و غيرها من الحيوانات البرمائية. أمّا أطراف الحصان أو غيره من الثديات التي تدب على أربع فلها حوافر أو أظلاف ومحدودة الحركة لا يستفيد منها الحيوان إلا في المشي وإسناد الجسم. وبدلاً من المخالب أو البراثن التي تنتهي بها أطراف الحيوانات المفترسة والطيور الجارحة نجد أصابع الرئيسيات تنتهي بأظافر مفلطحة تدعم أطراف الأصابع اللتي تنتهي بلبادات لحمية ذات حساسية بالغة تستخدم في اللمس والقبض الدقيق، ويكون الإبهام منفصلا عن بقية الأصابع ومعاكسا لها بحيث يمكنه ملامسة أطرافها كالكماشة مما أعطى اليد قدرة أكبر على قبض الأشياء بسهولة وتناولها والإمساك بها، وراحة اليد خالية من الشعر مما يقوي فيها حاسة اللمس.

وقدرة الرئيسيات على الوقوف على الأطراف الخلفية أتاح لها استعمال اليدين للبحث عن الأشياء وتفحصها، كما أنها تستطيع تسلق الأشجار بالقبض على أغصانها بيديها وأصابعها بدلاً من غرز المخالب بالجذوع كما تفعل بعض الحيوانات الأخرى، كالقط مثلاً. ومما يساعد في عملية التسلق هذه أن أطراف الرئيسيات تتميز بطولها. والقدرة التي اكتسبتها اليدين في القبض على الأشجار والتشبث بالأغصان بدأت توظف في تناول الطعام؛ فبدلاً من الأكل بالفم مباشرة كما تفعل الحيوانات الأخرى أصبحت الرئيسيات تتناول الغذاء باليد وتحضره إلى الفم دون طأطأة الرأس. بالإضافة إلى ذَلك فإن الرسغ والمرفق والترقوة والورك جميعها صممت بحيث تسمح بأكبر قدر ممكن من الحركة.

-



تتشابه أيدي الرئيسيات التي ينتهي كل منها بخمس أصابع طويلة ونحيلة يُمكن فردها وتحريك كل منها على حدّة وتنتهي بأظافر بدل المخالب ويكون الإبهام منفصلا عنها، إلا أن يد الإنسان تمتاز بإبهام متطور يتعاكس ويتلامس مع بقية الأصابع.

لذلك نجد فروقاً تشريحية تميز أرجل الرئيسيات المتسلقة عن أيديها القابضة بما يتناسب مع حياتها في الغابة وحاجتها إلى تسلق الأشجار والقفز بين الأغصان[52] .
وقدْ تطورت أسنان الرئيسيات من أسنان الثديات واكتسبت سمات عامة تتصف بها، منها:
1/تخفيض عدد القواطع. يحتوي كل فك على أربعة قواطع بدلاً من ستة، كما في الثديات، ولا يشذ عن ذَلكَ من أجناس الرئيسيات المعاصرة إلا العلس الشجري tree shrew الذي يحتوي فكه الأسفل على ستة قواطع كما هي الحال بالنسبة للثديات البدائية أمّا في الأعلى فيحتوي على أربعة قواطع كغيره من الرئيسيات.
2/حجم الناب الكبير. معظم الرئيسيات لها ناب حاد وطويل تستخدمه في الدفاع عن النفس ويعتقد أن ناب الإنسان كانَ كبيرًا لكنه بدأ يصغر بعد ما استعاض عنه بالسلاح والأدوات. ونستدل على ذَلكَ بجذور الناب الكبيرة التي لا تبدو متناسبة مع حجمه الصغير.
3/تخفيض عدد الضواحك إلى النصف، ولا يشذ عن ذَلكَ إلا طلائع القردة Prosimians وقردة العالم الجديد Cebidae فهي لها ثلاثة ضواحك.
4/زيادة عدد النتوءات cusps على الطواحن. في البداية لمْ يكن هنالك إلا ثلاث نتوءات tritubercular ثمّ زادت إلى أربع quadritubercular.
هذا التغير في عدد الأسنان أدى بالضرورة إلى تقلص حجم الفكين وقصرهما، وبالتالي في زيادة حجم الدماغ وتركيب الجمجمة، فأصبح المخ أكثر تعقيدًا والجمجمة أكثر استدارة وبدأ الخيشوم snout يتراجع والوجه يميل نحو التسطيح والتدوير.
كما أن الثقب الكبير foramen magnum الذي يصل الدماغ على التشعبط والتدلي من الأغصان. بالنخاع الشوكي ويقع في مؤخرة الجمجمة بالنسبة للحيوانات التي تدب على أربع pornograde بدأ يتقدم نحو قاعدة الرأس ليحتل مركزًا متوسطًا مما غير من محور الجمجمة فأصبح الوجه، بعد أن صار حجمه صغيرة، يقع تحت الدماغ بدلاً من نتوئه إلى الأمام. ومما أدى إلى تراجع الخيشوم بالإضافة إلى صغر الفكين هو أن الرئيسيات بعدما ارتفعت عن الأرض وأخذت تعيش على الأشجار تقلصت لديها حاسة الشم وانتقل مركز الثقل إلى حاسة البصر التي بدأتْ تكتسب أهمية جديدة مما زاد في حجم حيزها في الدماغ. وكلما زاد الوجه استدارة كلما اتجه البصر إلى الأمام بدلاً من اتجاهه إلى الجانبين أو إلى أعلى وكلما اقتربت العينان من بعضهما فيتداخل مجال إبصارهما مما يزيد من حدّة البصر والقدرة على الرؤية المجسمة stereoscopic vision وتحديد المسافات والأبعاد وتمييز الألوان.

وهذا شيء مهم بالنسبة لأي حيوان عالمه محكوم بأبعاد ثلاثة مثل الرئيسيات التي تعيش على الأشجار وتنتقل بينها عن طريق الوثب من غصن إلى آخر. فالدقة في تقدير المسافة تحت هذه الظروف أمر ضروري. ولأهمية العينين تصبحان محميتان بسياج عظمي قوي يدرأ عنهما الصدمات، ونعني بذلك الحواجب والمحاجر.



<u>تمتاز أيدي السعادين بأصابع طويلة ومعقوفة أشبه بالخطاف مما يساعدها على التشعبط والتدلي من الاغصان.</u>

هناك فروق هيكلية وتشريحية تسهل ملاحظتها فيما بين مختلف أصناف الرئيسيات، خصوصا في منطقة الصدر والكتفين وأسفل الظهر، وكلها تعود إلى المرتبة التي تحتلها كل منها على سلم التطور وإلى تشعب الاتجاهات التي اتخذتها كل منها في مساراتها التطورية المختلفة وإلى وسائلها في الحركة وفي طرق العيش والحصول على الغذاء. هذه التمايزات هي التي يستند إليها علماء الأحافير في تصنيف ما يعثرون عليه من بقايا الأصناف البائدة، وكذلك الأصناف المعاصرة. فقد احتفظت الرئيسيات الدنيا Prosimii التي ظهرت في أزمنة جيولوجية متقدمة بالكثير من السمات البدائية مثل وجود المخالب بدلاً من الأظافر وبروز الخيشوم ولزوجة الأنف مما يعني أهمية حاسة الشم، إضافة إلى خصائص أخرى تخص الفكين والأسنان والهيكل العظمي. السمات المتطورة التي تتميز بها الرئيسيات عن غيرها من الثديات لا تبدأ في الظهور بشكل ملحوظ إلا عندَ الرئيسيات العليا Anthropoidea التي تظهر لاحقاً في الأزمنة الجيولوجية المتأخرة.

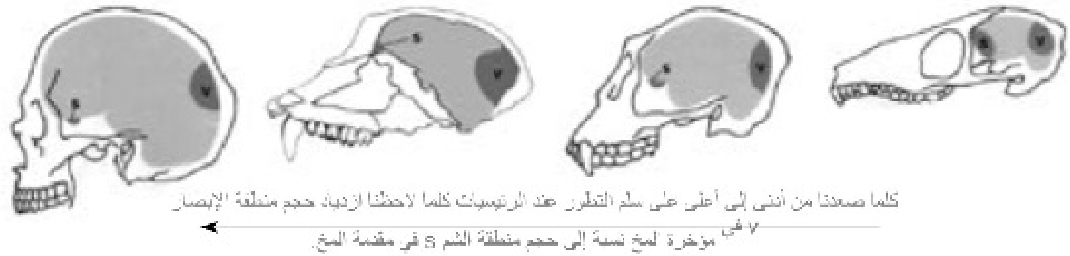
في نهاية عصر الأيوسين وبداية عصر الأوليجوسين، أي منذ ما يزيد عن ثلاثين مليون سنةَ، ظهرت القردة monkeys التي تمثّل مرحلة متقدمة على طلائع القردة في تكيفها للعيش على الأشجار، خاصة فيما يتعلق ببنية الدماغ والأطراف. فحينما نتفحص دماغ القردة نجد أن منطقة الشم قد تقلصت جدًا وتبعا لذلك فإن خيشوم القردة أقصر من خيشوم طلائع القردة، وتميل وجوهها نحو التدوير والتسطيح، كما أن أنفها غير لزج لأن حاسة اللمس انتقلت من الأنف إلى راحة اليد.

وبما أن حاسة الشم فقدت أهميتها لدى القردة لا نجدها تمشي مطأطأة الرأس تتشمم الأشياء في طريقها ولكنها ترفع رؤوسها إلى أعلى لتستشرف ما حولها وتستفيد من حاسة الإبصار القوية لديها. وعيشة الأشجار تحتم على القردة أن تمتلك حاسة إبصار قوية لها القدرة على الرؤية المجسمة وتقدير المسافات لتستطيع القفز والتنقل بين الأغصان بسلام. ولأن غالبية القردة تتغذى على الفواكه التي تختلف ألوانها باختلاف أجناسها ودرجة نضجها أصبحت تتمتع بالقدرة على تمييز الألوان حتّى تستطيع التعرف على الطعام المناسب والفاكهة الناضجة. والبصر الحاد واليد القابضة مكنتا القرد من فحص الأشياء والتعرف عليها لا عن طريق الانكفاء عليها وشمها ولكن عن طريق القبض عليها ورفعها إلى أعلى أمام الوجه والعينين للنظر إليها وتفحصها بدقة.

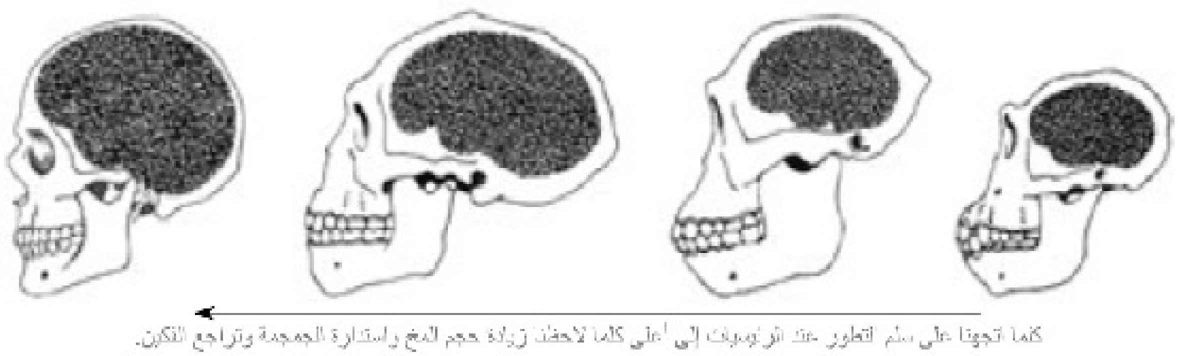


معظم الرئيسيات لها ناب حاد وبارز تستخدمة في الدفاع عن النفس ولها فجوة بين الأسنان والانياب لتثبيت الناب حينما يطبق الحيوان بفمه.

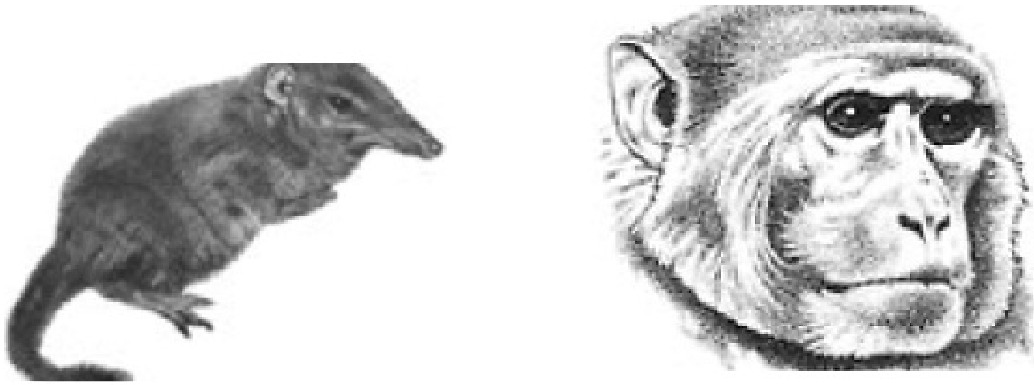
وتغير الغذاء نتج عنه تغير في شكل الأسنان. كما أن زيادة حجم الدماغ أدت إلى زيادة حجم الجمجمة وميلها نحو الاستدارة. وأهم التطورات التي حدثت في دماغ القردة تتعلق بالمخ cerebrum، أي مراكز الدماغ العليا التي لا تتحكم بنشاطات الأعضاء والعمليات الحيوية داخل الجسم metabolism وإنما تتحكم بالأعصاب والحواس والذاكرة والبراعة في حركات اليدين والأطراف والتنسيق العصبي والعضلي بينها وبين الأجهزة الحسية، وخصوصا العينين. فهذا الدماغ بحجمه الكبير نسبيا وتركيبه المعقد بعض الشيء منح القرد قدرة أكبر على ملاحظة الأشياء وتمييزها وكذلك اختزان بعض المعلومات لتذكرها واسترجاعها عندَ الحاجة وتعلم بعض أنماط السلوك التكيفي الجديدة التي تساعده على التأقلم مع البيئة الطبيعية والاجتماعية التي يعيش فيها.



<u>كلما صعدنا من أدني إلى أعلى على سلم التطور عندَ الرئيسيات كلما لاحظنا ازدياد حجم منطقة الإبصار **V** في مؤخرة المخ نسبة إلى حجم منطقة الشم **S** و في مقدمة المخ.</u>



<u>كلما اتجهنا على سلم التطور عندَ الرئيسيات إلى أعلى كلما لاحظنا زيادة حجم المخ واستدارة الجمجمة وتراجع الفكين.</u>



تقلصت منطقة الشم عند القردة وانتقلت حاسة اللمس من الأنف الي راحه اليد وتبعاً لذلك فإن خيشومها أقصر من خيشوم طلائع القردة وأصبحت وجوهها تميل نحو التدوير والتسطح.

ولكن القردة لا تزال تحتفظ بالعديد من السمات البدائية التي تشترك فيها مع الثديات التي تدب على أربع، فجذوعها في الغالب تميل نحو الطول والعمق والضيق بينما في الإنسان والسعادين، حيث القامة أكثر انتصابا، يكون الجذع قصيرا وضحلاً ومتسعاً يستطيع تحمل ثقل الجسم أثناء الانتصاب. يدب القرد على أربع ويعتمد على يديه ورجليه في الحركة والمشي بشكل أساسي ويتوزع ثقل جسمه على اليدين والرجلين بشكل يكاد يكون متساويا، لذلك لا تختلف اليدين عن الرجلين كثيراً في البنية والوظيفة. فهو لديه قدم قابضة مثل اليد يستخدمها في القبض على الأغصان أثناء الحركة. كما أنّه جراء الوضع السفلي لمغرز الكتف تتدلى أطرافه من الجذع بطريقة تحد من حركتها ما عدا إلى الأمام أو إلى الخلف، كما في المشي أو الجري، و هو، كأي حيوان آخر، لا يستطيع تحريك يديه إلا مثلما يحرك رجليه، أي إلى الأمام والخلف فقط في حالة المشي

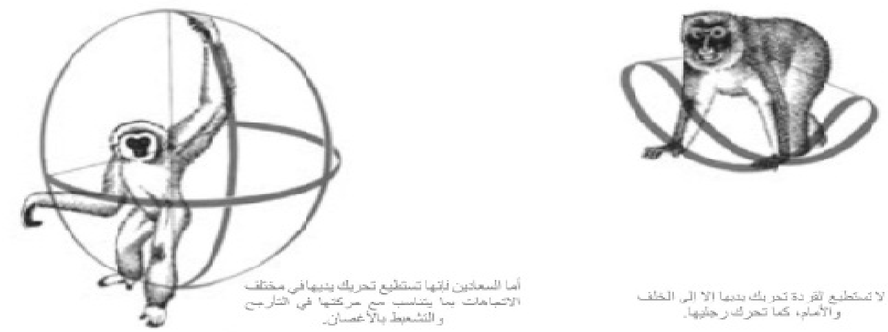
وليس من السهل عليه ثنيهما أو تحريكهما جانبيًا. وهناك شبه بين القرد والكلب من حيث تناسب الأطراف مع الجذع وكذلك في توازي اليدين مع الرجلين، والحوض المائل عندَ القرد يوفر مرتكزا لتثبيت عضلات القدمين [53].

تبعا لذلك عادة ما تكون أجسام القردة نحيلة والوركان مستطيلان نحيلان يقعان بالتوازي على الجنبين، كما يميل الجذع إلى الطول والصدر ضيق وتقترب الأضلاع من بعضها البعض ويضيق ما بينها حتى تكاد تصطك أحدهما بالآخر.

كما يتخذ لوحا الكتف موقعين متوازيين على جانبي القفص الصدري، بينما نجدهما عندَ الإنسان يتزاحان إلى الخلف أسفل من العنق. لكنّ العمود الفقري مرن ولولبي يمنح القرد مرونة كافية لتسلق الأشجار والقفز بين الأغصان، يساعده على ذلك وجود عدد من الفقر في المنطقة القطنية lumbar region يصل عددها إلى سبع فقر، أي أكثر مما هو موجود عندَ الغوريلا الذي لهُ ثلاث فقر، أو الإنسان الذي لهُ خمس فقر.

وتمثل السعادين apes مرحلة متقدمة على القردة، فهي تستطيع الانتصاب والمشي على أرجلها وتتحرك بين الأشجار عن طريق التشعبط باليدين مما يتطلب مرونة الكتف والذراع ولدانة الرسغ والمرفق وقابلية اليدين للثني والالتفاف والتدوير ومعاقبة الواحدة على الأخرى. كما أن ذراع السعدان طويلة وكذلك لوح الكتف ومغرز الذراع مهيئان من حيث الوضع والتصميم لمساعدة اليد على الحركة في مختلف الاتجاهات. وراحة يد السعدان طويلة أشبه بالخطاف تساعده على القبض والتشبث

بالأغصان في وضع متدلي. ولأن ثقل جسمه يكاد كلّه يكون منصبا على الرجلين جاء حوضه واسعا وضحلا وكذلك الصدر، كما تباعدت الأضلاع وقصر العمود الفقري وأصبح وضع الرأس مركبا عليه بشكل شبه متوازن والوجه يميل إلى التسطيح والجمجمة إلى التدوير، مما يقرب شكل السعدان من الإنسان، على خلاف وجه القرد بخيشومه الطويل ورأسه المطأطأ الذي يتدلى إلى أسفل. إلا أن قدم السعدان قابضة ويستطيع أن يمسك الأغصان بقدميه الاثنتين وأحد يديه بينما يمد يده الأخرى لتناول الطعام المتدلي من الشجرة. وأمعاء السعدان وأحشاؤه مربوطة إلى جدار البطن بشكل يضمن عدم تراكبها وتضاغطها في حالة الوقوف.



لا تستطيع القردة تحريك يديها إلاّ إلى الخلف والأمام، كما تحرك رجليها. أمّا السعادين فإنها تستطيع تحريك يديها في مختلف الاتجاهات بما يتناسب مع حركتها في التأرجح والتشعبط بالأغصان.

وتختلف أسنان القردة عن أسنان السعادين تبعا لاختلاف طريقتها في الغذاء وأهم هذه الفروق أن أضراس القرد لها أربع نتوءات، أو ما يُسمّى نمط Y4، بينما أضراس السعدان، وكذلك الإنسان، لها خمسة نتوءات، أو ما يُسمّى نمط Y5. كما اختفى الذيل من السعادين والإنسان ولم يبق إلا العصعص. ودماغ السعدان أكبر من دماغ القرد لكنه أصغر بكثير من دماغ الإنسان، وإن كان يشبهه كثيراً في التركيب والتنظيم. كل ذلك يؤثر على حجم الجمجمة والطريقة التي تتراكب بها أجزاؤها العظمية.



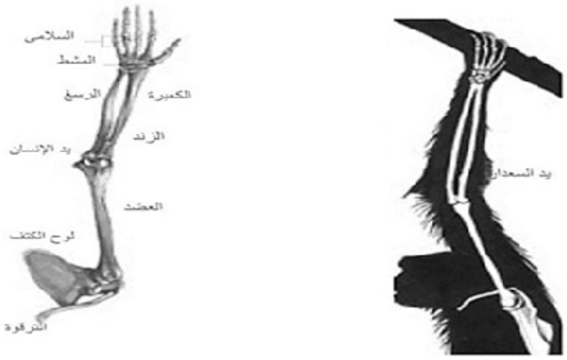
<u>الشكل على اليمين: ضرس القرد **4Y**، الشكل على اليسار: ضرس الانسان والسعدان **Y5**.</u>

وبينما نجد فروقا تشريحية وبنيوية واضحة بين هيكل القرد وهيكل الإنسان فإن السعدان قريب الشبه من الإنسان، فهو أقرب إلى الإنسان منه إلى القرد، لا سيما في منطقة الجذع من الحوض إلى العنق حيث لا نكاد نميز أحدهما عن الآخر، بما في ذلك لوح الكتف والترقوة والمرفق والرسغ والساعد، فنجد مثلاً أن عظم الزند ulna عظم الساعد المقابل للإبهام وعظم الكعبرة radius عظم الساعد الأقرب للإبهام منفصلان يُمكن أن يلتف أحدهما على الآخر، وهذان العظمان يكونان عادة ملتحمان في الحيوانات التي تدب على أربع. يمتلك السعدان والإنسان ذراعان طويلان نسبيًا، وجذع قصير trunk والمنطقة القطنية في أسفل الظهر قصيرة، والصدر عريض وضحل، ولوح الكتف يقع إلى الخلف بدل الجانبين، ونواحي تشريحية أخرى لها علاقة بالتكيف مع حياة الأشجار التي تتطلب رفع الذراعين وحرية حركتهما في كل الاتجاهات ومدهما وثنيهما بما يتناسب مع التشبث بالأغصان وما يتطلبه ذلك من تحمل الذراعين للإجهاد الناتج من شد الجسم عليهما أثناء التأرجح. والسعادين عموماً تكون يديها أطول من رجليها وتقترب بنيتهما التشريحية جدا من يد الإنسان ورجله ويستطيع الواحد منها أن يتشبث بيده ويدير جسمه المتدلي دورة كاملة في أي اتجاه يريد. والسعادين أقرب من القردة إلى الإنسان وتشترك معه في تركيبة الدم وفي الأمراض الفيروسية والطفيليات وأشياء أخرى بما في ذلك شكل الأسنان وحجم الدماغ وتركيبه المعقد، لا سيما لحاء الدماغ cortex الذي يحتوي على مناطق الذاكرة والترابط association وصغار السعادين مثل صغار الآدميين تمتد فترة اعتمادها على الأم لمدة طويلة. والدماغ المعقد واعتماد الصغير على أمه لفترة طويلة يعني أن الكثير من أنماط السلوك غير موروثة بل مكتسبة عن طريق التعلم، مما يمنح السعدان مرونة أكثر وقدرة أكبر على التكيف.



منظر علوي للقفص الصدري وزنار الكتف عند القرد يمينًا والانسان يسارًا

وللتعرف على خصائص الرئيسيات التشريحية التي تميز مختلف أصنافها عن بعضها البعض وعلى التغيرات التي طرأت على بنية الجسم والأعضاء لديها منذ نشأتها الأولى وخلال مراحل تطورها اللاحقة لابد من الاستعانة بعلم التشريح المقارن والأحافير. إلا أنّه ليس من السهل العثور على أحافير للرئيسيات الأولى وأسلافها من الثدييات البدائية لأسباب منها أن هذه الحيوانات تعيش في المناطق الاستوائية التي لا تساعد على تكون الأحافير وحفظ الهياكل العظمية بل تتلفها الرطوبة والحرارة بسرعة.



<u>تتشابه بنية ذراع الإنسان مع بنية ذراع سعادين الغابة التي تنتقل عن طريق التأرجح والتشعبط والتدلي من الاغصان مما يتطلب منها رفع الذراعين وحرية حركتيهما في كل الاتجاهات وقابليتهما للثني والتدوير ومعاقبة الواحد علي الاخر، وهذا يتطلب مرونة الترقوة ولدانة الرسغ والمرفق، كما نجد أن عظم الساعد والكعبرة منفصلان يمكن ان يلتف احدهما علي الاخر بينما هما ملتحمان في الحيوانات التي تدب علي اربع.</u>

كما أن الرئيسيات حيوانات ذكية ورشيقة تحاول دائماً أن تتجنب الوقوع في الأنهار وبرك القار وغيرها من الأماكن التي تساعد على التحفر، أضف إلى ذلك أنها تعيش في فروع الأشجار بعيدة عن أماكن التحفر. ومما يزيد في صعوبة العثور على أحافير لأسلاف الرئيسيات أنها كانت حيوانات صغيرة انقرضت منذ ملايين السنين. لكنّ بالرغم من ذلك فإنه يوجد كمية لا بأس بها من الأحافير، لا سيما الفكين والأسنان، التي تمكننا من استخلاص بعض النتائج عن حياة تلك الأسلاف البدائية.



يستطيع السعدان الانتصاب والمشي على رجليه أو يتحرك بين الأشجار عن طريق التشعبط باليدين ويمكنه أن يمسك الأغصان بقدميه القابضتين وأحد يديه بينما يمد يده الأخرى لتناول الطعام المتدلي من الأشجار.

أحافير الباليوسين والأيوسين

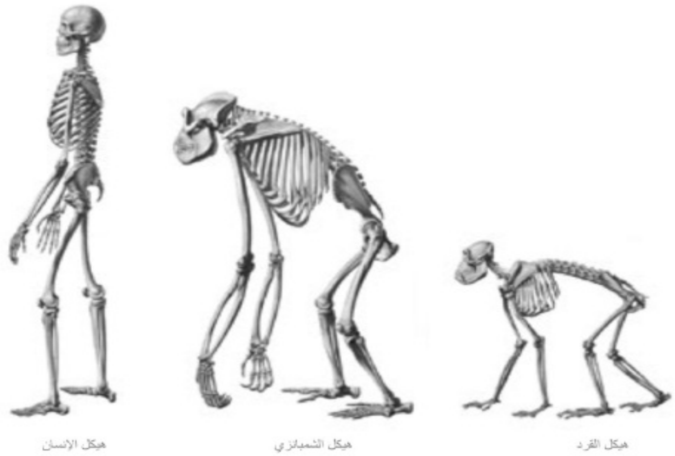
عثر العلماء على بعض الأحافير التي تمثّل المراحل الأولى من نشوء الرئيسيات، أمّا المراحل التالية فيندر العثور على أحافير لها. لكنّ بالرغم من توفر الأحافير التي تمثّل مرحلة نشوء الرئيسيات فإنه يصعب الربط بينها وبين أنواع الرئيسيات المعاصرة. فالكثير منها يبدو أنّه يمثل أصنافا انقرضت تماماً لا تقع في خط التطور الذي يقود مباشرة إلى الرئيسيات المعاصرة. لكنّها لا تزال مهمة لمن يريد دراسة نشوء الرئيسيات وتطورها لأنها أحافير كاملة إلى حد ما ولأنها واسعة الانتشار. فقد تم العثور على ستين صنفا من هذه الأحافير تضمها ثمان طوائف موزعة على المناطق الشمالية في آسيا وأوروبا وأمريكا. كما أن هذه الأحافير تلقي بعض الضوء على المراحل الأولى من تطور الرئيسيات وطرق تكيفها مع حياتها الجديدة في الأشجار وما صاحب ذلك من تغيرات في بنية الأعضاء ووظيفتها، فهي تعتبر مرحلة انتقالية من آكلات الحشرات إلى الرئيسيات. وتدل الأحافير على أن الرئيسيات البدائية المنقرضة كانت أسنانها الأمامية طويلة ومائلة إلى الأمام كأسنان القوارض والقواضم. ومن المرجح أن هذه الأصناف تمثّل المحاولات الأولى غير الناجحة التي مرّت بها الرئيسيات البدائية في طريقها إلى التكيف مع الحياة على الأشجار. وقدْ انقرضت هذه الأصناف البدائية ولم تصمد أمام منافسة القوارض[54] .

ومن أصناف هذه الرئيسيات البدائية التي انقرضت صنف يُسمّى Plesiadapis وجدت بقايا لهُ في أوروبا وأمريكا الشمالية تعود إلى الباليوسين، أول عصور حقبة الحياة الحديثة، مما يجعله هو الصنف الوحيد من بين الرئيسيات، ما عدا الإنسان، الذي انتشر في العالم القديم والجديد. ويندرج تحت هذا الصنف عدة أنواع تتراوح أحجامها من حجم السنجاب إلى حجم القط. وتتشابه أطرافها وأضراسها في تركيبها وشكلها مع أطراف وأضراس بعض طلائع القردة البدائية المعاصرة مثل الليمور lemur. إلا أن جمجمة هذا الحيوان الصغيرة وخيشومه الطويل وأسنانه الطويلة المائلة إلى الأمام والمفصولة عن الأضراس تجعله أقرب إلى القوارض. ولا يُمكن أن يكون سلفا للقوارض لأنه عاش في وقت متأخر ولكن بعض العلماء لا يستبعد أن أسلاف القوارض شبيهة به. ومن السمات التي تميز هذا الحيوان عن بقية الرئيسيات أن أصابعه تنتهي بمخالب مفرطحة. والرئيسيات لها أظافر بدل المخالب عدا بعض الأصناف البدائية التي تنتهي بعض أصابعها بأظافر والبعض الآخر بمخالب. ولا يشترك مع Plesiadapis في هذه الصفة إلا العلس الشجري tree shrew من طلائع القردة الذي تنتهي جميع أصابعه بمخالب إلا أن هذه المخالب مستدقة وليست كمخالب Plesiadapis المفرطحة. وبالرغم من قدم هذا الصنف وسعة انتشاره إلا أن البعض يستبعد كونه سلفا للرئيسيات لأنه متخصص للعيش في ظروف بيئية محددة لمّ تعد موجودة فانقرض. ومع ذلك فإن المختصين يولونه قدراً من الأهمية ويعرفون عنه الشيء الكثير نظراً لتوفر الحفريات العائدة إليه ومعظمها تكاد تكون مكتملة ولأن هيكله يشبه في بنيته إلى حد كبير هيكل الثدييات البدائية التي تحدرت منها الرئيسيات.

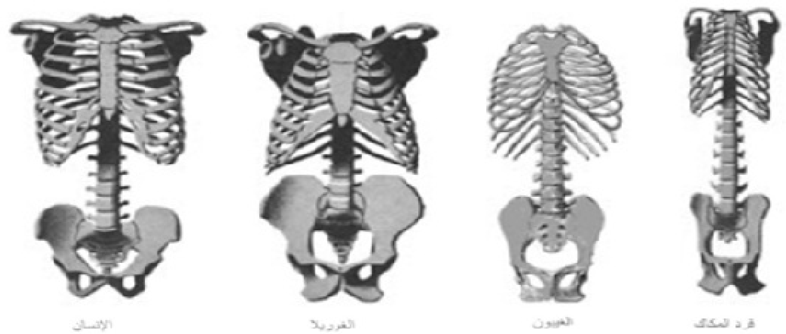
وعثر الحفريون في أمريكا الشمالية على بقايا حفرية تعود إلى منتصف عصر الأيوسين، ثاني عصور حقبة الحياة الحديثة، ومن أهمها Notharctus وSmilodectes التي تشبه الليمور. ويبدو من هذه الأحافير أن الرئيسيات أحرزت تقدما ملموسا في فترة وجيزة ومنذ 50 مليون سنة. فمقارنة Plesiadapis بدماغه الصغير وخيشومه الطويل وعيناه المركبتان على جانبي رأسه تبدو الرئيسيات التالية كما تمثلها أحافير Northarctus وSmilodectes متقدمة عليه فدماغها أكبر وخيشومها أقصر

وبدأت العينان تقترب من بعضهما وتتجه ببصرهما إلى الأمام، كما أصبحت الأطراف الخلفية تميل نحو الطول.
كل ذلك يجعلها قريبة الشبه بطلائع القردة المعاصرة مثل الليمور. لكنّ لا يبدو أن أيا من هذين الصنفين كان سلفا لليمور أو أيا من طلائع القردة المعاصرة[55].
وعثر الحفريون في أوروبا على أحافير أخرى تعود أيضاً إلى عصر الأيوسين أهمها Protoadapis وAdapis ولكن ما تم العثور عليه حتّى الآن قليل جدا ولا يسمح بإبداء رأي قاطع حول صلة هذه الأحافير بطلائع القردة المعاصرة إلا أنّه من المحتمل أن الليمور انحدر منها. كما تم العثور في فرنسا على بقايا الصنف Necrolemur الذي يبدو من بقاياه أنّه كان قد نجح في التكيف التام مع حياة الأشجار بما يتطلبه ذلك من تعديلات هيكلية وهو يشبه إلى حد كبير بعض طلائع القردة المتطورة مثل التارسير tarsier ولكن يستبعد أن يكون سلفا لها[56].
ومن المؤكد أن الرئيسيات تطورت تطورا ملحوظة في عصر الأيوسين وأصبح الفرق واضحاً بينها وبين القوارض وأسلافها من الثدييات البدائية التي تعيش على الحشرات، إلا أنّه لا يُمكن الجزم بأن أيا من الأحافير التي عثر عليها في أوروبا وأمريكا من تلك الفترة تمثّل سلفا للرئيسيات العليا. ولم يعثر الحفريون حتّى الآن على أحافير من أفريقيا أو آسيا تعود إلى عصر الأيوسين مدته 22 مليون سنة والتي يُمكن أن تلقي أي ضوء على المراحل الأولى من نشوء الرئيسيات العليا وانفصالها عن طلائع القردة التي يرجح العلماء أنّه حدث في أفريقيا. ومن المؤكد أن أصناف عديدة من الرئيسيات ظهرت في العالم القديم في تلك الفترة بعضها انقرض وبعضها انحدرت منه طلائع القردة المعاصرة. ولكن لمّ يعثر حتّى الآن على أحافير لهذه الأصناف[57].
وفي بورما Burma عثر العلماء على بقايا حفرية تعود إلى آواخر عصر الأيوسين وهي الأحافير الوحيدة التي عثر عليها في آسيا من ذلك العصر ومن هذه البقايا الحفرية جزء من فك أسفل به ثلاثة ضواحك وطاحن واحد، أطلق عليه اسم Amphipithecus. ولأن هذا الحيوان لهُ ثلاثة ضواحك فهو أقرب إلى طلائع القردة وقردة العالم الجديد منه إلى الرئيسيات العليا التي لها ضاحكان فقط، إلا أن فكه متطور بعض الشيء وأضراسه تشبه أضراس oligopithecus الذي عثر عليه في مصر من عصر الأوليجوسين، ثالث عصور حقبة الحياة الحديثة[58].
ويمكن سد الفجوات الناجمة عن ندرة الحفريات باللجوء إلى دراسة الأصناف البدائية المعاصرة، إذ تتميز الرئيسيات على بقية الثدييات في أنها تضم عدة طوائف وأصناف على درجات مختلفة من الرقي تتدرج من الأدنى إلى الأعلى. فلا تزال هناك أصناف معاصرة من الرئيسيات وهي طلائع القردة تحتفظ بسمات بدائية جدا ورثتها دون أدنى تغيير من الأسلاف المنقرضة التي انحدرت منها الرئيسيات، ويؤيد ذلك ما عثر عليه من أحافير لتلك الأسلاف البدائية التي تؤكد على التشابه بينها وبين طلائع القردة مما يجعلها تمثّل مرحلة انتقالية من الثدييات الصغيرة التي تدب على أربع وتتغذى على الحشرات إلى القردة التي تعيش على الأشجار. والقردة بدورها تمثّل مرحلة انتقالية تسبق مرحلة السعادين والنسانيس. لذلك فإنه بالرغم من ندرة الأحافير نستطيع أن نتتبع مراحل تطور الرئيسيات عن طريق دراسة أصنافها المعاصرة، وأن نعرف الكثير عن الأسلاف البدائية المنقرضة التي انحدرت منها الرئيسيات عن طريق دراسة الأصناف الدنيا التي لا تزال تحتفظ بالكثير من السمات التي تميزت بها الأسلاف البدائية المنقرضة. ولابد من التأكيد هنا على أن هذا لا يعني أن الرئيسيات العليا انحدرت مباشرة من الأصناف الدنيا المعاصرة أو أن السعادين انحدرت من القردة

وأن الإنسان سليل مباشر للسعادين. فأصناف الرئيسيات على اختلافها وتفاوتها أشبه ما تكون بالأغصان والأفانين التي تفرعت من أرومة واحدة. والبعض منها احتفظ بالكثير من السمات البدائية بينما حقق البعض الآخر أعلى مراتب الرقي والتطور.



(1)هيكل القرد – (2)هيكل الشمبانزي - **(3)هيكل الإنسان**



<u>الهيكل الجذعي لكل من قرد المكاك والغيبون والغوريلا والانسان يوضح شكل الحوض وعدد الأضلاع والفقرات.</u>

<u>لاحظ أن عدد الفقرات القطنية عند الإنسان يتساوى مع عدد الفقرات القطنية عند الغيبون، والغيبون من أبرع السعادين في النط والقفز و التشبث بالاغصان، وهذا قد يشير إلي أن الأسلاف التي انحدر منها الانسان كانت حيوانات تعيش في الغابة وتتبع نفس أسلوب الغيبون في التنقل بين الاشجار.</u>

أحافير الأوليجوسين

كانت طلائع القردة منتشرة بكثرة في أنحاء العالم منذ ما يزيد على 60 مليون سنة، أي في بداية تطور الرئيسيات عن الثدييات الصغيرة التي تتغذى على الحشرات. ولكن بعد أن ظهرت الرئيسيات العليا مثل القردة والسعادين نافست طلائع القردة على المكان والغذاء فانحسرت أمام مزاحمتها وانقرضت بعض أنواعها، وما تبقى منها إما انحصر وجوده في أماكن نائية معزولة مثل جزيرة مدغشقر أو غير من أسلوب حياته فصار يختفي في النهار وينشط في الليل تجنبا للمنافسة وهربا من السباع[59].

وكانت الرئيسيات قد أمضت مع نهاية عصر الأيوسين ما لا يقل عن 30 مليون سنة وهي تتوزع وتتفرع إلى أصناف وأنواع ولكن لا يعرف العلماء عن هذه الفترة إلا الشيء القليل وإن كان من المؤكد أن أصنافا بدائية كانت قد ظهرت وتطورت آنذاك ومنها انحدرت طلائع القردة.

وفي بداية عصر الأوليجوسين Oligocene، الذي يتلو عصر الأيوسين، يعثر العلماء فجأة على كميات كبيرة من الأحافير لأصناف متعددة من الرئيسيات العليا، ولا يُمكن أن تنشأ هذه الأصناف فجأة، بمفهوم العصور الجيولوجية، فلابد أن لها بدايات وأسلاف لمّ عثر عليها حتّى الآن وهذا يعني أن الرئيسيات قد بدأتْ تشق طريقها نحو التنوع والتفرع منذ نهاية عصر الأيوسين. ولابد أن تكون هناك رئيسيات بدائية تشبه طلائع القردة مثل الليمور والتارسير ظهرت في العالم القديم بعضها انقرض والبعض الآخر تطورت عنه طلائع القردة[60].

ولا يعرف العلماء الشيء الكثير عن التوزيع الجغرافي لتلك الرئيسيات الأولى التي ظهرت في بداية عصر الأوليجوسين حيث لمّ يعثروا لها على أحافير إلا في موقع واحد هو صحراء الفيوم التي تقع جنوب غرب القاهرة حوالي 100 كيلا جنوب البحر الأبيض المتوسط. كان شاطئ البحر الأبيض المتوسط في عصر الأيوسين يمتد حتّى هذه المنطقة التي كانت تشقها الأنهار لتصب في البحر وكانت صحراء اليوم غابات كثيفة في الأمس. في وسط هذه الصحراء القاحلة الآن بمحاذاة سلسلة جبال القطراني التي تغطيها الحمم البركانية تمتد من الجنوب الغربي إلى الشمال الشرقي طبقات رسوبية من الحجر الرملي الغنية بالأحافير ترسبت منذ عصر الأوليجوسين. وبدأ التنقيب في صحراء الفيوم منذ بداية القرن العشرين ثمّ نشطت مع بداية الستينات من القرن العشرين تحت قيادة إلون سمنز Elwyn Simons من متحف Museum Peabody التابع لجامعة ييل Yale University. وعثرت بعثة جامعة ييل هناك على ما لا يقل عن مئة عينة من الأحافير تمثّل، بالإضافة إلى ما تم نبشه من قبل، عدداً من أصناف الرئيسيات المنقرضة.

ومن ضمن أحافير الفيوم التي تم العثور عليها والتي تعود إلى عصر الأوليجوسين ويتراوح عمرها من 30 إلى 40 مليون سنة فك سفلي بكامل الأسنان لكائن صغير بحجم السنجاب وشبيه بالقرد اسمه Parapithecus قرد pithecus + ما قبل Para. ويري وأفرد گلارك Wilfrid le Gros Clark أن هذا الحيوان البدائي لا تظهر عليه خصائص معينة تحدد كونه سلفا للسعادين فقط أو للقردة فقط بل يبدو أن سماته العمومية، بما في ذلك أسنانه وفكه التي تشبه فك طلائع القردة وأسنانها، تخوله لأن يكون سلفا لكلا الطائفتين، ويبدو أنّه يمثل مرحلة انتقالية من طلائع القردة إلى الرئيسيات العليا.

ومن الأحافير الأخرى التي عثر عليها المنقبون في صحراء الفيوم سنة 1961 قطعة من فك أسفل اتخذ اسم oligopithecus قرد pithecus + صغير Oligo وهو الجنس الذي يحتمل أن قردة العالم

القديم Cercopithecoids انحدرت منه، فهو أقدم جنس عثر عليه لهُ 32 سنة، كما في بقية القردة، وأضراسه لها أربع نتوءات cusps مثل أضراس قردة العالم القديم، ويقدر عمره بأكثر من 30 مليون سنة[61] .

ومن الأحافير التي عثر عليها المنقبون في صحراء الفيوم والتي تعود إلى عصر الأوليجوسين فكين كاملين وأسنان لصنف أطلق عليه اسم Propliopithecus haeckeli ما قبل Pro، واتخذ هذا الإسم لأن العلماء ظنوه سلفا لصنف pliopithecus قرد pithecus + مزيد من plio الذي سنتحدث عنه بعد قليل. وطواحن Propliopithecus haeckei تحتوي على خمسة نتوءات كالسعادين والإنسان، بينما تحتوي طواحن القردة على أربعة نتوءات فقط. وفي البداية فكر العلماء أن Propliopithecus سلفا للجيبون gibbon ولكن اتضح فيما بعد أنّه ظهر قبل افتراق البشريات عن السعادين والنسانيس وقبل أن تفترق هذه إلى أصناف وأنواع مختلفة، فهو كما يبدو سلفا لطائفة ال Hominoids عموماً والتي تشير هذه الحفرية إلى أنها انفصلت عن طائفة القردة Cercopithecoids من بداية عصر الأوليجوسين أو حتّى قبل ذلك.

وهناك اكتشاف آخر من نفس المكان والزمان يتراوح عمره من 28 إلى 30 مليون سنة هو Aegyptopithecus zeuxis نابه كبير وأسنانه وفكيه بدائية في بعض سماتها لكنّها قريبة الشبه من القردة، كما أن خيشومه بارز وجمجمته صغيره مما استدعى وجود عرف عظمي على أم رأسه لتثبيت عضلات المضغ، لأنه إذًا كان الدماغ صغيرة وعضلات المضغ كبيرة يتكون عرف عظمي على قمة الرأس لتثبيت عضلات المضغ. وكان يعيش في الأشجار وله ذيل ويدب على أربع لكنه لا يستطيع التشبث والنط. ويبدو أنّه من الأسلاف البدائية لطائفة Pongids التي تشمل الغوريلا والشمبانزي والأرنغتان orangutan، وقدْ يكون انحدر من Propliopithecus. وهذا هو أقدم أسلاف السعادين ويدل على انفصالها عن بقية الرئيسيات منذ ما لا يقل عن 30 مليون سنة. وبوجه عام فإن أحافير الفيوم بتنوعها وغزارتها تلقي بعض الضوء على تاريخ الرئيسيات وتدل على أن القردة انفصلت عن بقية الرئيسيات العليا منذ أمد طويل يزيد على 30 مليون سنة. بل إنه منذ ذلك الزمن السحيق افترقت أسلاف السعادين والنسانيس عن أسلاف الإنسان وبدأ كل منها مسيرة مستقلة في تطوره واكتسب صفاته المميزة[62] .

أحافير المايوسين والبلايوسين

وفي أوروبا لمّ يعثر العلماء على أحافير تمثّل الرئيسيات في عصر الأوليجوسين الذي استمر قرابة 15 مليون سنة. وتعود أحافير الرئيسيات للظهور في أوروبا مع بداية عصر المايوسين Miocene الذي بدأ منذ حوالي 20 مليون سنة. فعثر المنقبون في أوروبا وأفريقيا على أحافير تعود إلى المايوسين والبلايوسين أعطوها اسم Limnopithecus وأخرى أسموها Pliopithecus ويعتقد أن الأول أقدم من الثاني وسلفا لهُ. ولتشابه هذين الصنفين ضمهما العلماء في طائفة واحدة أسموها Pliopithecinae. وجه هذا الحيوان مسطح كالسعادين والنسانيس، والطواحن لها خمسة نتوءات. ويبدو أن قامته كانت تميل إلى الانتصاب ويديه لهما القدرة على التأرجح والتعلق بالأغصان، ويشبه الغيبون في أسنانه وفكيه وجمجمته. ويعتقد العلماء أنّه سلفا للجيبون إلا أنّه يختلف عنه في أن ذراعيه ورجليه متساويتان في الطول ويديه غير معقوفتين مما يدل على أنّه كان يمشي على أربع بخلاف الغيبون الذي تزيد ذراعيه على رجليه في الطول ويداه معقوفتان لتتناسب مع طريقته في الحركة والتنقل، فهو يعتمد في ذلك على التأرجح والتشبث والوثب بين الأغصان. ولكن بعض العلماء يعتقد بأن هذه خصائص اكتسبها الغيبون فيما بعد. وتدل هذه الأحافير أن مناطق الغيبون كانت واسعة في العصور الماضية إلا أنها تقلصت فيما بعد نتيجة لتقلص الغابات ومزاحمة السعادين لها. وأحافير Pliopithecines تشير إلى أن سلف الغيبون كان يمشي على أربع ويعيش على الأشجار وانفصل عن بقية السعادين في عصر الأوليجوسين. وابتداء من Pliopithecine يتحقق لدى العلماء انفصال السعادين والنسانيس عن القردة فليس هنالك شك في كون هذا الحيوان نسناسا ولكن قد يكون هناك خلاف حول أي الأصناف يمكننا ضم هذا النسناس إليه. ومن عصر البلايوسين Pliocene عثر العلماء في جنوب أوروبا على بقايا الصنف منقرض أسموه Mesopithecus يبدو أنّه سلفا لصنف Colobinae من قردة العالم القديم وهو صنف يعيش في الغابات ويتغذى على الأوراق[63]. ومن الأصناف التي انحرفت عن خط السعادين والبشريات الرئيسي وآلت إلى الانقراض Oreopithecus bambolii (جبل = Orio) الذي وجدت بقاياه في إيطاليا وشرق أفريقيا ويعود إلى أواخر عصر المايوسين وبداية عصر البلايوسين. وبعض أفراد هذا الصنف يصل وزنها إلى 80 رطلاً وطولها أربعة أقدام وليس لها ذيل. واعتقد العلماء في البداية أنّه سلفا للإنسان لأن وجهه كان قصيرًا ومسطحًا ليس لهُ خيشوم وله ذقن تحت الحنك. كما أن دماغه بحجم دماغ الشمبانزي وجمجمته تميل نحو الاستدارة وأسنانه صغيرة وأنيابه غير بارزة إلا أن لهُ عرف عظمي على رأسه. أمّا حوضه فهو عريض وضحل وعظام الفخذ عريضة إلى حد ما مما يوهم بأنه كان منتصب القامة وينتقل على قدميه، علماً بأن ذراعيه أطول من رجليه مما يتناسب مع التشبث بالأغصان كما يفعل الأورانغوتان.

ويرجح العلماء أن حجم أسنانه الصغير لا يقوم دليلاً على أنّه جنس متقدم بقدر ما كان شكلاً من أشكال التكيف الذي تتطلبه نوعية الغذاء المتوفر لهُ في البيئة التي كان يعيش فيها، حيث اتضح بعد دراسة دقيقة أن أسنانه بدائية في شكلها وأضراسه تشبه أضراس، Apidium وهو صنف بدائي يحمّل اسم الثور المقدس Apis عندَ قدماء المصريين عثر عليه في صحراء الفيوم ويعود إلى عصر الأوليجوسين، أي قبل Oreopithecus بأكثر من عشرين مليون سنة. هذا التشابه بين الصنفين جعل العلماء يعتقدون بأن هناك علاقة بينهما، إلا أنهما مختلفان بعض الشيء حيث أن Apidium يفتقد اثنان من القواطع لدى Oreopithecus[64] ولا يُمكن الجزم ما إذَا كان Oreopithecus يتحرك

عن طريق التأرجح على الأغصان أو الدبيب على أربع، فيداه طويلتان ومعقوفتان مما يتناسب مع التشبث، كما أن ذراعيه أطول من رجليه مما يتناسب مع التأرجح [65]. ومن الأصناف التي شذت أيضاً عن خط السعادين الرئيسي وآلت للانقراض Gigantopithecus، الذي يتضح من اسمه أنّه كان كبيرًا يفوق في حجمه الغوريلا ويضم نوعان أحدهما وجد في جبال الهملايا في الهند ويعود إلى منتصف عصر البلايوسين وهوG. bilaspurensis الذي ربما انحدر منه الصنف الآخر التي وجد في الصين G. blacki ويعود إلى بداية عصر البلايستوسين، آخر عصور الحقبة الحديثة. وبالرغم من حجمه الكبير فإن قواطع هذا الحيوان كانت صغيرة تشبه أسنان البشريات وأنيابه غير بارزة إلا أن أضراسه كبيرة. ويظهر أن حجمه الكبير اضطره إلى قضاء معظم وقته على الأرض فلا يتسلق الأشجار إلا نادرًا. وتدل بقايا الحيوانات والنباتات التي وجدت معه أنّه كان يعيش في مناطق السفانا المفتوحة. ويرى بعض العلماء أن هذا السعدان الضخم متفرع من Dryopithecus indicus الذي وجدت بقاياه في الهند وتعود إلى نهاية عصر المايوسين وبداية عصر البلايوسين [66].

وأول صنف منقرض يؤهله العلماء لأن يكون السلف الذي انحدرت منه أصناف السعادين هو صنف Dryopithecinae. وقدْ عثر المنقبون على كميات كبيرة من بقايا هذا الصنف بأنواعه المختلفة وفي مناطق تمتد من أوروبا إلى أفريقيا حتّى الصين، وهي أنواع موغلة في القدم تعود إلى عصر المايوسين وعصر البلايوسين، وتحظى باهتمام علماء الأحافير لقدمها ولأنهم يرشحونها لأن تكون سلفا للسعادين، وربما الإنسان. فهي حيوانات غير متخصصة في البنية والهيكل العظمي وتشترك مع السعادين والإنسان في عدة خصائص أهمها نمط الطواحن Y5 الذي ظلت تتوارثه أصناف Hominoidea منذ ما لا يقل عن 25 مليون سنة [67].

وأول نوع عثر عليه من هذا الصنف هو Dryopithecus fontani في فرنسا عام 1856 في طبقات تعود إلى وسط عصر المايوسين. وهذا من الأحافير التي اطلع عليها تشارلز دارون وذكره في كتاباته.

وكان ج. ي. بلغرم G. E. Pilgrim قد عثر في سنة 1910 في تلال سوالك Siwalik شمال غرب الهند على بقايا حفرية سماها Sivapithecus sivalensis كلمة Siva اسم معبود هندي. كما أن جامعتي ييل Yale وكامبردج Cambridge كانتا قد أرسلتا في عام 1930 بعثة علمية يرأسها ج. إدوارد لوس G. Edward Lewis إلى شمال غرب الهند بغرض التنقيب عن الأحافير. وعثرت هذه البعثة على كمية من الأحافير ومن ضمنها بقايا Sivapithecus المذكور سموها Sivapithecus. indicus [68]

وفي سنة 1930 عثر لوس ليكي Louis s. B. Leakey وزوجته ماري Mary في جزيرة روسنكا Rusinga في بحيرة فيكتوريا في شرق أفريقيا على بقايا الصنف من الرئيسيات أسموه Proconsul يعود تاريخه إلى عصر المايوسين، أي ما يقارب عشرين مليون سنة. وعثر العلماء بعد ذلك على الكثير من بقايا هذا الصنف في مناطق متباعدة تتراوح في أحجامها من الغيبون الصغير إلى الغوريلا الكبير. وحينما حلل العلماء خصائص Proconsul وجدوها مزيجا من صفات القردة وصفات السعادين. فهو قريب الشبه بالقرد في اليدين والجمجمة والدماغ ولكنه يشبه السعدان في الوجه والفكين والأسنان والقدمين. ويحتمل أن Proconsul انحدر من Aegyptopithecus الذي يعود إلى عصر الأوليجوسين إلا أنّه متقدم عليه بعض الشيء فهو أكبر حجماً ودماغًا، وأقرب منه إلى السعادين المعاصرة في بنية الهيكل العظمي وشكله. ويختلف Proconsul عن Aegyptopithecus في أن أسنانه وعضلات المضغ الصغيرة والدماغ الكبير نتج عنها ميل الجمجمة إلى التدوير. إلا أن الإثنين

بوجه عام يتشابهان في الهيكل العظمي ويظهر أنهما كانا يراوحان في طريقة التنقل بين تسلق الأشجار والدبيب على الأرض [69].

كانت أحافير عصر المايوسين وعصر البلايوسين حتّى سنة 1960 مبعثرة وموزعة على ما لا يقل عن خمسين نوعاً يضمها عشرون صنفا مما أحدث الانطباع بأن هناك أصنافا عديدة من السعادين وجدت بأعداد ضخمة في تلك الفترة. ولكن بعد فحص هذه الأصناف والأنواع فحصا دقيقا قرر إلون سمنز Elwyn Simons من جامعة ييل Yale وديفد بلبيم David Pilbeam من جامعة أكسفورد Oxford ضم جميع هذه الأحافير في أربعة أصناف فقط هي Oreopithecus وGigantopithecus وDryopithecus وRamapithecus. والكثير من العلماء في الوقت الحاضر يوافقون سينز وبلبيم على هذا التقسيم [70].

وفي عام 1965 أجرى سيمنز وبلبيم فحصًا دقيقًا على جميع البقايا الحفرية التي اعتاد العلماء إدراجها ضمن Proconsul وSivapithecus بأنواعها المختلفة ووجدا أنها كلها قريبة الشبه بصنف Dryopithecinae وأن الاختلافات الطفيفة الموجودة بين هذه الكائنات لا تخول فصلها إلى أصناف مستقلة لأنها لا تتعدى حدود الخلافات القائمة بين أنواع الصنف الواحد [71].

لذلك قررا أن يضما جميع هذه البقايا الحفرية إلى صنف Dryopithecinae على أن يضم هذا الصنف جميع أنواع السعادين المنقرضة موزعة على ستة أنواع هي:

1. Dryopithecus fontani.
2. Dryopithecus (Sivapithecus) sivaleusis.
3. Dryopithecus (Sivapithecus) indicus.
4. Dryopithecus (Proconsul) nyanzae.
5. Dryopithecus (Proconsul) major.
6. Dryopithecus (Proconsul) africanus.

ولا يعرف العلماء الكثير عن الأنواع الثلاثة الأولى إلا أنهم يرجحون أن أحدها قد يكون سلفا للأرنغتان [72].

أمّا النوعان الرابع D. nyanzae والخامس D. Major فيبدو أنهما قريباً الشبه ببعضهما البعض ولكن العلماء لا يعرفون الكثير عن D. nyanzae فقد انقرض دون أن يترك أثراً واضحاً.

ويحتمل أن D. major هو سلف الغوريلا، لأن الإثنين متشابهان في الحجم وشكل الأسنان والهيكل العظمي وفي وجود فرق واضح في الحجم بين الذكر والأنثى، فالذكر أكبر حجماً وأكبر نابا حيث تؤول إليه مهمة الدفاع عن الجماعة. وتشير البقايا الحفرية إلى أن D. major كان أقدر من الغوريلا على تسلق الأشجار وأنه كان متجها نحو أكل النباتات والعيش على الأرض، وربما اعتاد المشي على البراجم.

أمّا بقايا D. africanus التي تعود إلى عصر المايوسين فقد وجدت في أماكن مختلفة مما يشير إلى أن هذا الحيوان كان يستطيع التكيف والعيش تحت ظروف متباينة. ويظهر أيضاً أنّه لمّ يكن بعد متخصصا ليعيش حياة شجرية خالصة ولكنه كان يدب على الأرض كالقردة كما كان يستطيع تسلق

الأشجار كالسعادين.
نستدل على ذلك من فحص العقب calcaneus والكاحل talus اللذين يجعلان D. africanus قريب الشبه بالقردة. كما أنّه قريب الشبه بالقردة في أن عظم الفخذ femur كان نحيلًا. أمّا ذراعه فهو أقصر من ذراع السعدان إلا أنّه كان يميل إلى الطول، مما مكن أحفاده من السعادين فيما بعد على تسلق الأشجار والتأرجح بين الأغصان، وربما كان يستطيع المشي على البراجم. وطواحن D. africanus لها خمسة نتوءات بارزة من طراز Y5 الذي يشترك فيه السعدان والإنسان ولكنه يختلف عن الإنسان ويشبه السعدان في شكل الفكين والحنك الغار، فحنك الإنسان محدودب وفكه منفرج الجانبين كمثل نصف الدائرة. أمّا حنك السعدان فمستو وفكه متوازي الجانبين يشبه حرف U. ويحتمل أن يكون D. africanus سلفا للشمبانزي فحجمه صغير لا يتعدى وزنه 40 رطلاً وجمجمته مدوّرة وعظامها رقيقة وليس لهُ أحجة بارزة ووجهه قصير، وحينما يطبق فكيه تتعاقب أنيابه البارزة. لكنّ في الوقت نفسه نجد أن القواطع أصغر من قواطع الشمبانزي الحديثة التي يمكننا أن نعزو حجمها الكبير إلى أن الشمبانزي تحولت إلى أكل الفواكه[73].
ومن خلال دراسة أحافير عصر الأوليجوسين وعصر المايوسين ومقارنتها بالأصناف المعاصرة يتضح أن أسلاف الرئيسيات العليا Protohominids كانت سعادين صغيرة الحجم من 30 إلى 50 رطلاً بعضها يعيش على الأشجار وبعضها يعيش على الأرض وتتغذى على الفواكه والنباتات. أطرافها الخلفية والأمامية متساوية في الطول مما يتناسب مع المشي على أربع ولكن الجذع قصير نسبيًا ومدعم والصدر عريض وضحل وزنار الكتف مصمم بطريقة تتناسب مع التشبث والتأرجح بين الأغصان، وهناك بعض الدلائل التي تشير إلى أنها كانت تستطيع المشي على البراجم. وبعبارة أخرى، فإن تلك الحيوانات لمّ تكن متخصصة في غذائها وفي طريقة عيشها وحركتها مما أتاح الفرصة أمام ورثتها فيما بعد كي تتنوع وتتفرع إلى أجناس مختلفة. وتجدر الإشارة هنا إلى أن التخصص البنيوي والفسيولوجي والتركيز على خصائص وظيفية وحيوية معينة يربط الجنس بمحيط طبيعي ضيق، ويحد من قدرته على الانتشار والتنوع والتكيف مع الظروف البيئية المتغيرة. وبالعكس من ذلك، إذًا كان الجنس غير متخصص فإن المجال أمامه يصبح مفتوحًا ليتطور في أي اتجاه يضمن بقاءه وتكيفه مع الظروف المستجدة، فينتج عن ذلك التفرع إلى أصناف وأنواع مختلفة. ويحتمل أن هذه الأصناف ظهرت أول ما ظهرت في أفريقيا في عصر الأوليجوسين حينما كان المناخ وشكل الأرض يختلفان عما هما عليه الآن من حيث وفرة الغابات وكثافة الأشجار ومن حيث علاقة اليابسة بالماء. وقبل أن يتغير شكل الأرض تغيرا ملحوظا كانت هذه الأصناف قد هاجرت من أفريقيا إلى مناطق العالم الأخرى. ولا يستبعد أن طلائع البشريات تلك كانت تعيش في مجتمعات مشابهة لمجتمعات الشمبانزي والتي تنقسم فيها الجماعة إلى مجموعات صغيرة من أجل البحث عن الطعام.
وتشير أحافير Dryopithecus إلى أن السعادين انفصلت عن بقية الرئيسيات وبدأت مسيرتها المستقلة منذ نهاية عصر الأوليجوسين ومستهل عصر المايوسين. فانفصلت أجناس الغوريلا والشمبانزي منذ حوالي 15 إلى 20 مليون سنة، بينما انفصل الأُرنغُتان قبل ذلك بمدة طويلة.
ويختلف العلماء في تحديد علاقة Dryopithecus بالبشريات. فبعضهم يرى أن هذا الصنف البدائي غير المتخصص سلفا للسعادين والبشريات ويقع في خط تطور البشريات المباشر، وبذلك يكون لدينا سجل حفري لتطور البشريات التدريجي عبر الزمن من Dryopithecus إلى Ramapithecus إلى Australopithecus إلى الإنسان[74].

أمّا بلبيم فلا يرشح أيا من أنواع Dryopithecus التي تم العثور عليها لأن تكون سلفًا للإنسان، وإن كانت بالتأكيد سلفًا للسعادين المعاصرة بأصنافها المختلفة. فبعد الدراسة الدقيقة والشاملة التي أجراها بلبيم مع بيرنز على جميع بقايا Dryopithecus وبعد مقارنتها مع بعضها البعض اتضح لهُ أنها ليست على ذلك القدر من الاختلاف كما تصوّر العلماء في السابق بل هي لا تعدو أن تكون أنواعا مختلفة يضمها صنف واحد، وهو الصنف الذي انحدرت منه السعادين. ولكن بلبيم يعود ليؤكد بأنه فيما لو تم العثور على السلف البدائي للإنسان من عصر المايوسين فإنه لن يكون مختلفًا كثيرًا عن Dryopithecus. بينما يقول سمنز أن Dryopithecus هو المرشح الوحيد حتّى الآن لأن يكون السلف البدائي للإنسان، لأن المنقبين لمّ يعثروا على أي صنف آخر من عصر المايوسين أقرب منه للإنسان[75] .

وأثناء تفحصهما لأحافير Dryopithecus توقف بلبيم و سمنز عندَ نوع يدعى Dryopithecus punjabicus كان الحفريون قد عثروا عليه عام 1910 في البنجاب وهو عبارة عن أجزاء من فك علوي يحتوي على طاحنين وضاحكين وجذر الناب الذي يدل على أن الناب كان صغيرًا. وكان هذا الجنس قد حير العلماء من قبلهما لأنه على الرغم من اسمه لمّ يكن متطابقا مع بقايا Dryopithecus واتضح لهما، كما سنري، أن هذا الفك ينتمي إلى صنف أخر. ومن ضمن الأحافير التي عثر عليها إدوارد لوس Edward Lewis .G في تلال Siwalik عام 1934 شمال غرب الهند بقايا تعود إلى نهاية عصر المايوسين وبداية عصر البلايوسين وهي عبارة عن الجزء الأيمن من فك علوي وجزء صغير من فك سفلي وجدهما في مكانين متباعدين وردهما إلى صنفين مختلفين فقال إنّ الفك الأسفل يخص صنف Bramapithecus والأعلى Ramapithecus كلمة Rama اسم بطل من أبطال الأساطير الهندية على صورة قرد. وجعل من الفك الأعلى صنفا جديداً هو Ramapithecus brevirostris ويحتوي هذا الفك على طاحنين وضاحكين ومغرز الناب ومغرز القاطع الأوسط وجذر القاطع الجانبي. ولاحظ لوس أن الفك والحنك مقوسان كالإنسان، بخلاف فك القرد الذي يتميز بأنه مستطيل الشكل ومتوازي الجانبين، ويشبه فك الإنسان أيضاً في أن ليس فيه فجوة diastema بين الأنياب والقواطع، وهذه الفجوة توجد في السعادين ذات الأنياب البارزة ويثبت فيها الناب حينما يطبق القرد فمه. وحجم الأضراس قريب من حجم أضراس الشمبانزي، أمّا القواطع والأنياب فتشير المغارز والجذور إلى أنها كانت صغيرة، وهذا أيضاً يجعل Ramapithecus أقرب شبهة بالإنسان منه بالسعادين التي تتميز بأنيابها وقواطعها الكبيرة، والجزء الذي من أسفل الأنف غير بارز ومن هنا يأتي الإسم brevirostris أي الخيشوم القصير. وبناء على ذلك يحتمل أن وجه Ramapithecus قريب من وجه الإنسان، أي قصيرة يميل نحو الاستدارة. وفي رسالته للدكتوراه التي كتبها عام 1937 اقترح لوس أن Ramapithecus قريب الشبه بالإنسان وقدْ يكون السلف الذي انحدر منه Australopithecus.

وفي عام 1961 عثر لوس ليكي بالقرب من Fort Terman في جنوب غرب كينيا على أحد الطواحن السفلى وجزء من فك علوي يحتوي على معظم الأسنان وأطلق على هذه الحفرية اسم Kenyapithecus wickeri وتدل طريقة البوتاسيوم أرغون في التأريخ المطلَق أن عمر هذه الحفرية حوالي 14 مليون سنة، أي نهاية عصر المايوسين أو بداية عصر البلايوسين.

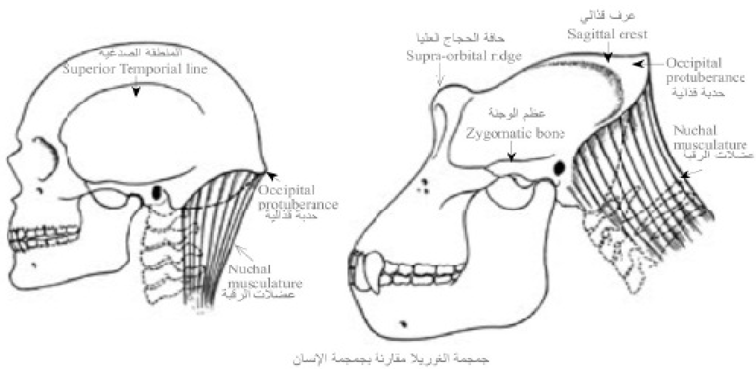
وبفضل الجهود المضنية التي بذلها سمنز وبلبيم في فحص البقايا الحفرية المتناثرة في متاحف العالم ومقارنتها اتضح لهما أن أجزاء الفك العلوي من Ramapithecus تتطابق مع أجزاء الفك العلوي من Kenyapithecus لتكون فكًا علويًا كاملاً. وهذا الفك العلوي يتطابق تطابقا تاما مع الفك السفلي من

كل من Bramapithecus وDryopithecus punjabicus. لذا قرر سمنز وبلبيم أن الفوارق بين هذه الأحافير طفيفة ولا تبرر فصلها في أصناف مختلفة، بل يُمكن أن ترد جميعها إلى صنف Ramapithecus على أن يشمل نوعين هما النوع الأفريقي R. wickeri والنوع الهندي R. punjabicus. وإضافة إلى ما بين هذين النوعين من شبه كبير فإن ما وجد مع Ramapithecus وKenyapithecus من بقايا نباتية وحيوانية متشابهة أيضًا مما يدل على أنهما كانا متعاصرين وينتميان إلى صنف واحد يعود إلى حوالي 14 مليون سنة حسب تأريخ البوتاسيوم أرغون الذي أجري على النوع الأفريقي [76].

طريقة الكائن في مضغ طعامه تبعا للمواد التي يتغذى عليها لها تأثير مباشر على حجم الأسنان وبالتالي على حجم الفكين وعلى تشكيل عظام الوجه والجمجمة بشكل عام بما يساعد على كفاءة عملية المضغ وفعاليتها. فالأسنان تثبت على الفكين الذين يحتاجان إلى عضلات لشدهما وتحريكهما بحيث يتناسب حجم الأسنان مع حجم الفكين وهذه مع حجم العضلات الماضغة masseters. هذه العضلات تتصل أحد نهاياتها بالفكين ونهاياتها الأخرى تحتاج إلى تثبيتها في مواضع أخرى تقع على هامة الرأس وعلى عظام الوجنتين والصدغين. فلو قارنا مثلاً بين جمجمة الإنسان وجمجمة الغوريلا لوجدنا أن قحف الدماغ عندَ الغوريلا صغيراً مقارنة بالإنسان نظراً لحجم دماغه الصغير نسبيا بينما أسنانه أكبر من أسنان الإنسان. لذا يتميز وجه الغوريلا ببروز فكيه الكبيرين، خصوصا الفك الأسفل، بينما يفتقر إلى الجبهة التي يحتاجها الإنسان لاستيعاب دماغه الكبير. وحيث أن جمجمة الغوريلا أصغر من أن توفر مكاناً كافياً لتثبيت عضلات المضغ الكبيرة نشأ لهُ عرف قذالي عظمي sagital crest على أم رأسه لتثبيت هذه العضلات، وهذا ما لا يوجد عندَ الإنسان حيث تكفي عظام قنطرته الوجنية zygomatic arch وعظام الصدغين temporal bones المحيطين بالجمجمة المستديرة والكبيرة نسبيا لتثبيت عضلات المضغ الصغيرة. كما أن الغوريلا، بحكم رأسه المطأطأ، يحتاج إلى رقبة غليظة بعضلات قوية لشد الرأس المتدلي وتحمل ثقله، على عكس الإنسان الذي يثبت رأسه بشكل يكون متوازنا ومتعامدا مع عموده الفقري مما تنتفي معه الحاجة إلى رقبة غليظة.

وحينما نتفحص بقايا Ramapithecus نجد أن القنطرة الوجنية تعلو الطاحن الأول مباشرة مما يدل على أن العضلة الماضغة تبدأ من منطقة متقدمة نوعاً ما مما يزيد في طول ذراعها الرافع وبالتالي يزيد من قوتها. والفك الأسفل سميك وضحل من الخلف لكنه عميق من الأمام ومنطقة الذقن مدعمة من الداخل بواسطة نتوء كبير من الأسفل. كل هذه السمات تشير إلى أن الوجه والفكين تتسم بالقصر والعمق والقوة وأن Ramapithecus كان يمضغ طعامه مضغا جانبيًا قويًا مثل Gigantopithecus من قبله والإنسان من بعده. ويؤيد ذلك أن الطواحن مسطحة وعريضة ومطلية بغطاء سميك من المينا وجذورها مثبته تثبيتًا جيدًا وبوضع رأسي أي أنها ليست بارزة إلى الأمام كما هي الحال بالنسبة للسعادين. كما أن أنياب Ramapithecus صغيرة لا تصطك وتتشابك مع بعضها حينما يطبق فمه فتحول دون المضغ الجانبي كما في السعادين. وبقية الأسنان صغيرة أيضًا ومتراصة ولا يوجد فرق في الحجم بين الطواحن، وهذه سمة أخرى يتفق فيها Ramapithecus مع الإنسان ويختلف عن السعادين التي تتميز باختلاف حجم الطواحن، فالثالث أكبر من الثاني والثاني أكبر من الأول. ولكن طواحن Ramapithecus تتفاوت في درجة تأكلها من الأول إلى الثاني إلى الثالث مما يدل على أنّه يقتات على أشياء صلبة وصعبة المضغ وأن فترة زمنية ليست بالقصيرة تمر بين خروج الطاحن والآخر. وقدْ نستنتج من ذلك أن سنّ البلوغ لدى Ramapithecus يأتي متأخرًا وأن مرحلة الطفولة

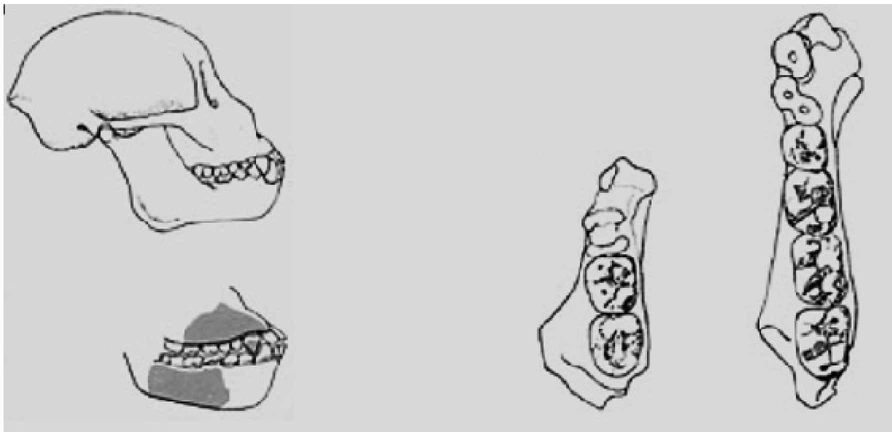
لديه أطول منها لدى السعادين[77] .



<u>جمجمة الغوريلا مقارنة بجمجمة الإنسان</u>

وحيث أنّه لمّ يتم العثور إلا على بقايا الفكين والأسنان فإنه يصعب الجزم بالكيفية التي كان يتنقل بها Ramapithecus. إلا أنّه يبدو واضحاً من أسنانه أنّه كان يقتات على أشياء صغيرة صعبة المضغ وتحتاج إلى جرش وطحن لكنّ قيمتها الغذائية عالية مثل الحبوب والبذور والجوز والجذور وغيرها. وهذا النوع من الغذاء يوجد في مناطق السفانا المفتوحة أكثر منه في الغابات. ولكن بقايا Ramapithecus تأتي من مناطق تكسوها الغابات، فكيف نفسر ذلك؟
يرى ديفيد بلبيم أن الغابات التي كان يعيش فيها Ramapithecus كانت تتخللها الأنهار الواسعة بطيئة الجريان ومتكررة الفيضانات مما يحول دون نمو الأشجار في المناطق التي تحف هذه الأنهار فتتحول إلى مناطق مفتوحة تنمو فيها الأعشاب والحشائش. كما أن عصر البلايوسين شهد تغيرات في المناخ وبدأت الغابات في ذلك الوقت تختفي وتحل محلها السفانا. فمن الممكن إذن أن ما حدث ل Ramapithecus شبيه بما حدث للسمكة الرئوية التي سبق وأن قلنا بأنها وظفت أرجلها ورئتها البدائية لتساعدها على الاستمرار في عيشتها المائية في أزمان الجفاف مما مهد لها الطريق في نهاية الأمر للتحول إلى حياة برية خالصة. أي أن Ramapithecus -من أجل المحافظة على طريقته في العيش بين الأشجار حينما بدأتْ الغابات في الانحسار - اضطر للوقوف على قدميه والعدو منتصبا لينتقل من غابة إلى أخرى في مناطق السفانا التي تفصل بين هذه الغابات، وربما ارتاد هذه المناطق المفتوحة بحثا عن الغذاء المناسب حتّى تعود أخيراً على العدو منتصبا وألف هذه المناطق وما توفره لهُ من غذاء وترك العيش في الغابة.
والبقايا النباتية والحيوانية التي وجدت في تلال Siwalik في الهند وفي Fort Terman في أفريقيا تشير إلى أن المنطقة الممتدة من شرق أفريقيا مروا بالجزيرة العربية حتّى الهند كانت في نهاية عصر المايوسين منطقة متصلة تكسوها الغابات. ويحتمل أن Ramapithecus ظهر في أفريقيا منذ حوالي 15 مليون سنة.
وانتشر بسرعة في هذه المنطقة الشاسعة حتّى وصل الهند. وهذا الانتشار السريع في هذه المنطقة الواسعة يدل على سرعة الحركة مما جعل البعض يعتقد أن Ramapithecus كان يستطيع المشي منتصباً على قدميه.
ولا يشك العلماء في أن سلف الإنسان الأول كان يعيش في الأشجار وينتقل عن طريق التأرجح والتشبث كما تدل على ذلك بعض الخصائص التشريحية في الإنسان المعاصر مثل الصدر العريض

والكتفين والمنطقة القطنية القصيرة. ولكن لا يُمكن الحُكم ما إذًا كانت مرحلة Ramapithecus مرحلة تأرجح وتشبث أم مرحلة متطورة عن ذلك. ولكن يظهر أن Dryopithecus الذي يحتمل أنّه السلف الأول الذي انحدر منه Ramapithecus كان غير متخصص ولا يعتمد كلية على التأرجح والتشبث كما هي الحال بالنسبة للسعادين المعاصرة، وقدْ ينطبق هذا الوصف على Ramapithecus، أي أنّه كان يعيش في الأشجار ويستطيع التأرجح والتشبث بالأغصان ولكنه في الوقت نفسه ينزل إلى الأرض بحثا عن الماء والغذاء، ربما مشيا على الأقدام، وربما مشيًا على البراجم[78] .

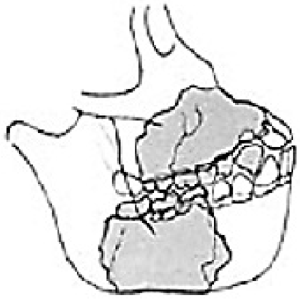
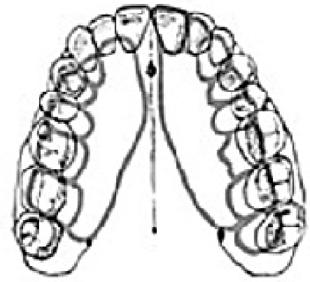


وقدْ يكون الدافع إلى انحراف خط البشريات التطوري عن بقية الرئيسيات العليا غذائية في المقام الأول كما يبدو من الأسنان. فالسعادين مثلاً، كالشمبانزي، تتميز بأن قواطعها وأنيابها كبيرة وأضراسها صغيرة. وهذا يتمشى مع طريقتها في الغذاء فالشمبانزي يتغذى على الفواكه التي تحتاج إلى قواطع وأنياب حادة وكبيرة لنزع قشورها القاسية أمّا اللب فإنه لين ولا يحتاج إلى طواحن كبيرة لمضغه. وأسنان Dryopithecus الذي يبدو أنّه كان ينوع من مصادر غذائه، قريبة من أسنان الشمبانزي في البنية والتركيب ولكنها لا تشبهها تماماً. أمّا Ramapithecus فقد اتخذ اتجاها آخر، فالقواطع والأنياب صغيرة أمّا الأضراس فهي كبيرة. ويرجح كلفرد جالي Clifford Jolly أن ذلك مرده إلى أن Ramapithecus كان graminivorous في طريقة غذائه، أي يتغذى على مواد صغيرة وصلبة تحتاج إلى إعمال الطواحن في قضمها وجرشها لكنّ قيمتها الغذائية عالية وتشمل الحبوب والبذور والجذور وما إلى ذلك. ويتوصل جالي إلى هذا الاستنتاج عن طريق مقارنة بنية وتركيب الأسنان والفكين والجمجمة لنوعين من أنواع البابون هما بابون السفانا Savannah baboon وبابون الجيلادا Gelada baboon. والأخير يقضي كل وقته على الأرض ويتغذى على الأوراق والبراعم والجذور وغيرها من الأجزاء النباتية التي تحتاج إلى جهد كبير في المضغ بالطواحن ولكن قطعها وانتزاعها لا يحتاج إلى جهد كبير من القواطع. لذلك نجد أن طواحن بابون الجيلادا كبيرة أمّا قواطعه فهي صغيرة. أمّا بالنسبة لبابون السفانا فالعكس هو الصحيح. وبناء على ذلك يرجح Jolly أن البشريات البدائية سارت في طريق مشابه لبابون الجيلادا في تكيفها الغذائي مع التركيز على الحبوب والبذور بدل الأوراق والجذور، كما يتضح من طواحنها المفلطحة والمتآكلة[79].

اعتاد العلماء أن يربطوا بين حجم الناب الصغير واستخدام الأدوات لدى البشريات الأولى لأغراض الدفاع عن النفس والصيد واجتثاث النباتات والجذور المغذية. ومن هنا لنا أن نطرح السؤال التالي: بما أن العلماء لمّ يعثروا على أدوات مع Ramapithecus؛ وبما أن أنيابه صغيرة لا تساعده في الدفاع عن النفس، كما هي الحال بالنسبة للبابون مثلاً، وبما أنّه يقضي معظم النهار يرعى في مناطق السفانا المفتوحة حيث لا أشجار يلجأ إلى فروعها حينما يداهمه الخطر، إذن كيف يستطيع الدفاع عن نفسه؟

يقول وليم هاولز Howells William أنّه في الوقت الذي ظهر فيه Ramapithecus لمّ تكن قد ظهرت بعد السباع المفترسة كالأسود والنمور، ولا يوجد آنذاك إلا الضباع والكلاب التي لا تشكل خطراً كبيرة، لذلك كان Ramapithecus في مأمن من الغوائل، وربما كان يعيش في جماعات تتعاون فيما بينها لصد الأعداء ودرء الأخطار. وهنا يتساءل هاولز ما إذًا كانت المهمة الأساسية للأنياب الكبيرة لدى

السعادين هو الدفاع عن النفس والتصدي والتحدي، كما يرى بعض العلماء، أم أن الغرض مجرد استخدامها لتقشير النباتات والفواكه التي تتغذى عليها السعادين. كذلك بالنسبة لتقليص حجم الناب لدى البشريات، هل ذلك مرده إلى اختراع الإنسان للأدوات التي تقوم مقام الناب في عمليات الدفاع عن النفس والصيد وما إلى ذلك؟ أم إلى أن تقليص حجم الناب يسهل عملية المضغ المحوري؟[80]

<u>الشكل علي اليمين: قنطرة أسنان **Ramapithecus** وقد ركُبت علي قنطرة أسنان الإنسان الحديث لتوضيح أوجه الشبة والتقارب بينهما.</u>

<u>الشكل علي اليسار: عثر المنقبون علي الأجزاء المظللة من الفكين لجنس **Ramapithecus** مما مكنهم من تخيل شكل باقي الأجزاء المفقودة.</u>

يعمد الأنثروبولوجيون في دراساتهم إلى انتهاج الطريقة المقارنة التي تقوم على المزج التكاملي بين الدراسات الحفرية للأجناس البائدة مع الدراسات الميدانية لأقرب الأجناس الحية لها في أماكن تواجدها ومعيشتها. فالأحافير تلقي الضوء على البنية الهيكلية لأسلاف الأجناس المعاصرة وتتبع مراحل تطورها السلوكي والتشريحي، مثلما أن الدراسات الميدانية تفيد كثيراً في سد ما تعاني منه الحفريات من فجوات لاستكمال الصورة والتعرف على تلك الأجناس البدائية المنقرضة وطريقة عيشها وسلوكها، خصوصا وأن أنماط السلوك وطرق العيش غير قابلة للتحفر وتزول بموت الكائن. وقدْ لاحظ القائمون على مثل هذه الدراسات الميدانية أن الشبه في البنية الهيكلية والتشريحية بين الإنسان وبقية الرئيسيات يقابله شبه في السلوك الاجتماعي وفي التعامل مع البيئة وطريقة الحصول على القوت. وللرغبة في معرفة طريقة الحياة التي سارت عليها البشريات الأولى في أطوارها البدائية والمراحل التي مرّ بها سلوكها أثناء صعودها نحو مرحلة الإنسانية، نشطت في السنوات الأخيرة الدراسات الميدانية التي أصبحت تشكل فرعاً مستقلاً يسمى Primate Ethology يعنى بدراسة مختلف أجناس الرئيسيات القريبة للإنسان[81] .

خصائص عامة

تعيش بعض الرئيسيات، وخصوصا الأنواع البدائية من طلائع القردة، حياة ليلية وفي أماكن نائية ومعزولة مما يجعل من الصعب مراقبتها ودراستها مقارنة بالرئيسيات التي تنشط في النهار. كما أن دراسة الأنواع التي تعيش في الأدغال وفي وسط الغابات الكثيفة أصعب من دراسة تلك التي تعيش في أماكن مفتوحة مثل قردة البابون. ومن المعروف أن هناك علاقات تأثير وتأثر متبادلة بين البنية التشريحية والهيكلية للكائن الحيّ وطريقته في الحركة ونوع الغذاء الذي يقتات عليه والبيئة التي يعيش فيها مما لهُ أثر واضح على السلوك الفردي والتنظيم الاجتماعي. لذا نجد العيش في الغابة يختلف عن العيش في بيئة السفانا والأماكن شبه الجافة والمفتوحة. توفر الغذاء في الغابة يجعل كل نوع من أنواع القردة التي تعيش فيها محصورا في منطقة محدودة منها يتأقلم معها ولا يتعداها إلى غيرها ويتخصص في الإقتيات على ما يتوفر في هذه المنطقة من أنواع الغذاء. هذا يعني عدم الضرورة للتنقل المستمر والذهاب إلى أماكن بعيدة، خصوصا وأن التنقل عن طريق التشبث بالأغصان والتأرجح بين الأشجار لا يسمح أصلا بقطع مسافات طويلة، كما لا يسمح بالنزول إلى الأرض والتنقل في الأماكن المفتوحة. فلو حدث أن الغابة تجزأت وتقسمت بفعل قطع الإنسان للأشجار والأخشاب أو التدمير أو بفعل الجفاف وتغير المناخ وبعدت المسافات المفتوحة التي تفصل بين هذه الأجزاء فإن القردة لن تنزل من فروع الأشجار وتعبر هذه المسافات المفتوحة لتنتقل من هذا الجزء إلى ذاك مما يؤدي على مرّ السنين والدهور إلى انعدام الصلة بين أفراد الجنس الواحد التي تسكن كل قسم من هذه الأقسام وبالتالي إلى تمايزها على مدى الحقب والدهور وانفصالها إلى أجناس وأنواع مختلفة لكل منها خصائص مغايرة عن البقية. لذلك نجد القردة التي تعيش في الغابة تتميز بتعدد أصنافها وكثرة أنواعها. هذا على خلاف القردة التي تعيش في مناطق السفانا والأماكن المفتوحة وتستطيع المشي على أربع ولها القدرة على تسلق الجبال وعبور الأنهار والحواجز المائية والرعي في الأماكن المفتوحة. مناطق السفانا والأماكن المفتوحة تكثر فيها السباع والجوارح ومختلف أنواع الحيوانات المفترسة والكواسر، وهي غالباً مناطق جافة يندر فيها الغذاء ويتوزع على مساحات شاسعة متباعدة الأطراف ويكون عرضاً للتقلبات المناخية وتغير الفصول. كل ذلك يتطلب التغذي على أصناف متعددة ومتنوعة من النباتات والحشائش والجذور والسيقان والبذور التي تتوفر في بيئات متباينة ومواسم مختلفة ويتطلب التنقل لمسافات بعيدة للحصول على الغذاء وكذلك توخي الحذر وتنبيه الآخرين لأي عدو قد يباغتهم والحركة السريعة لاتقاء الأخطار والتحرك في جماعات متماسكة تتوزع الأدوار بين أفرادها من المراقبة والحراسة إلى الدفاع والتصدي لأي هجوم هذا يعني أن القردة التي تعيش في الأماكن المفتوحة تنتشر وتحتل بيئات متنوعة ومناطق متباعدة وأماكن شاسعة تمتد إلى آلاف الكيلومترات وتفوق بكثير المساحات التي تنتشر فيها غيرها من الأصناف؛ كل ذلك مع الاحتفاظ بسماتها النوعية دون أن تتفرع إلى أصناف متعددة ومتمايزة. ويرى البعض أن هذا شبيه بحال البشرية الأولى التي نزلت من الأشجار وتركت العيش في الغابة وألفت ارتياد مناطق السفانا المفتوحة مما مكن الإنسان لاحقاً بقامته المنتصبة والمشي على قدمين وبذكائه المحدود وأدواته البدائية وممارسة الصيد أن ينتشر في أنحاء المعمورة والتأقلم مع مختلف البيئات دون أن يتوزع إلى أنواع وأصناف مختلفة. وبالرغم من بدائية ثقافة الإنسان الأول فإنها منحته فرصة أكبر من الرئيسيات الأخرى للتأقلم مع بيئات مختلفة في كل قارات العالم القديم دون أي تعديلات تذكر في البنية الهيكلية أو الفسيولوجية[82] .

ويركز المهتمون بدراسة الرئيسيات بشكل خاص على دراسة الشمبانزي والبابون، لأن الأول لهُ قدرة غير عادية مقارنة ببقية الرئيسيات على التعلم ولديه مهارة ملحوظة فيما يتعلق باستخدام الأدوات، مما قد يُلقي بصيصا من الضوء على مراحل التطور الذهني لدى الإنسان وعلى الكيفية التي توصلت فيها البشريات الأولى إلى استخدام الأدوات والدوافع التي أدت إلى ذلك. أمّا البابون فإن البيئة الإيكولوجية التي يعيش فيها وعليه أن يتكيف معها ويحصل منها على غذائه تشبه إلى حد كبير تلك التي يعتقد العلماء أن البشريات الأولى عاشت فيها، لذا فإن التحديات البيئية التي يواجهها البابون والأخطار التي تحدق به لا تختلف كثيراً عن تلك التي واجهتها البشريات الأولى، وفهمنا لوسائل تكيف البابون مع بيئته قد تساعدنا على فهم الكيفيات والوسائل التي وظفها الإنسان الأول للتأقلم مع بيئته، بما يعنيه ذلك من توجيه تطوره البيولوجي والثقافي في مسارات معينة.

كان الاعتقاد السائد حتّى وقت قريب أن الإنسان وحده هو الذي يمتلك تقاليد اجتماعية وعادات مشتركة يتعلمها الفرد من المجتمع الذي يعيش فيه. إلا أن الدراسات الميدانية الحديثة أوضحت أن الرئيسيات العليا أيضاً تتمتع بقدر من الإحساس بالانتماء إلى رقعة جغرافية محددة موطن ضمن جماعة منظمة إلى حد ما يقوم بين أفرادها شيء من التآلف والتعاون والتفاهم التي تساعد على التعلم الذي يقوم على التقليد والمحاكاة، ولها القدرة على التواصل والتفاهم فيما بينها بواسطة الأصوات والإشارات وحركات الجسم واليدين وتعابير الوجه. وهذه من الأمور التي تهم علماء اللغة الذين يبحثون في نشأة اللغة ونظم الاتصال بين بني البشر.



اعتماد صغار القردة والسعادين على أمهاتها لفترة طويلة يعني أن الكثير من أنماط السلوك عندها غير موروثة بل مكتسبة عن طريق التعلم مما يمنحها مرونة أكثر وقدرة أكبر على التكيف.

تنفرد الرئيسيات عن بقية الثدييات في أن البالغين من ذكور وإناث تعيش مع صغارها في جماعات شبه مستقرة مما يوفر الحماية والرعاية للصغار الذين يولدون قبل أن يكتمل نموهم الجسمي والعقلي. هذه الجماعات ليست جماعات موسمية أو مؤقتة، بل تغلب عليها صفة الديمومة والاستمرارية وهي جماعات شبه مغلقة نادرا ما ينفصل عضو منها لينضم إلى جماعة أخرى مثلما يصعب على الغريب عنها أن ينضم إليها[83] .

وتضطلع الجماعة كلها برعاية الصغار وحمايتهم والعناية بهم، على خلاف الثدييات الأخرى التي تكون فيها هذه المهام حكرا على الأم فقط، ولفترة محددة تنتهي عادة بانتهاء فترة الرضاعة. فبعد أن يولد الجنين يقضي الفترة الأولى من حياته ملازمًا لأمه ولا ينفصل عنها إلا بعد أن يكتسب عن طريق الملاحظة والتعلم مقومات السلوك الضرورية التي تساعده على البقاء والتكيف ضمن محيطه الطبيعي والاجتماعي. وإذا ما قيست الرئيسيات ببقية الحيوانات فإن حجم الدماغ لديها أكبر نسبيا وأكثر تعقيداً لذا فهي تتميز عموماً بذكائها وتيقظها ونشاطها وحبها للاستطلاع واللعب. وحيث أن العيش في جماعة يتطلب قدراً من الذكاء يُمكن الأفراد من تحصيل الحد الأدنى من التنسيق والتعاون والتفاهم التي تقوم على التعلم، كان لابد للصغار من قضاء فترة تحت رعاية الأم وحمايتها حتّى يستقيم سلوكها وتتعلم المهارات الاجتماعية اللازمة. وكلما طالت فترة ملازمة الصغير لأمه كلما تعلم أكثر، ولذلك نجد أن هناك تلازما بين طول فترة اعتماد الصغير على أمه والذكاء. ومعظم مقومات السلوك لدى الرئيسيات ليست فطرية متأصلة بل هي مكتسبة. ومن المعلوم أنّه كلما زادت كمية وأهمية مقومات السلوك المكتسبة كلما أصبح السلوك أعقد تركيبًا وبالتالي أكثر مرونة وقدرة على التكيف والاستجابة للحوافز الطارئة والظروف المستجدة. فالتعلم يمنح الحيوان الفرصة لتصحيح الأخطاء وكذلك نقل التجارب المفيدة والمحاولات الناجحة إلى الآخرين. والرئيسيات العليا لديها ما يُمكن أن نُسمّيه قدرة أولية على استخدام الأدوات، وإن كان ذلك بدرجة لا ترقى بأي شكل من الأشكال إلى مقدرة الإنسان وبراعته في هذا الشأن، لكنّ لا ننس أن استخدام الأدوات عندَ الإنسان سبق القدرة على تصنيعها[84] .

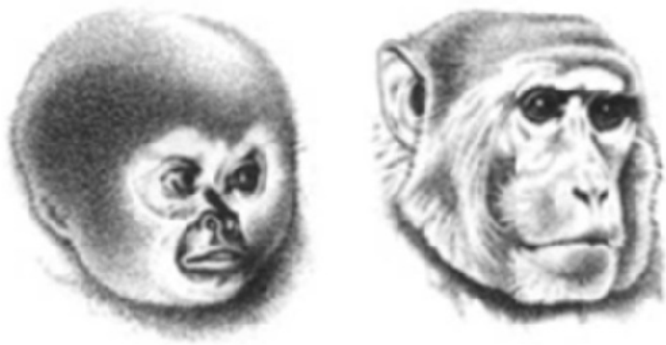


الملامسة الجسدية والمساعدة في تمشيط الشعر وتنظيفه من السلوكيات التي من شأنها تقوية الأواصر والتلاحم بين أفراد الجماعة عندَ الرئيسيات.

وتلعب صلة القربى دورًا ملحوظًا في تنظيم العلاقات وطبيعة التفاعلات التي تقوم بين أفراد الجماعة عندَ معظم أنواع الرئيسيات العليا. علاقة الأبوة تكاد تكون معدومة عندَ هذه الرئيسيات إذ ليس بالإمكان تحديد أبوة الأبناء لأن العلاقة الجنسية لا يحكمها ضابط[85]. لكنّ علاقة الأم بأبنائها وبين الأخوة من نفس الأم عادة ما تكون متينة وتدوم طوال حياتهم. وكثيراً ما يتشارك هؤلاء في المرعى ويلازمون بعضهم البعض في الحركة والتنقل وفي النوم. كما يتساعدون ويتعاونون في حماية بعضهم البعض وفي عمليات تنظيف الشعر وإزالة القمل والأوساخ من الجسد. ولا يأتي هذا نتيجة شعور هذه الرئيسيات ووعيها بصلة القربي كمفهوم مجرد كما يفهمها الإنسان وإنما كنتيجة طبيعية لعلاقة الأبناء مع أمهم وملازمتهم لها لفترة طويلة وما يُنتج عن ذلك من الاعتماد المتبادل ومن الألفة واعتيادهم على بعضهم البعض. وهذا من الأمور التي قد تلقي بعض الضوء على نشأة العائلة عندَ الإنسان والاشكال التي اتخذتها خلال مراحل التطور المتعاقبة التي مرّت بها[86].

كما بينت الدراسات الميدانية أن الجماعة من الرئيسيات عادة ما يكون لها ما يشبه التنظيم الاجتماعي، وإن كانَ فجا وفي غاية البدائية مقارنة بأبسط المجتمعات الإنسانية. وأوضح صورة لهذا التنظيم الاجتماعي ما يلاحظ من أن هناك نوعاً من التراتبية والتفاضل في المكانة الاجتماعية، إذ يحظى الذكور البالغون الأشداء بمكانة تفوق مكانة الإناث والصغار ويفرضون سلطتهم على أفراد الجماعة وتقع عليهم مهمة فض النزاعات الداخلية وصد الأخطار الخارجية وقيادة الجماعة وتحديد وجهة تنقلاتها أثناء البحث عن الماء والغذاء.

ويقسم العلماء المختصون الرئيسيات إلى رتبتين فرعيتين هما: طلائع القردة Prosimii والرئيسيات العليا Anthropoidea. وتتفرع الرئيسيات العليا إلى طائفتين أحدهما تدعي Platyrrhini، وتعني «ذوات الأنف المفرطح» نظراً لاتساع المسافة بين المنخرين، وهذه تنتشر في العالم الجديد، والأخرى تدعى Catarrhini وتعني «ذوات الأنف الأقني» نظراً لضيق المسافة بين المنخرين، وهذه تنتشر في العالم القديم وتنقسم بدورها إلى طائفتين فرعيتين الأولى تدعي Cercopithecoidea وتعني «القردة ذوات الذيل» والأخرى تدعى Hominoidea وتشمل ثلاثة أصناف هي السعادين Pongidae (وتضم الأُرَنْغُتان orangutan والغوريلا gorilla والشمبانزي chimpanzee)، والنسانيس Hylopatidae (وتضم siamang & gibonn)، والبشريات Hominidae التي منها الإنسان المعاصر. وتضم الرئيسيات الكثير من الأصناف والأنواع الفرعية التي انقرض معظمها ولا يزال منها على قيد الوجود ما لا يقل عن 200 مئتي نوع تتوزع على 50 خمسين صنفا تنتشر في جميع أرجاء المعمورة مما يشهد على نجاحها وقدرتها على التكيف والعيش في بيئات متباينة.



على اليمين: قردة العالم الجديد «ذوات الأنف المفرطح»
على اليسار: قردة العالم القديم «ذوات الأنف الأقنى»

طلائع القردة

يبدو من الأحافير التي عثر عليها من عصر الأيوسين أن طلائع القردة المعاصرة لمّ تتغير كثيراً عما كانت عليه أسلافها البدائية المبكرة التي انحدرت من ثديات بدائية صغيرة تتغذى على الحشرات، لذلك فإن دراستها في أماكن تواجدها ومعيشتها تفيد كثيراً في التعرف على تلك الأجناس البدائية المنقرضة وطريقة عيشها وسلوكها. فمنذ ذَلَكَ الحين كانت هذه الفصيلة قد تخلت عن المشي على أربع وأصبحت حيوانات وثابة متشبثة تتغذى على الثمار والفواكه frugivorous وتعيش على الأشجار. وتتسلق بواسطة القبض على الجذوع مستعينة بأصابعها بدلاً من غرز مخالبها في الجذوع، كما يفعل غيرها من الحيوانات المتسلقة، وتنط من فرع إلى آخر وتتشبث بالأغصان. لذا يكون جسمها في وضع رأسي في معظم الأحيان، حتّى في أثناء راحتها وجلوسها، وأصبحت في وثبها وقفزها تعتمد على قوائمها الخلفية بشكل أساسي بحيث يكون جسمها في وضع رأسي قبل وبعد كل وثبة. وهذه خطوة مهمة نتجت عنها تعديلات جوهرية في الهيكل العظمي عموماً وفي العمود الفقري خصوصا وكذلك في اليدين والقدمين. وكانت هذه أول خطوة في اتجاه القامة المنتصبة والخطو على القدمين واستخدام اليدين للقبض على الأشياء لتفحصها أو أكلها، بدلاً من استخدامها للحركة. لكنّ القبضة عندَ طلائع القردة قبضة بدائية ليست محكمة ولا دقيقة، فهي، وإن كانت قادرة على القبض، لا تستطيع تحريك أصابعها على انفراد[87] .

وتختلف طلائع القردة عن أسلافها البدائية من الثدييات بأنها تميل إلى الاعتماد على حاستي الإبصار والسمع أكثر من اعتمادها على حاسة الشم. والحيوانات التي تعيش على الأرض وتقتات على الحشرات وتنشط في الليل تكون حاسة الشم لديها أهم من حاسة الإبصار. لذا تكون خياشيمها طويلة تنتهي بأنف لزج وشوارب استشعار تعينها على تحسس الأشياء وتلمسها، أمّا عيونها فتكون على جانبي الرأس بعيدة عن بعضها بحيث يكون مجال إبصارها نصف دائرة ولكن بدون القدرة على تقدير الأبعاد والمسافات والرؤية المجسمة أو الملونة. وبالعكس من ذَلَكَ نجد أن الحيوانات التي تعيش على الأشجار وتنشط في النهار تستعيض عن حاسة الشم بحاسة الإبصار. لذا نلاحظ أن خياشيم طلائع القردة تميل نحو القصر، وعيونها انتقلت من الجانبين وأصبحت قريبة من بعضها في مقدمة الرأس تمكّنها من الرؤية المجسمة وتقدير المسافات.

ويتميز دماغ طلائع القردة المبكرة بكبر الحجم وتطوره نسبيا إذا ما قيس بدماغ الثدييات البدائية، لا سيما في منطقتي الفصين القذالي والصدغي وهما المتعلقان بإدراك المؤثرات البصرية والسمعية والربط فيما بينها ودمجها وتخزينها في الذاكرة لاسترجاعها عندَ الحاجة. ونجد أن هاتين المنطقتين متطورتان بنفس الدرجة لدى طلائع القردة الحديثة مما يدل على أن بعض أجناس الرئيسيات المنقرضة كانت كسليلاتها المعاصرة تعيش في جماعات تعتمد لدرجة كبيرة على حاستي السمع والبصر في التفاهم والتواصل والتنسيق فيما بينها[88] .

طلائع القردة هي أدنى فصائل الرئيسيات وأصغرها حجماً وأصغرها دماغا وأقلها ذكاء، لكنّها تتشابه معها في الهيكل العام والبنية الأساسية، فهي تمثّل الفصائل البدائية التي تلقي الضوء على الأجناس البائدة التي كانت تشكل مرحلة النشوء الأولى في العصور الجيولوجية السحيقة والانتقال من الثديات إلى الرئيسيات وإلى المعيشة على الأشجار والتكيف مع حياة الغابة وما تطلبه ذَلَكَ من تغيرات تشريحية في البنية الهيكلية. هناك أربع فصائل من طلائع القردة لا تزال على قيد الوجود هي العلس

الشجري shrew tree والليمور lemur واللوريس loris والتارسير tarsier. وأدنى هذه الفصائل هو العلس الشجري الذي يعيش في جنوب شرق آسيا. هذا الحيوان في سماته مزيج بين الرئيسيات وبين الثدييات البدائية التي تقتات على الحشرات. فهو يتفق مع الرئيسيات في أن لهُ عيون كبيرة ومنطقة الدماغ المتعلقة بالإبصار أكبر من تلك المتعلقة بالشم، ويأكل بالإضافة إلى الحشرات الفواكه والبذور. لكنه يختلف عن الرئيسيات في أن عيناه متباعدتان على جانبي الرأس وبصرهما غير متداخل مما يجعله غير قادر على الرؤية المجسمة، ويستعيض عن قوة الإبصار بخيشومه البارز وشواربه الاستشعارية وطرف أنفه اللزج الذي يستخدمه في الشم وتحسس الأشياء. وإبهامه منعزل عن بقية الأصابع ومعاكس لها لكنّ قبضته بدائية ليست دقيقة ولا قوية وأصابعه ليست بمرونة أصابع الرئيسيات وله مخالب بدل الأظافر. وتضع الأنثى أكثر من جنين في المرة الواحدة ولها عدة أجواز من الأطباء. ويحتوي الفك الأسفل على ستة قواطع بينما يحتوي الفك الأعلى على أربعة مثل بقية الرئيسيات. وهذه الصفات تجعله أقرب إلى الأسلاف البدائية التي انحدرت منها طلائع القردة فهو يمثل مرحلة انتقالية بين الثدييات البدائية والرئيسيات. وبعض أجناس العلس الشجري حياتها ليلية nocturnal فهي تعتمد على عيونها الواسعة للرؤية في الظلام. والأجناس الليلية تتميز بالانطواء بخلاف الأجناس النهارية diurnal التي تعيش في جماعات كبيرة.

أمّا الليمور فهو نوع من طلائع القردة يعيش في جزيرة مدغشقر وجزر القمر. ويشترك مع بقية الرئيسيات في أن لهُ أظافر عدا الأصبع الثاني من كل قدم فإن لهُ مخلب، ويمكنه معاكسة إبهام اليدين والرجلين مع بقية الأصابع بمرونة تمكّنه من القبض، وعيونه كبيرة. ويعتمد على الرؤية أكثر من الشم، وتضع الأنثى صغيرًا واحدًا فقط في كل مرة. وتتغذى هذه الحيوانات على الحشائش والخضرة بالإضافة إلى الحشرات وصغار الطيور. وتعلم منطقتها برش مواد لها رائحة معينة تفرزها غدد خاصة فتعرف حدودها عن طريق الشم ولا تسمح لأفراد الجماعات الأخرى بالتسلل إليها. وهناك جنس بدائي صغير بحجم الجرذ لهُ خيشوم بارز ونهاية أنف لزجة مثل الكلب وشوارب للاستشعار[89] .



<u>تنتهي أصابع العلس الشجري بمخالب بدل الأظافر يستعين بها في نبش الديدان والحشرات التي يتغذى عليها من جذوع الأشجار.</u>

والليمور أجناس منها ما هو بدائي بحجم الفأر يعيش على الحشرات ومنها ما هو بحجم الكلب ويعيش على البراعم وثمار الأشجار. وبعضها ينشط ليلاً ويعيش وحيدا بينما البعض الآخر ينشط في النهار ويعيش في جماعات كبيرة. والجنس الذي بحجم الفأر خيشومه طويل نوعاً ما ينتهي بأنف لزج مثل أنف الكلب وله شوارب حساسة وأذناه تشبه أذنا القط. أمّا عيناه فهما واسعتان وقريبتان من بعضهما وفي مقدمة الوجه. أمّا أصابعه فهي طويلة منفصلة عن بعضها البعض يستطيع نشرها ومدها أو قبضها للإمساك والتشبث. ومن أغرب خصائص هذا الحيوان أن بعض الأجناس تسبت estivate أثناء فصل الصيف فينعدم نشاطها تماماً وتتغذى على المخزون الدهني الذي تحتفظ به في قاعدة ذيلها[90] .

أمّا اللوريس فهو نوع من طلائع القردة واسع الانتشار إلى حد ما يوجد في جنوب أفريقيا وشرقها وفي جنوب شرق آسيا وفي ماليزيا. وهو صغير الحجم كبير العينين بطيء الحركة وله مخلب طويل في الأصبع الثاني من كل قدم يفيده في نبش الديدان والحشرات الصغيرة التي يتغذى عليها من جذوع الأشجار.

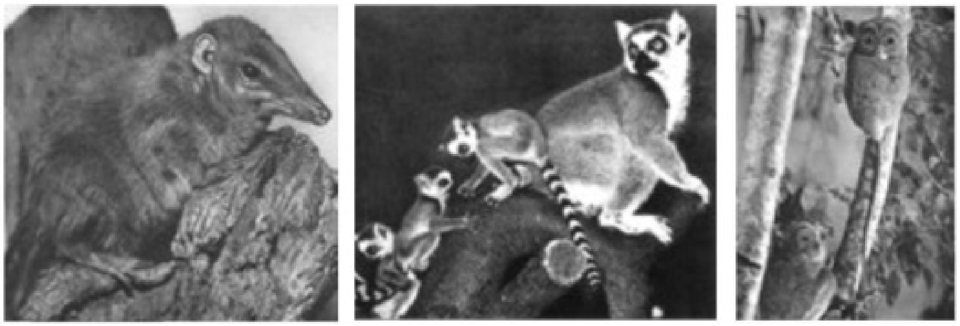


الطول المفرط لعظم الكاحل (باللون الفاتح) عندَ التارسير مقارنة بالإنسان يمكنه من النط لمسافات طويلة تصل إلى ستة أقدام.

والتارسير نوع آخر من طلائع القردة يتميز بطول عقب القدم والرسغ وقوتهما مما يساعده على النط ويحتل التارسير مركزا متقدما بعض الشيء بالنسبة للأنواع الأخرى. فلديه القدرة على الرؤية المجسمة وعينه محمية بأحجة عظمية تدرأ عنها الأخطار. ويوجد التارسير في الفلبين وبورنيو ويتميز بحجمه الصغير وعينيه الكبيرتين والقدرة على الالتفات إلى الخلف بزاوية قدرها 180 درجة. وينط إلى مسافة 6 أقدام من غصن لآخر. ولا يعرف العلماء الكثير عن هذه الحيوانات لأنها حيوانات ليلية وتعيش في مناطق يصعب الوصول إليها، كما أنها لا تستطيع العيش محبوسة في حدائق الحيوانات[91].

وقدْ لاحظت الدكتورة ألسن جالي Alison Jolly التي أمضت فترة تدرس طلائع القردة في محيطها الطبيعي أن البالغة منها تسعى إلى الملامسة الجسدية body contact مع بني جنسها وأنها تساعد في تمشيط شعرها grooming وتنظيفه، وهذه من السلوكيات التي من شأنها تقوية الأواصر والتلاحم بين أفراد الجماعة. وتستخدم طلائع القردة في تمشيط الشعر أسنانها الأمامية البارزة التي تشبه المشط في تركيبها على خلاف الرئيسيات العليا التي تستخدم يديها. وصغارها تحب اللعب مما ينمي مهاراتها الحركية واليدوية ويساعدها على تعلم أدوارها ومكانتها الاجتماعية حينما تصل إلى سنّ البلوغ. وكل الاستنتاجات التي خرجت بها جالي تؤكد على ذكاء طلائع القردة، لكنّها مع ذَلكَ ليست في مستوى القردة والرئيسيات العليا في ذكائها وسرعة تعلمها وقدرتها على التمييز البصري والمهارة في استخدام اليدين ومعالجة الأشياء التي تمسك بها وكذلك القدرة على التخاطب عن طريق الإشارات المرئية والأصوات المسموعة بدلاً من الاعتماد كلية على إفرازات الروائح والاعتماد على حاسة الشم[92].

طلائع القردة



1/ التارسير -2/ الليمور
3/ العلس الشجري

القردة

تتوزع أجناس القردة المعاصرة ما بين قردة العالم الجديد وقردة العالم القديم. وقردة العالم الجديد تتفرع إلى طائفتين هما Calithricidae و Cebidae وتشمل الأولى نوعين هما marmoset و tamarin بينما تشمل الثانية الأنواع الأخرى. تعيش قردة العالم الجديد في الغابات الاستوائية الكثيفة مما يجعل مراقبتها ودراستها مهمة صعبة. ونظراً لمعيشتها في هذه الغابات الكثيفة والغنية تفرعت وتوزعت إلى عدد كبير من الأصناف والأنواع. وبالرغم من السمات السلوكية والهيكلية التي تشترك فيها مع قردة العالم القديم فإن قردة العالم الجديد نهجت طريقا مستقلاً عن الأولى وإن كانَ متوازيا معها في تطورها من طلائع القردة التي كانت تعيش في العالم الجديد منذ بداية حقبة الحياة الجديدة والتي آلت إلى الانقراض في العصور الجيولوجية اللاحقة. تتميز قردة العالم الجديد بالبدائية مما يجعلها في أدنى مستويات القردة وقريبة من الليمور lemur الذي يمثل أعلى مستويات طلائع القردة. فهي تتغذى على الحشرات وأصابعها تنتهي بمخالب بدل الأظافر ما عدا الإبهام، وتضع الأنثى عادة أكثر من جنين في المرة الواحدة. وليس من الممكن أن نعرف هل هذه الخصائص خصائص بدائية فعلاً أم أنها خصائص أملتها البيئة وطرق التأقلم. فالصفات تعد بدائية إذًا كانت موروثة من أسلاف بدائية ولكن إذًا كانت صفات حديثة نشأت للتكيف مع ظروف معينة فهي لا تعد بدائية وإنما تخصصية. وعموما فإن قردة العالم الجديد أكثر بدائية من قردة العالم القديم وتشارك الليمور في أن لها ثلاث ضواحك بدلاً من اثنين كما في بقية الرئيسيات[93] .

ومعظم قردة العالم الجديد نهارية ولها ذيل طويل قابض تستخدمه كطرف خامس يساعدها على التشبث بالأغصان وعلى تناول الأشياء. وأهم أنواعها القرد الصاخب howler monkey والقرد العنكبوتي spider monkey. والقرد الصاخب يقضي معظم وقته في فروع الأشجار وهو بطيء الحركة إلا في حالة الهيجان. ويتغذى على الفواكه واللوز وأوراق الشجر. ويعيش في جماعات تتراوح أعدادها من اثنين إلى أربعين في مناطق معينة. وفي الجماعة الواحدة غالباً ما تكون الإناث أكثر من الذكور. وفي فترة الاخصاب estrus تهيج الإناث وتجامع جميع الذكور بدون تمييز. ويبدو أن الغيرة والتنافس معدومان عندَ هذا الجنس من القردة.

أمّا القرد العنكبوتي فهو يتميز بذيله الطويل القابض وينتقل عن طريق التأرجح والوثب بين الأغصان. وحينما يصعد أو ينزل يستخدم يديه وذيله الطويل للقبض والتمسك بجذوع الأشجار. ويستخدم يديه الطويلتين، اللتين تفتقدان الإبهام وتشبهان المشجب، للتأرجح والتدلي من الأغصان. لذا فهو يقضي معظم وقته في وضع رأسي وتتعرض ساعداه وكتفاه جراء ذَلَكَ للشد بدل الضغط. ولذلك فإن عموده الفقري قصير وتعوزه المرونة التي تتميز بها الحيوانات التي تدب على أربع، فهو يستخدمه كدعامة أثناء الحركة لذا أصبح القفص الصدري يميل نحو الاستدارة والضحالة والاتساع. وعظمي الكتف تأخرت إلى الوراء بدل الجانبين وأصبح طولها من أعلى إلى أسفل بدلاً من الجانبين. وكل ذَلَكَ مما يسهل رفع اليدين وتحريكهما بحرية تامة. وهو يتغذى على الفواكه ويعيش في مجموعات تتواصل فيما بينها وسط الغابة عن طريق الأصوات التي تصدرها[94] .

ويمكننا تلخيص الفروق بين قردة العالم القديم وقردة العالم الجديد فيما يلي:

قردة العالم القديم	قردة العالم الجديد
1/ لها ضاحكان 2/ ليس لها ذيل قابض 3/ لها قشور صلبة على العجز	1/ لها ثلاث ضواحك 2/ لها ذيل قابض 3/ ليس لها قشور صلبة على العجز

والقشور الصلبة من مظاهر تكيف قردة العالم القديم وتأقلمها مع الحياة على الأشجار. فجميع أجناسها تنام جالسة على الأغصان هربا من الأعداء وتقيها هذه الأجزاء الصلبة المسطحة من الألم الناتج عن الجلوس على الأغصان وتساعدها كذلك على الاحتفاظ بتوازنها حتّى لا تسقط أثناء النوم.
وتنقسم قردة العالم القديم إلى طائفتين هما طائفة Colobinae التي تضم جنسين فقط هما langurs وcolobus، وطائفة Cercopithecinae التي تضم بقية الأجناس في أفريقيا وآسيا وأشهرها rhesus وmacaques وbaboons. وينحصر الفرق الأساسي بين الطائفتين في نوع الغذاء وطبيعة الجهاز الهضمي. فالأجناس التي تنتمي إلى طائفة Colobinae تتغذى على ورق الأشجار. وهضم ورق الأشجار صعب وقيمته الغذائية قليلة، وللحصول على كفايتها من الغذاء لابد لهذه القردة أن تأكل ما يعادل ربع وزنها تقريباً من الأوراق. ولكي تهضم الأوراق وتستحصل منها الغذاء صارت لها مصارين طويلة وأمعاء ضخمة ومعدة مكونة من تلافيف كثيرة أشبه ما تكون بمعدة الحيوانات المجترة. بالإضافة إلى ذَلكَ فإن لها عضلات مضغ قوية وأضراسها لها نتوءات بارزة وحادة لأن أوراق الأشجار تحتاج لمضغ جيد. إلا أن من فوائد التغذي على الأوراق أنها متوفرة دائمًا وفي كل مكان كما أن أكلها يغني عن الماء، فالقردة التي تتغذى عليها تستطيع العيش في مناطق جافة لا تستطيع الحيوانات الأخرى أن تعيش فيها. وتعد طائفة Colobinae بالنسبة لبقية أنواع قردة العالم القديم طائفة بدائية لمّ تتغير كثيراً عما كانت عليه أسلافها القديمة. وجميع الأجناس التي تنتمي إليها تعيش على الأشجار وتمتاز بخفة الحركة ورشاقة الجسم وطول الأطراف. أمّا من حيث المزاج فهي حيوانات حذرة يغلب عليها الخجل والخوف دائماً وتفضل الهرب على مواجهة الأعداء[95] .
أمّا الأجناس التي تنتمي لطائفة Cercopithecinae فهي تتغذى على الفواكه والحيوانات الصغيرة وأنواع أخرى من الغذاء، أي أنها تعتمد في غذائها على عدة مصادر. وغالبا ما يكون لها أشداق كبيرة على شكل أكياس تحشوها بالطعام الذي تزدرده في المرعى على عجل خوفاً من الأعداء ثمّ تلجأ إلى مكان آمن لتمضغه على مهلها. وتقضي هذه القردة معظم وقتها في الأشجار ما عدا البابون فهو يقضي معظم النهار على الأرض في مناطق السفانا ويلجأ في الليل إلى الأشجار أو الجبال لينام فيها هربا من السباع.



<u>القرد العنكبوتي يستخدم ذيله للتحسس والقبض والإمساك وكذلك للتشعبط بالأغصان.</u>

1:بعض القردة لها أشداق لها أشداق كبيرة على شكل أكياس تحشوها بالطعام الذي تزدرده في المرعى على عجل خوفاً من الأعداء ثـ
تلجأ إلى مكان آمن لمضغه على مهلها.
2-تنام قردة العالم القديم جالسة على الأغصان هربا من الأعداء وتقيها الأجزاء الصلبة في عجزها من الألم الناتج عن الجلوس
على الأغصان وتساعدها كذلك على الاحتفاظ بتوازنها حتّى لا تسقط أثناء النوم.

وتشترك قردة البابون مع قردة المكاك في الكثير من الصفات الفسيولوجية والاجتماعية من حيث تركيب الدم وبنية الأعضاء والهيئة والتزاوج والتناسل والسلوك والتجمع مما يجعل منهما طائفتين شديدتي الشبه وقريبتين من بعضهما من الناحية التصنيفية الإحيائية. وكلاهما يتميز بكبر الجسم والشراسة والعدوانية ووضوح التراتبية الاجتماعية بين أفراد الجماعة الواحدة التي عادة ما تكون أكثر عدداً وأكبر حجماً من جماعات الرئيسيات الأخرى، خصوصا تلك التي تعيش في الغابة. وحيث أن هاتين الفصيلتين تعيشان في أماكن مفتوحة يسهل الوصول إليها فقد أجريت عليهما عدة دراسات متعمقة مما أتاح للعلماء معرفة الكثير عن طباعهما.

تنقسم قردة البابون إلى خمسة أنواع يتفرع عن كل منها عدد من الأجناس، أشهرها بابون السفانا وبابون الهمدرياس hamadryas الذي يعيش في المناطق الصحراوية من الحبشة وبابون الجيلادا gelada. ويختلف حجم الجماعة وتنظيمها وتركيبتها بين هذه الأنواع تبعا لاختلاف البيئة وطبيعة الغذاء وتوفره والأخطار المحدقة. فالجماعة في بابون السفانا عادة ما تكون جماعة كبيرة تضم عدداً من الذكور البالغين مع إناثهم وصغارهم. والعلاقة بين الذكر والأنثى في هذه الجماعة ليست علاقة حصرية إذ أن الصلات الجنسية مختلطة وإناث المجموعة ملك مشاع لجميع الذكور. أمّا بالنسبة لبابون الجيلادا فإن الجماعة الكبيرة تتفرع إلى مجموعات صغيرة شبه مستقلة يتألف كل منها من ذكر بالغ مع إناثه وصغارهن، وهذه المجموعات الفرعية مجموعات ليست مستديمة ولا ثابتة، خصوصا في حال عدم توفر الغذاء الكافي. كذلك بالنسبة البابون الهمدرياس تضم الجماعة الكبيرة مجموعات صغيرة عدا أن جماعة بابون الهمدرياس أكثر تماسكا وتلاحما تسرح وتمرح مجتمعة بكامل مجموعاتها وأفرادها[96]، وأفراد كل مجموعة من المجموعات الصغيرة التي تتألف منها الجماعة الأكبر، سواء في بابون الهمدرياس أو بابون الجيلادا، أقرب إلى بعضهم البعض ويؤلفون نواة متماسكة يتساعدون ويتعاشرون ويتزاوجون فيما بينهم. ولا يسمح الذكر لأي من ذكور المجموعات الأخرى التي تتشكل منها جماعته الأكبر أن يقترب من إناثه ولا يتغاضى عن أي من إناثه لو عاشرت ذكرا غيره ويؤدبها بعض الرقبة لو فعلت ذَلِكَ، علماً بأن الإناث ينزعن نحو الاختلاط خلسة إذًا سنحت غرة من الذكر. إلا أن الذكر كلما تقدمت به السنّ كلما كانَ أكثر تسامحا وتغاضيا عن إناثه وإذا هرم لا يبقى عنده أحد منهن لكنه مع ذَلِكَ يبقى محتفظا بشيء من مكانته وقدره، خصوصا فيما يتعلق بقيادة الجماعة نحو المرعي والبحث عن مصادر الماء والغذاء. ويحصل الفتى على أنثى لهُ عن طريق اختطاف فتاة صغيرة تجاوزت سنّ الفطام وقبل أن تصل إلى سنّ البلوغ ويعودها منذ هذه السنّ المبكرة عن طريق القوة والإجبار على الخضوع لهُ وطاعته واتباعه[97].

وتتوزع الجماعات على مناطق رعي متجاورة وقدْ تكون متداخلة لكنّ كل جماعة تعرف منطقتها، خصوصا المهجع الذي تلجأ إليه وقت النوم والذي تتوفر فيه مياه الشرب. وإذا ما تقابلت مجموعتان تبقى الإناث ترعي في الوسط والذكور على الأطراف ولكن حالما تبدو بوادر الفتنة والنزاع بين الطائفتين تنحاز الإناث إلى الأطراف، إناث كل طائفة خلّف ذكورهن ويتلاقى الذكور. وغالبا تتحاشى الجماعات بعضها البعض وتبقي على مسافة بعيدة بينها، وإذا حدثت مشادة بين جماعتين على موارد الماء أو في المرعي فإن الجماعة الأصغر تخضع للأكبر وتتنحى جانباً. وإذا ما اقترب فرد غريب نحو الجماعة ارتابوا منه وطردوه إلا إذًا أصرّ وألح وتودد فإنهم قد يقبلونه بينهم[98].

يقضي البابون معظم وقته على الأرض إلا عندَ النوم فإنه يلجأ إلى فروع الأشجار أو صدوع الجبال، وهذا يجعله معرض للخطر أكثر من القردة الأخرى التي تعيش على الأشجار بـعيدة عن الأعداء. لذا

فهو يتميز بكبر الحجم وقوة العضلات، فالذكر البالغ قد يصل وزنه إلى مئة رطل. وهناك فرق واضح في الحجم بين الذكر والأنثى؛ الذكر أضخم حجماً وله أنياب كبيرة حادة يستغلها في التصدي للأعداء. ولا تبدأ هذه الفوارق الجنسية في الظهور بشكل واضح إلا حينما يقترب الفرد من سنّ البلوغ. وبينما نجد بقية القردة تفضل الهرب واللجوء إلى فروع الأشجار على مواجهة العدو فإن البابون بعكس ذَلكَ، فعدم قدرته على تسلق الأشجار جعلته ميالا للقتال والعراك والتحدي. ونتيجة لحجمه الكبير فإن بنيته تعوزها الخفة والرشاقة التي تتميز بها القردة التي تتسلق الأشجار وتتشبث بغصونها[99]. وبالإضافة إلى كبر الحجم والأنياب الحادة فإن مما يوفر سبل الأمن والحماية للبابون العيش ضمن جماعات ثابتة ومستقرة. فالفرد يقضي حياته كلها مع نفس المجموعة ونادرا ما ينتقل إلى جماعة أخرى. وكل جماعة لها رئيس ذكر يتصدرها وبيده السلطة المطلقة ليحافظ على النظام ويفض النزاع داخل الجماعة ويقود بقية الذكور البالغين في الدفاع حينما يداهمهم الأعداء. ومن يحتل هذا المركز لهُ الحق في الحصول على أفضل الغذاء والجلوس في أحسن مكان. وقدْ تحتوي المجموعة على عدة ذكور بالغين ولكنهم غير متساوين في المكانة والسلطة. فهنالك تسلسل هرمي في توزيع المراكز والأدوار، وكل فرد يعرف مكانته الحقيقية. ويبدأ توزيع الأدوار في سنّ مبكرة، أي في الفترة التي يقضيها الصغار مع بعضهم يلعبون ويتصارعون. وهناك ذكور يظلون على الهامش، خصوصا صغار السنّ وضعاف البنية والغرباء.



قردة البابون حيوانات شرسة تتميز بأجسامها الضخمة وأنيابها الحادة

قطيع من قردة البابون تتجه إلى المرعى تحف بها الذكور ذات الأجسام الضخمة والعرف الكثيف للدفاع عن الصغار والإناث وحمايتها من المفترسات.

قطعان البابون في مهاجعها حيث تلجأ لتسلق فروع الأشجار إذا داهمتها السباع.

وحياة البابون المحفوفة بالمخاطر والمحاطة بالأعداء من كل جانب نمت فيه الغريزة العدوانية وفرضت عليه أن يكون حيوانا مشاكسا بطبيعته تستفزه أدنى إشارة وتستثيره أي حركة. لذا نجد الحياة داخل جماعة البابون مليئة بالمشاحنات والنزاعات إلا أنّه قليلاً ما تحدث أضرار ونادرا ما تراق الدماء، إذ أن مهمة السلطة فض الخلافات قبل استفحالها، فوجود السلطة ضروري لحفظ السلام وبقاء الجماعة. وقدْ يلجأ الضعيف لدرء خطر القوي أو التغلب عليه إلى عقد تالف مع فرد آخر أو أفراد آخرين تحدوهم نفس الرغبة في الحد من سلطة ذَلكَ القوي. وحينما يشيخ رئيس الجماعة يتصدى لهُ أحد الفتيان الأشداء ويضايقه حتّى ينتزع منه السيادة ويطرده عن مركز الصدارة[100] .

وتبدأ جماعة البابون يومها بالنزول من مهاجعها في الصباح الباكر لتجوب منطقتها بحثا عن الماء والمرعي. وقبل أن تبدأ مسيرتها تقضي بعض الوقت تترقب قائدها أين سيقودها بينما يبادر عدد من الفتية بالسير البطيء المتردد والمشي المتثاقل في اتجاهات مختلفة كل نحو الوجهة التي يحاول أن يقنع الجماعة بالاتجاه إليها. وأخيراً يحسم القائد الأمر باتباع أحد هؤلاء الفتية فتسير البقية كلها في ذَلكَ الاتجاه[101] .

وتتقدم الجماعة بنظام معين بحيث تكون الإناث وصغارها في الوسط يحيط بهم ذوي السلطة من الذكور ويتقدم الجميع ثلة من الشبان وهم السلف. وفيما لو تعرضت الجماعة لهجوم عدو من الأعداء فإن الإناث تنهزم بصغارها بينما يستعد الذكور لحماية ساقتهم وصد الهجوم ويقفون حاجزا بينهم وبين مصدر الخطر. وإذا لمّ تكن لهم طاقة بالمهاجم كأن يكون أسدًا أو نمرا فإن الإناث والصغار يبتعدون عن مصدر الخطر بينما يذهب ذوي السلطة للبحث عن طريق آخر يسلكونه بعيداً عن مصدر الخطر[102] .

وتمر الإناث بدورة نزوية estrus، أي تقبل للجنس الآخر خلال فترة الإخصاب ovulation. وفي تلك الفترة تنفرد الأنثى بأحد الذكور من ذوي السلطة فيتعاشر الاثنان. ولا تدوم عشرتهما أكثر من عدة أيام يكثران خلالها الجماع والملاطفة وفلي الشعر وتنظيفه grooming. ولأن الإناث خلال فترة الإخصاب يعاشرن الذكور الأشداء من ذوي السلطة فإن صغارهن عادة يرثون صفات القوة والشدة من آبائهم وذلك مما يضمن قوة الجماعة وبقاء الجنس. ويهتم جميع أفراد الجماعة بحماية الأمهات المرضعات ورعاية صغارها. فالأم وصغيرها يكونان محل عناية الجميع ومركز اهتمامهم. وتتسابق بقية الإناث إلى التقاط الرضيع من أمه بعد إذنها لحمله واحتضانه ويحرصن على أن لا يمسه أحد بأذى. والرضيع الذي تموت أمه يجد من يتبناه ويعتني به[103] .

وحينما يهدد أحد الذكور ذكرا آخر أضعف منه فإن الضعيف أحياناً يلجأ إلى التقاط أحد الصغار واحتضانه ليتحاشى أذى القوي الذي يبتعد حالما يرى الصغير تجنبا لإيذائه. ويظل الصغير ملازمًا لأمه حتّى تفطمه في الثانية من عمره. بعد ذَلكَ ينصرف الصغير إلى اللعب مع أقرانه وتبدأ علاقته بأمه تضعف شيئاً فشيئاً. ولربما تستمر صلة الأم مع أولادها مدى الحياة، لا سيما مع البنات. فمركز الأم في الجماعة يؤثر على مركز بنتها. ويمتنع الإبن عن السفاح إذًا كبر فلا يجامع أمه. وعادة ما يتألف الإخوة ويتناصرون. وهكذا نجد صلة القرابة تلعب دوراً هاما في جماعة البابون[104] .

وتشكل الحشائش والأعشاب والبذور والجذور ما لا يقل عن 90% من غذاء البابون مع نسبة قليلة لا تكاد تذكر من البيض والحشرات واللحوم. وتختلف طبيعة الغذاء باختلاف الفصول. حينما تكون سنابل بعض الحشائش محملة بالبذور والحبوب يتناول البابون السنبلة بيده أو بأسنانه ويفرط ما فيها من الحبوب ويأكلها. وأحيانا يقتلع النباتات ويأكل جذورها بعد تنظيفها بيده من التراب وقطع ما لا

يصلح منها للأكل ورميه. وفي موسم الجفاف، خصوصا بعد أن تقضي الحيوانات العاشبة الأخرى على ما فوق سطح الأرض من حشائش، يركز البابون على حفر وأكل الجذامير الدرنية والسيقان الغنية بالماء والتي تضرب بالتربة لما لا يقل عن بوصتين أو ثلاث بوصات. وقدرة البابون على استخدام يديه وأصابعه وأظافره في عملية الحفر والاقتلاع وفي تحصيل القوت تمنحه ميزة يتفوق بها على بقية الحيوانات التي تشاركه نفس المنطقة البيئية. وقدْ يمضي البابون ما لا يقل عن عشرين دقيقة لاقتلاع جذر واحد وهذه عملية شاقة وطويلة يُمكن لها أن تكون أسهل من ذَلكَ بكثير لو أن لدى البابون القدرة على استخدام أي أداة للحفر، ولو عصية صغيرة أو حصية حادة. وهذا يوضح لنا مدى التفوق الذي أحرزته البشريات الأولى في تعاملها مع البيئة جراء استخدام الأدوات الحجرية بالرغم من بدائيتها وفجاجة صنعها[105].

ومن الأبحاث المثيرة تلك التي أجراها مركز أبحاث القردة الياباني Japan Monkey Center على قردة المكاك macaque في جزيرة صغيرة من جزر اليابان تسمى كوشيما Koshima والتي هي عبارة عن جبل مرتفع شديد الانحدار تغطيها الأشجار وتحيط بها السواحل الرملية. كانت قردة المكاك تقطن الغابة في تلك الجزيرة الجبلية ولم تتعود على النزول إلى الساحل بتاتاً. ومنذ عام 1952 بدأ الباحثون اليابانيون مشروعهم البحثي على تلك القردة. تمثلت بداية المشروع برمي البطاطا على الساحل قرب البحر لإغراء القردة بالنزول من محيطها البيئي المعتاد في الغابة والجبال إلى الساحل للتغذي على البطاطا. ولم تمض سنةَ من بدء التجربة إلا وقدْ لاحظ الباحثون أن واحدة من إناث القردة لا يزيد عمرها عن السنتين أطلقوا عليها اسم إيمو Imo تحمل البطاطا إلى الماء وتغطسها فيه وتغسلها وتنظفها من التراب العالق بها قبل الأكل. ولم تمض سنةَ إلا وقدْ تعلم أقرانها الصغار القريبون لها في العمر منها هذه الطريقة، ثمّ تعلمته بعض الأمهات من أطفالهن لكنّ القليل من الذكور الكبار تعلموا الطريقة. وفي مرحلة لاحقة انتقل غسيل البطاطا من النهر القريب إلى البحر وصارت القردة تستطيب ملوحة الطعام المغسول بماء البحر وتحولت العملية من مجرد غطس للتنظيف فقط إلى غمسها بالماء المالح بعد كل نهشة للحصول على الطعم المالح. واستنتج العلماء أن Imo ابتدعت هذه الطريقة وتعلمها منها أقرانها بحكم قربهم منها في السنّ وكثافة احتكاكهم بها وملاحظة تصرفاتها، ثمّ تعلمته الأمهات من أطفالهن لنفس الأسباب، أمّا الكبار من الذكور فلم يتبنوا هذه البدعة نظراً لقلة احتكاكهم بالصغار ولأن كبار السنّ عادة ليس من السهل عليهم تقبل العادات الغريبة والجديدة. ومما عزز هذا الاستنتاج أن الباحثين بعد سنتين صاروا يرمون حبوب القمح على الساحل ولاحظوا أن Imo صارت تملأ كفها بالحبوب المختلطة بالرمال ثمّ ترميها في البحر فتغوص حبات الرمل في الماء بينما تطفو حبوب القمح فتلتقطها بيدها وتلتهمها. ولاحظ الباحثون مرة أخرى أن القردة الأسرع في تعلم هذه الطريقة الجديدة من Imo هم أقرانها الأقرب لها في السنّ والأكثر احتكاكا بها. وصارت الأجيال اللاحقة التي تولد لهذه القردة تتعلم هذه العادات الجديدة من أمهاتها وتتبناها بشكل تلقائي. ومن المعروف أن قردة المكاك والبابون تحمل أطفالها الصغار وهي متشبثة بها من أسفل وممسكة بيديها على الشعر الذي يغطي بطن الأم. وكانت الأمهات تنزل إلى البحر لغسل البطاطا وحبوب القمح وأبنائها الرضع متشبثة ببطونها، فنشأ أولئك الأبناء معتادين على الماء وألفوا النزول إلى البحر للعب والتراشق بالماء وتعلموا السباحة وصاروا يعبرون إلى الجزر المجاورة ويغوصون إلى قاع البحر للبحث عن أعشاب البحر التي يُمكن التغذي عليها، علماً بأن الأجيال السابقة من تلك القردة كانت تخشى البحر ولا ترتاده البتة[106].



تعلّمت قردة المكاك غطس البطاطا في الماء وتنظفيها من التراب العالق بها قبل الأكل.

السعادين

إذًا ما استثنينا الغيبون فإن السعادين أكبر حجماً من القردة ولهذا فوائده في الدفاع عن النفس وفي الحصول على الغذاء، بل حتّى في طول العمر. الحيوانات الأكبر حجماً تعيش مدة أطول لأن معدل الأيض metabolism عندها أبطأ مقارنة بالحيوانات الصغيرة الحجم مما يعني أن أعضائها الداخلية لا تعمل بنفس السرعة الذي تعمل به أعضاء الحيوانات الصغيرة ولا تتعرض لنفس الإجهاد[107] .

تنقسم السعادين إلى طائفتين: الطائفة الأولى السعادين الدنيا أو النسانيس Hylobatidae وتشمل الغيبون gibbon والسيامانج siamang، والطائفة الثانية السعادين العليا pongidae وتشمل الشمبانزي chimpanzee والغوريلا gorilla والأرنغتان orangutan. ومن أكثر النسانيس تكيفا مع حياة الغابة الغيبون الذي يُعد أصغر السعادين حجمه إذ لا يتعدى طوله 3 أقدام ووزنه 25 رطلا. حيث أن الغيبون يعيش غالباً في فروع الأشجار بمأمن من خطر الأعداء والمفترسات فهو لا يحتاج إلى جسم ضخم وناب كبير للدفاع عن النفس، ولا يكاد يوجد فرق يذكر في حجم الجسم والناب بين الذكر والأنثى، على خلاف قردة البابون التي تتميز ذكورها عن الإناث بأجسامها الضخمة وأنيابها الحادة. يعيش الغيبون في غابات جنوب شرق آسيا الكثيفة، يتغذى على الفواكه ويقضي معظم وقته متنقلاً بين الأغصان، ويتنقل عن طريق التأرجح swinging والقفز من غصن إلى آخر brachiation ويتميز بطول الذراعين واليدين والأصابع. وفي الحالات النادرة التي ينزل فيها من الأشجار ليمشي على الأرض يحول طول ذراعيه دونه ودون استخدامهما في المشي، فهو حين يمشي يرفعهما إلى أعلى ويترنح في مشيته ترنح الثمل. وبصره حديد يتناسب مع طريقته في الحركة والتنقل بين الأشجار بسرعة ومهارة ورشاقة لا مثيل لها. ويعيش الذكر والأنثى معاً لفترة قد تمتد لعدة سنين وفي منطقة صغيرة محدودة، وعدا صغارهما لا يسمحان لأحد من أبناء جنسهما أن يقترب منهما؛ وحالما يكبر الطفل يطرده أبواه ليعيش في منطقة أخرى بعيدة. ويلجآن إلى الأصوات الحادة الصاخبة كوسيلة لطرد المتسللين.

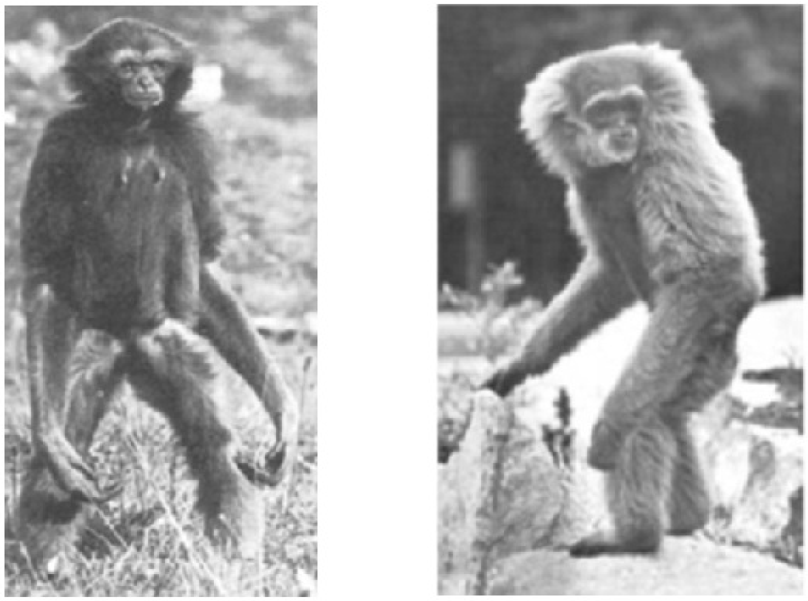
ومن أقرب الرئيسيات إلى الغيبون؛ الأرنغتان الذي يحمّل بعض الصفات التي تجعله أقرب إلى الغيبون منه إلى الغوريلا والشمبانزي كما يتضح لنا من المقارنات التالية:

1/ الأرنغتان والغيبون يعيشان في جنوب شرق آسيا بينما الغوريلا والشمبانزي يعيشان في أفريقيا.

2/ الأرنغتان والغيبون يقضيان معظم وقتهما في الأشجار وينتقلان عن طريق التأرجح لذلك فإن ذراعيهما طويلتان، بينما الغوريلا والشمبانزي يقضيان معظم الوقت على الأرض وينتقلان عن طريق المشي على البراجم.

3/يعيش الأرنغتان والغيبون في جماعات صغيرة بينما الغوريلا والشمبانزي يعيشان في جماعات كبيرة.

ومع ذَلكَ فإن الغيبون يختلف عن بقية السعادين، بما فيها الأورانغوتان، في حجمه الصغير وفي قدرته البارعة على التأرجح والنط بين الأغصان وفي ذكائه المحدود جداً مما يجعله أقرب إلى القردة منه إلى السعادين[108] .



يستطيع الغيبون الوقوف منتصبًا علي قدمية والمشي مترنحًا لمسافات قصيرة.

ومن أضخم الرئيسيات حجماً الغوريلا الذي يعيش في غابات حوض الكنغو وينقسم إلى مجموعتين الأولى تعيش في المناطق الجبلية والأخرى في المناطق المنخفضة. وهو من أكبر أنواع السعادين حيث يصل وزن الذكر إلى 400 رطل والأنثى إلى 200 رطل. يستفيد الغوريلا من هذا الحجم الكبير في عمليات الدفاع والتصدي إلا أنّه يعوقه عن تسلق الأشجار ويضطره إلى قضاء وقته في أرض الغابة ولا يصعد إلى الأشجار حتّى في وقت النوم. صغار الغوريلا فقط هي التي تستطيع تسلق الأشجار. وبخلاف أنواع القردة الأخرى التي تعيش على الفواكه، يعيش الغوريلا على النباتات مما يتناسب مع طبيعته الأرضية، فالفواكه تحتاج إلى تسلق الأشجار والغوريلا لا يستطيع ذَلكَ. ويفضل أكل الأجزاء الصلبة من النبات مثل البراعم والسيقان والجذور والجمار. والغوريلا كغيره من السعادين يبني عشا للنوم لكنه يبني عشه على الأرض، ويبدو أن هذا السلوك موروث ومكتسب في آن واحد. وهو يشبه الغيبون في بنيته وهيكله العظمي لكنه يختلف عنه في أنّه لا يتسلق الأشجار ولا يتأرجح، مما يدل على أن دراسة بنية الجسم قد لا تكفي في التعرف على طريقة الحركة والتنقل فلابد للتأكد من ذَلكَ من اللجوء إلى الملاحظة والدراسة الميدانية[109].



يقضي الغيبون معظم وقته متنقلاً بين الأغصان عن طريق التأرجح والقفز من غصن إلى آخر بسرعة ومهارة ورشاقة لا مثيل لها.

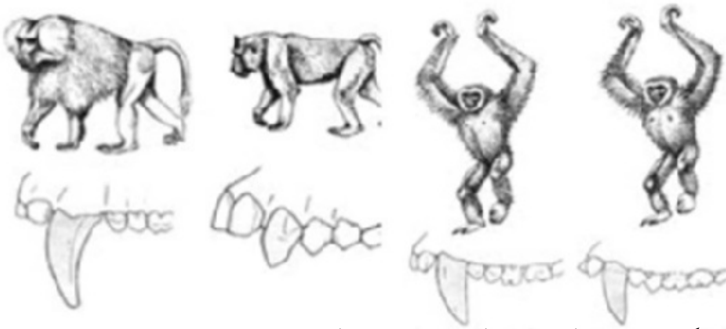




ويتشابه الغوريلا والشمبانزي في طريقة الحركة والتنقل فكلاهما يمشي على البراجم knuckle walking ولا يرفع يديه ويمشي على رجليه فقط إلا في حالات نادرة ولفترة قصيرة. إلا أنّه يختلف عن 8الشمبانزي في أنّه حيوان هادئ وليس لديه غريزة حب الاستطلاع وفحص الأشياء الغريبة ولا يلجأ إلى استخدام الأدوات ويتميز سلوكه بالنمطية والثبات. وبسبب حجمه الكبير ومنظره المرعب يعتقد الناس أن الغوريلا حيوان شرس لكنّ الواقع أنّه حيوان وديع لا يتعرض لغيره بأذى إلا إذَّا أحسَّ بالتحدي أو الخطر، وفي تلك الحال يفضل الوعيد والتهديد على الهجوم المباشر، فيقف على قدميه ويضرب بيديه على صدره ويصدر أصوات مخيفة ويتظاهر بالهجوم، وإذا استشاط غضبا يمسك بالأشياء من حوله ويرمي بها في اتجاه مصدر الخطر، وإذا لمّ يكن ذَلكَ مجدية فإنه يحمّل على عدوه ويتولاه بالعض.

والغوريلا كبقية القردة كثيرة التنقل ضمن منطقة معينة وتنتقل كل يوم إلى منطقة رعي جديدة وتنام كل ليلة في مكان جديد. وتنتقل في جماعات تتراوح أعدادها من 12 إلى 20 يقودها ذكر بالغ يُمكن التعرف عليه بواسطة الشعر الأبيض الذي وخطه الشيب على ظهره silverback. ويتصف سيد الجماعة بالحزم لكنه ليس طاغية. وتتسم معاملته لبقية الذكور في الجماعة بالتسامح ما لمّ يهددوا مركزه وقدْ يسمح لهم بمجامعة الإناث في المجموعة. وتحتوي الجماعة عادة على عدة إناث مع صغارها. والذكر البالغ الذي لمّ يصل إلى مركز السلطة عادة لا ينتمي إلى جماعة معينة بل يهيم على وجهه حتّى يجد أنثى في سنه فيكون معها جماعة جديدة أو ينضم معها إلى جماعة تقبلهما. واعتماد الطفل على أمه قد يستمر لأكثر من ثلاث سنوات. ولا تلد الأنثى قبل مضي ثلاث سنين على ولادتها

الأخيرة[110] .



حيث أن الغيبون يعيش غالباً في فروع الأشجار بمأمن من خطر الأعداء والمفترسات فهو لا يحتاج إلى جسم ضخم وناب كبير للدفاع عن النفس، ولا يكاد يوجد فرق يذكر في حجم الجسم والناب بين الذكر والأنثى، على خلاف قردة البابون التي تتميز ذكورها عن الإناث بأجسامها الضخمة وأنيابها الحادة.

ويستطيع الغوريلا الوقوف منتصبًا والمشي على قدميه لكنّ وضع جسمه اثناء الوقوف والمشي يختلف عن الإنسان للاختلاف بينهما في العظام وعضلات الوركين والفخذين. عضلات الورك عندَ الإنسان قوية تستطيع شد الجسم إلى الخلف أثناء الوقوف وإلى الأمام أثناء المشي. كما يستطيع الإنسان عندَ الوقوف إقفال ركبتيه واقترابهما ليستطيع الوقوف منتصبا دون أن ينحني جسمه إلى الأمام. أمّا الغوريلا فلا يستطيع إقفال الركبتين فيعتمد على عضلات الفخذ الإسناد الجسم مما يتسبب في ابتعاد ركبتيه أحدهما عن الأخرى وانحناء قامته المحدودبة إلى الأمام.
وأذكى الرئيسيات وأقربها إلى الإنسان هو الشمبانزي الذي أجريت عليه دراسات كثيرة. وهنالك جنسان من الشمبانزي جنس صغير يوجد جنوب نهر الكنغو وجنس أشهر وأكبر وأكثر عدداً يوجد في غابات أفريقيا الاستوائية في منطقة تمتد من سيراليون غربة حتّى تانزانيا شرقاً. ومناطق تواجد الشمبانزي أكثر من مناطق تواجد الغوريلا، وكما يوجد في الغابات الكثيفة يوجد أيضاً في مناطق الأشجار المفتوحة والسفانا.
ويختلف الشمبانزي عن الغوريلا في أنّه أصغر حجماً فلا يزيد حجم الذكر البالغ عن 100 رطل ولا يوجد فرق كبير في الحجم بين الذكر والأنثى، إلا أن الذكر أكبر ناب من الأنثى. وبخلاف الغوريلا الذي يعيش على النباتات ولا يتسلق الأشجار إلا في النادر فإن الشمبانزي حيوان رشيق يقضي معظم وقته في الأشجار ويبني عشه فيها للنوم ويتغذى على الفواكه لكنه أيضاً قد يقتات على الحشرات والبيض وربما يصطاد بعض الحيوانات الصغيرة والقردة التي يضيفها إلى مائدته، وربما افترس صغار الآدميين من الأطفال الرضع. ويتضح الاختلاف بين الغوريلا والشمبانزي في طريقة الغذاء باختلاف أسنانها. فالشمبانزي الذي يتغذى على الفواكه يحتاج إلى تقطيع وإزالة قشورها القاسية أمّا اللب فهو لين لا يحتاج إلى مضغ شديد لذلك تكون قواطع الشمبانزي كبيرة وحادة بينما تكون الأضراس غير حادة وغير كبيرة. ونجد العكس عندَ الغوريلا الذي يتغذى على جذور النباتات وسيقانها التي تحتاج لمضغ شديد. والوقت الذي يقضيه الشمبانزي على الأشجار أكثر من الغوريلا وأقل من الأورانغوتان. وبعكس الأرنغتان الذي تتسم حركته بالتؤدة والتريث، فإن قردة الشمبانزي، خصوصا صغار السنّ، تثب بين الأشجار وتتعلق بالأغصان بسرعة فائقة. وهي تستطيع أن تقف على قدميها وتمشي بقامة منتصبة لمسافات قصيرة حاملة معها الطعام بيديها، لكنّها تفضل المشي على البراجم.



المشي على البراجم



غوريلا هائج

ومنظر الشمبانزي ليس مخيفًا كمنظر الغوريلا لكنّ الأخير أهدأ طبعاً وإن كانَ أكبر حجماً. فالغوريلا إنطوائي وساكن أمّا الشمبانزي فهو حيوان ضوضائي طائش إلى حد ما وسريع الهيجان ويحب الاستعراض، فنجده في حديقة الحيوان يحاول دائماً أن يجلب انتباه النظارة إليه بما يقوم به من حركات مثيرة ومضحكة. والشمبانزي أقدر الرئيسيات وأذكاها وأكثرها تعاونة سواء في مجال إجراء التجارب النفسية والسلوكية عليه في المعمل أو من حيث تمرينه على القيام بحركات ومهارات معينة في أعمال السيرك كالتزحلق وركوب الدراجات وما إلى ذَلكَ. فهو حيوان فضولي يحب أن يتعلم كما أنّه يرغب في إدخال السرور على الجمهور ويتوق إلى تشجيعهم وما يقومون به من تصفيق وتصفير من أجله. وهو مع ذَلكَ حيوان يميل إلى السلم وليس هناك مشاحنات بينه وبين الحيوانات الأخرى التي تعيش معه مثل البابون ولا بين أفراد الجماعة الواحدة[111].

ويعيش الشمبانزي في جماعات يتراوح عدد أفرادها من العشرين إلى الخمسين وتجوب في منطقة قد تصل مساحتها إلى 80 ميلاً مربعا. وهي حيوانات جوالة لا تستقر في مكان معين إلا أنها لا تتعدى حدود منطقتها. وعادة تنقسم الجماعة الكبيرة إلى جماعات صغيرة تتحرك في اتجاهات مختلفة بحثا عن الماء والمرعى لتعود فتجتمع مرة أخرى بعد فترة من الزمن. ويختلف الشمبانزي عن الغوريلا والبابون في انعدام تسلسل السلطة الهرمي فلا يوجد رئيس للجماعة والنظام الاجتماعي مرن إلى حد ما يسمح بتنقل الأفراد بين الجماعات المختلفة وليس من غير المألوف مشاهدة أنثى أو ذكرة وحيدة لا ينتمي إلى جماعة معينة. وتبقى الجماعات على اتصال ببعضها عن طريق الأصوات والنداءات التي تصدرها. وهناك ما لا يقل عن 21 نوعاً من الصيحات يختص بها الشمبانزي وكل صيحة تعطي معنى محددة كالتحية أو الخوف أو الغضب أو الألم أو التنبيه إلى وجود الطعام أو التحذير من الأعداء. كما يستخدم الشمبانزي بعض الحركات والإشارات وتعابير الوجه للتفاهم مع أفراد مجموعته. ونظام الاتصال عندَ الشمبانزي يتفوق كما وكيفا على بقية الرئيسيات ما عدا الإنسان. وحنجرة الشمبانزي لا تمكّنه من الكلام لكنّ يُمكن لهُ أن يتعلم بعض مفردات لغة الإشارة التي يستخدمها الصم البكم للتخاطب فيما بينهم وأن يعلم ما تعلمه إلى صغاره ويستخدمها للتفاهم معهم ومع غيره من القردة الذين تعلموا هذه الإشارات.

وأنثى الشمبانزي تحيض وتمر بدورة نزوية estrus cycle وفترة إخصاب ovulation وهذا يجعل من الممكن لها أن تجامع وتحبل في أي وقت، مثلها مثل أنثى الإنسان. إلا أنّه لوحظ أن هنالك نشاطا جنسيا ملحوظا من شهر أغسطس إلى نوفمبر. ولا تضع الأنثى عادة إلا طفلاً واحداً كل مرة، ولا تحبل مرة أخرى إلا بعد مرور ما لا يقل عن 3 سنوات. وعلاقة الأم بأبنائها قوية جداً ولا يضاهيها في ذَلكَ إلا الإنسان. فالصغير حينما يولد يظل ملازمة لأمه لمدة لا تقل عن أربع سنين يقضيها في اللعب والملاحظة واكتساب الخبرة وتعلم المهارات الضرورية للحياة. وحتى بعد ذَلكَ تبقى علاقة القربى قوية ليس بين الأم وذريتها فحسب بل حتّى بين الإخوان والأخوات، وقدْ تظل البنت ملازمة لأمها وأخواتها مدى الحياة. أمّا الأولاد فإنهم حالما يصلون سنّ البلوغ ينفصلون عن أمهاتهم وأخواتهم لينضموا إلى جماعات أخرى، ومن المحتمل أن ذَلكَ يعود إلى عزوفهم عن الاتصال الجنسي بالأقارب والرغبة في البحث عن أنثى أجنبية. وحتى بعد أن يمضي الإبن فترة طويلة بعيدة عن أمه وأخواته فإن باستطاعته التعرف عليهم حينما يقابلهم مرة أخرى فيحييهم ويفرح بلقائهم مما يشير إلى أن هذه الحيوانات ربما تدرك علاقة القربى مثل ما يدركها الإنسان. ومن الجوانب الأخرى التي يشترك فيها الشمبانزي مع الإنسان ويختلف عن بقية الرئيسيات اتحاد مجموعة من الذكور يذهبون للصيد ثمّ المشاركة في أكل ما يصطادونه، مما يشير إلى وجود شيء من روح التعاون بينهم. وقدْ شوهد البعض

منها تمد يدها تتوسل لأحدها أن يطعمها من صيده. والمعروف عن الرئيسيات الأخرى، عدا الإنسان، أنها حيوانات أنانية لا تعرف التعاون ولا المشاركة[112] .

ومن الاكتشافات التي أذهلت العلماء استخدام الشمبانزي للأدوات مثال ذَلكَ استخدام ورق الشجر لإزالة الأوساخ والغائط عن الجسم، أو مضغ الأوراق وتهيئتها على شكل أسفنج ثمّ غطسها في بقع الماء التي تتجمع على الأشجار لتتشربه فيضعها الشمبانزي في فمه ليمتص الماء. كذلك استخدام الأحجار لكسر الجوز والبندق لاستخراج لبه. واستخدام الأعواد لحك الجسم. وحينما يهيج الشمبانزي ويثور فإنه يمسك بالأحجار والأغصان ويقذف بها بدقة وقوة ملحوظتين[113] .

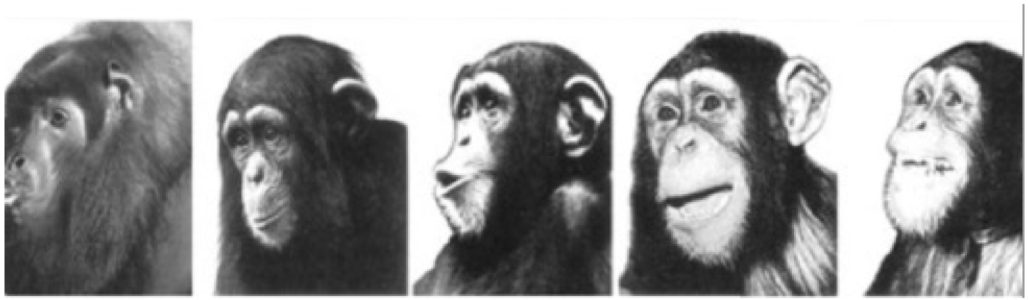
إلا أن الأهم من ذَلكَ كلّه هو استخدام الأعواد في اصطياد النمل الأبيض termites. يبحث الشمبانزي عن الأعواد المناسبة ويختارها بدقة ملحوظة بحيث لا يزيد طولها عن 12 بوصة. وحينما يجمع عدة أعواد بهذا الشكل ينزع منها الأوراق ويشذبها ويهذبها لتكون مستقيمة خالية من الشغايا ويقلمها حتّى يكون طولها مناسبا للغرض الذي سيستخدمها من أجله. ثمّ يحمّل الشمبانزي هذه الأدوات البسيطة وحينما يعثر على تل النمل الأبيض يكشط القشرة العليا من تربة بيتها بالسبابة أو الإبهام ويبلل بفمه أحد الأعواد التي يحملها ثمّ يولجه في بيت النمل وبعد أن ينتظر قليلاً ينتزعه وقدْ غطته النمل فيلعقها ويأكلها بشره، ويعيد العملية مراراً وتكراراً. وإذا ما اعوج طرف العود الذي يستخدمه أو انكسر فإنه يقلبه ويستخدم الطرف الآخر أو يتركه ويستخدم عودا غيره. وقدْ ينتقل من بيت إلى أخر حاملاً معه أعواده بحثا عن النمل. وقدْ يستمر في حمله للأعواد لمدة تربو على الساعة ولمسافة تزيد عن الكيلو. وقدْ شوهد أحدها بعد أن عجز عن استخراج النمل لأن العود الذي استخدمه كانَ قصيرا يتلفت حوله باهتمام بالغ ثمّ يقوم من مكانه ويتجه إلى شجرة بمنأى عنه ويتسلق إلى فرعها ليحصل على العود المناسب. ويحصل الشمبانزي على العسل بنفس الطريقة. وهذا السلوك غير موروث بل يكتسبه الشمبانزي عن طريق الملاحظة ومراقبة أمه وإخوانه منذ الصغر ثمّ يتمرن عليه شيئاً فشيئاً ويمارسه حتّى يتقنه عندَ بلوغه سنّ الثالثة[114] .

وواضح من هذا أن الشمبانزي لا يستخدم الأدوات فقط بل يعدها وذلك بأن يغير ويحور في المادة الخام الموجودة في الطبيعة من أجل استخدامها في أغراض معينة، مما يتطلب قسطا من التدبر والتخطيط. غير أنّه ما من شك أن ما يقوم به الشمبانزي مختلف جداً عن صناعة الأدوات واستخدامها عندَ الإنسان. فاستخدام الشمبانزي للأدوات هامشي، فهو لا يعتمد عليها بشكل رئيسي مثل الإنسان وطريقة الصنع بدائية جداً لا تتبع نمط معينة والأدوات لا تستخدم إلا لأغراض آنية وفي أضيق الحدود. ولكن علماء الأنثروبولوجيا يرون أن في ذَلكَ ما يُلقي بعض الضوء على بداية استخدام الأدوات لدى أجناس البشريات البائدة.

ويعتقد البعض أن الشمبانزي يشارك الإنسان في الاستمتاع بالملذات وأن لديه حس جمالي وذوق كامن فقد شوهدت مجموعات من الشمبانزي تقوم بحركات منتظمة تشبه الرقص. وفي حديقة لندن تعلم الشمبانزي على الرسم وبلغ حبه لممارسته أنّه حينما يبدأ في الرسم يرفض تناول الطعام حتّى ينتهي من عمله. بل إنّ جين غودال Jane Goodall التي درست الشمبانزي على الطبيعة تقول بأنها لاحظت شمبانزي جالساً وقت الغروب وكأنه منهمك في التطلع إلى منظر غروب الشمس الجميل (Goodall 1967).

كل ذَلكَ بالإضافة إلى الدلائل التي استخلصها العلماء بعد توظيف علم التشريح المقارن و علم الكيمياء الحيوية تشير إلى أن الشمبانزي أقرب أنواع الرئيسيات للإنسان، لذلك فإننا بدراسة هذا

الحيوان دراسة متعمقة ومستفيضة قد نستفيد في التعرف على طبيعة أجناس البشر البائدة التي انحدر منها الإنسان المعاصر، في طرق عيشها وبنائها الاجتماعي وما إلى ذَلكَ.



البشريات

يهتم علماء الإنسان بتتبع الظروف البيئية والمناخية التي تعاقبت خلال الفترات المتتالية من العهد الأخير Quarternary من عهود الحقبة الجيولوجية الحديثة Cenozoice لأن الإنسان ظهر في هذا العهد وتأتي منه معظم الأدوات الحجرية والآثار البشرية والأحافير. وينقسم هذا العهد إلى عصرين هما البلايستوسين Pleistocene الذي يمتد من مليونين إلى ثلاثة ملايين سنةً خلت ثمّ الهولوسين Holocene الحديث الذي بدأ منذ حوالي 10.000 عشرة آلاف سنةً.

البيئة والانسان في عصر البلايستوسين

يكاد يتزامن البلايستوسين مع العصر الحجري القديم paleolithic الذي يمثل ما يقرب من 99% من عمر الإنسان على وجه الأرض، وإن كانت بعض الاكتشافات الحديثة في أثيوبيا وشرق أفريقيا تشير إلى أن أقدم الأدوات الحجرية تعود إلى أواخر عصر البلايوسين Pliocene الذي يسبق البلايستوسين. وكان الإنسان حتّى أواخر العصر الحجري القديم يعتمد في تحصيل معاشه كلية على الصيد والجمع والالتقاط، حيث لمّ تظهر الزراعة إلا مع بداية العصر الحجري الحديث neolithic. ويسمى عصر البلايستوسين بالعصر الجليدي Ice Age حيث زحفت مسطحات واسعة من الجليد وغطت معظم أجزاء الأرض الشمالية خلال أربع فترات من هذا العصر. وقدْ اجتاحت الأرض موجة من البرد قبل الزحف الجليدي مع نهاية عصر البلايوسين -الذي هو أخر عصور عهد ال- Tertiary- وبداية عصر البلايستوسين مما أدى إلى غزارة الأمطار. وتسمى هذه الفترة فيلافرانشين Villafranchian. ومنذ حوالي مليون سنةَ زادت برودة الجو وبدأ الزحف الجليدي الأول وغطت الثلاجات معظم الأجزاء الشمالية من آسيا وأوروبا وأمريكا وخصوصا سلاسل جبال الهملايا والألب والروكي. وينبغي ملاحظة أن الزحف الجليدي كانَ متركزا شمال خط الاستواء أمّا جنوب الخط فلم يتأثر كثيراً.

وتختلف فترات الزحف الجليدي وانحساره وكذلك الآثار المترتبة عليه من منطقة لأخرى مما يجعل تحديد هذه الفترات والتوفيق فيما بينها في مختلف المناطق أمراً في غاية الصعوبة. ومما يزيد الأمر تعقيداً أن فترات الزحف والانحسار الرئيسة كانت تتخللها فترات زحف ثانوية stadials وانحسار ثانوية interstadials. إلا أن العلماء غالباً ما يلجؤون إلى الطريقة التقليدية في تقسيم البلايستوسين إلى أربع فترات رئيسة من الزحف الجليدي glacials تتخللها ثلاث فترات ينحسر فيها الجليد interglacials. وفترات الزحف الجليدي تقابلها في افريقيا فترات مطيرة تسمى pluvials تتخللها فترات يقل فيها المطر تسمى interpluvials. وتستمد فترات الزحف الجليدي الأربع الرئيسة هذه اسماءها من أسماء بعض الأنهار الصغيرة في جبال الألب حيث أن جبال الألب هي أول منطقة تم فيها اكتشاف أثر الزحف الجليدي وبدأتْ دراسة نتائجها وآثارها وامتداداتها ومن ثمّ تقسيمها إلى فترات أربع أقدمها غنز Gunz يليها مندل Mindel ثمّ رس Riss وأخيراً ورم Wurm الذي ينتهي تقريباً مع بداية الهولوسين منذ حوالى 10000 عشرة ألاف سنةَ.

ومن المعروف أن كمية الماء على سطح الأرض ثابتة لا تتغير. وخلال الفترات الجليدية كانت ملايين الأطنان من المياه تتجمد على شكل ثلوج فوق سطح اليابسة. أدى هذا إلى انخفاض منسوب المياه في الأنهار والبحار والمحيطات. وأدى زيادة ضغط الجليد المتراكم على اليابسة من جهة والتخفيف من ضغط مياه البحار والمحيطات نتيجة انخفاض منسوب المياه فيها من جهة أخرى إلى تغيرات ملحوظة في التضاريس. نتيجة لذلك تحولت بعض المناطق المغمورة بالمياه الضحلة إلى يابسة. فاتصلت مثلاً بريطانيا بالقارة الأوربية ولم تعد جزيرة معزولة. كذلك انفصل البحر الأبيض المتوسط عن البحر الأسود بعد أن تكون جسر من اليابسة عبر الدردنيل. وكان لذلك أثره على تحركات الإنسان واتجاه الهجرات البشرية.

ومن البديهي أن تحدث نتيجة الزحف الجليدي وانحساره تقلبات جوية وتغيرات في المناخ كانَ لها أبعد الأثر على الحياة الحيوانية والنباتية. كانَ الزحف الجليدي يدفع أمامه كل مرة نحو الجنوب

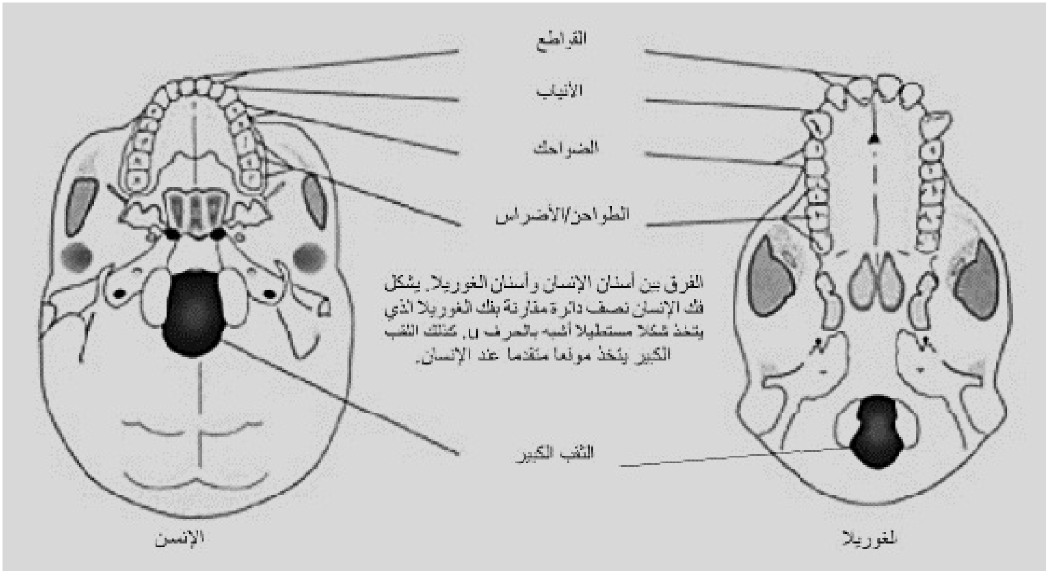
مناطق الدفـء المعتدلة التي تكثر فيها الأمطار والغابات الكثيفة. وبذلك تحولت المناطق الصحراوية الجرداء إلى مناطق مطيرة تكسوها الغابات والمروج الخضراء. هذه الظروف أدت إلى انقراض الكثير من حيوانات الشمال واضطرت الباقي إلى الهجرة جنوباً بحثا عن الدفـء والغذاء. وعلى نفس المنوال بدأ المناخ يتغير نحو الدفـء بعد انحسار المد الجليدي. ولما ذابت الثلوج زاد منسوب المياه وعادت الحياة مرة أخرى إلى الشمال الذي عمه الدفـء وغمرته الأمطار وغطته الغابات الكثيفة وأصبح مأهولا بمختلف أجناس الحيوانات. هذه التغيرات المناخية التي كانت تحدث ببطء شديد عبر عشرات، بل مئات الألاف من السنين تركت آثارها على الحياة الحيوانية والنباتية وتوزيعها فانقرض بعضها بينما تطورت بعض الأجناس القديمة واتخذت أشكالا جديدة كما ظهرت أنواع أخرى حديثة[115].

ويمكننا أن نتصور تأثير ذَلكَ كلّه على الإنسان إذَّا ما وضعنا في الاعتبار اعتماده القوي والمباشر على الطبيعة التي يستمد منها غذاءه وحاجياته الأساسية الأخرى. كانَ نبض الحياة الإنسانية وإيقاعها مرتبطا بهذه التغيرات. وكانت تحركات الإنسان شمالاً وجنوبا خلال فترات الزحف الجليدي مرتبطة بتحركات الحيوانات والنباتات التي يتغذى عليها. وقدْ استطاع العلماء أن يوجدوا نوعاً من علاقات الارتباط بين الفترات المطيرة المتتابعة في عصر البلايستوسين وبين المواقع الأثرية قرب مصاطب الأنهار وأحواضها وفي المغارات والكهوف مما يساعد في إعطاء تواريخ نسبية لما يعثر عليه المنقبون في هذه المواقع من حفريات. ويمكن الاستفادة من التغيرات المناخية والبيئية التي حدثت خلال عهد البلايستوسين في تقدير عمر الأدوات الحجرية التي نجدها مطمورة مع بقايا الحيوانات والنباتات خلال الفترات المتعاقبة في ذَلكَ الوقت، وخصوصا إذَّا ما قارنا ذَلكَ بالآثار المترتبة على الزحف الجليدي مثل ترسب الرمال والحصى في وديان الأنهار وكذلك الارتفاع والانخفاض في سواحل البحار وشواطئ البحيرات.

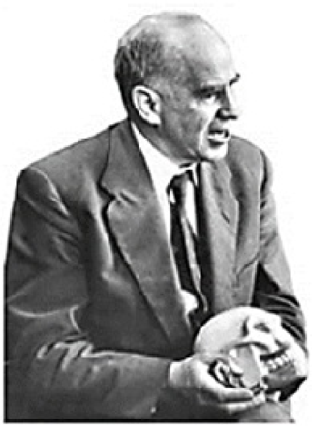
البشريات البائدة

هناك موقع يُسمّى Taung غرب جوهانسبرج Johannesburg وشمال Cape Town في منطقة بوتسوانا Botswana الحدودية كانَ يستخدم لقلع الأحجار الجيرية حينما نشطت حركة البناء والتعمير في جنوب أفريقيا. وفي سنةَ 1994 حصل ريموند دارت Raymond Dart، أستاذ علم التشريح في جامعة witwatersrand في جوهانسبرج، من ذَلكَ الموقع على كتلة من الصخر تحتوي على بقايا جمجمة وأسنان. وظل دارت يعمل بمنتهى الصبر والجلد لمدة ثلاث سنوات حتّى تمكن من اقتلاع الجمجمة من الصخر دون تهشيمها. وبعد عدة سنوات أخرى من الجهد الجهيد استطاع أن يفصل فكي الجمجمة ويتفحص الأسنان من الداخل. وكان قد نشر بعد أربعة أشهر من تاريخ هذا الاكتشاف لأول مرة، وبالتحديد في 7 فبراير من عام 1925، تقريره في مجلة الطبيعة Nature ذكر فيه أن أحفورة تونغ Taung من الناحية التشريحية مزيجًا من خصائص البشر وخصائص السعادين، وأطلق عليها اسم أُسترالوبثكس أفركانس Australopithecus africanus. والحفرية عبارة عن جمجمة والفكين وأسنان اللبن والطواحن الأولى المستديمة التي كانت قد بدأتْ في الظهور، إضافة إلى سبيكة الدماغ التي تشكلت طبيعيًا من الحجر الجيري الذي تسرب إلى داخل الجمجمة وتحجر متخذا شكل الدماغ. وقدْ لاحظ دارت أن الدماغ، على الرغم من صغر حجمه نسبيا، تختلف تشكيلته عن دماغ السعادين والجبهة بارزة بعض الشيء والحواجب خفيفة البروز وقحف الدماغ يميل نحو التدوير، والثقب الكبير يقع موقع متوسطا في قاعدة الجمجمة (بخلاف السعادين التي يكون فيها موضع الثقب متأخرا نوعاً ما) مما يشير إلى انتصاب القامة والتنقل على القدمين. وأسنانه وإن كانت أكبر من أسنان الإنسان إلا أنها مثلها متراصة وتشبهها في الشكل وفي طريقة الغرز المتعامدة مع اللثة، بدلاً من البروز إلى الأمام. والأنياب صغيرة الحجم لا يوجد فرقا واضحاً بينها وبين بقية الأسنان ولا توجد فجوة بينها وبين الطواحن. وهذا يجعل A. africanus قريب الشبه بالإنسان ومختلفة عن السعادين التي تتميز بأنيابها الكبيرة وبوجود فجوة كبيرة بين الناب والطواحن، فحينما يغلق السعدان فمه فإن أنيابه تصطك وتتشابك لذلك يستحيل عليه أن يمضغ بطريقة جانبية أو محورية. وأضراس A. africanus كانَ سطحها الماضغ occlusal surface متكامل مما يدل على المضغ القوي بالطريقة المحورية كالإنسان. والقنطرة المثبتة عليها الأسنان تشكل نصف دائرة كالإنسان وبخلاف السعادين حيث تشكل القنطرة مستطيلا، أو حرف U. كل هذه المزايا جعلت دارت يؤكد أن A.africanus يمثل مرحلة انتقالية بين السعادين والإنسان[116].

ولابد من التنويه هنا على أن هذه الفروق التشريحية بين القرد والإنسان لا تبدأ في الظهور بشكل واضح إلا في سنّ متأخرة. وبما أن الحفرية التي عثر عليها دارت بقايا طفل صغير لمّ يتجاوز السابعة من عمره فإن الكثير من العلماء شكوا في صحة استنتاجاته، لاسيما أن الحفرية تعود إلى عصر سحيق يسبق العصر الذي كانَ العلماء يعتقدون أن البشريات ظهرت فيه بمئات الآلاف من السنين، وأن حجم الأسنان أكبر وحجم الدماغ أصغر بكثير مما هو متوقَّع لأسلاف البشر.



<u>الفرق بين أسنان الإنسان وأسنان الغوريلا. يشكل فك الإنسان نصف دائرة مقارنة بفك الغوريلا الذي يتخذ شكلًا مستطيلًا أشبة بالحرف U. كذلك الثقب الكبير يتخذ موقعًا متقدمًا عند الإنسان.</u>

دارت ممسكًا بالجمجمة التي وجدها في موقع **Taung** غرب جوهانسبرج.

والعالم الوحيد الذي تقبل آراء دارت وأخذها مأخذ الجد هو زميله روبرت بروم Robert Broom، من علماء الأحافير في جنوب أفريقيا. وفي الحال بدأ بروم البحث عن بقايا بشرية في ثلاثة مواقع متجاورة في منطقة ترانسفال Transvaal بالقرب من بريتوريا Pretoria، عاصمة جنوب أفريقيا، حوالي خمسين كيلا غرب جوهانسبرج. ولم يلبث أن عثر في عام 1936 على بغيته في موقع Sterkfontein وأطلق على موجوداته هناك اسم Australopithecus transvaalensis، لكنه غير رأيه بعد سنةَ وأسماها Plesianthropus. وقدْ تم لاحقاً العثور في ذَلكَ الموقع على عدد كبير من الأحافير، معظمها أجزاء من الجماجم والفكين والأسنان وأجزاء قليلة من الهيكل العظمي والحوض، وكلها تصب في اتجاه تأييد النتائج التي سبق وأن توصل إليها ريموند دارت بخصوص انتصاب القامة والتنقل على القدمين. وعثر في الموقع أيضاً على بقايا حيوانية أخرى وبعض الأدوات الحجرية مما ساعد في محاولات تأريخ الموقع ومضاهاة ما وجد فيه بمواقع أخرى [117].

واستدل بروم من تحليل التربة والمستحاثات النباتية والحيوانية والبقايا العضوية التي وجدها مطمورة في هذا الموقع أن المناخ آنذاك كانَ يميل إلى الجفاف وأن المنطقة لمّ تكن غابات بل منطقة سفانا مفتوحة تتخللها الأشجار وتغطيها الحشائش والأعشاب، وخصوصا قرب الأنهار. وعلينا أن نتنبّه إلى أهمية مثل هذا الاستنتاج بالنسبة للغذاء والحركة. فالسعادين التي تعيش في الغابات غالباً تتغذى على الفواكه وتتنقل عن طريق التشبث بالأغصان. أمّا في المناطق المفتوحة فإن الغذاء المتاح يختلف وكذلك طريقة الحركة والتنقل. وكما هي الحال بالنسبة لأنواع الرئيسيات الأخرى، فإن الظروف البيئية التي نشأت فيها البشريات الأولى كانَ لها عميق الأثر في توجيه مسيرة تطورها، خصوصا فيما يتعلق بطريقتها في الحركة والتنقل وكذلك في مصادر الغذاء وطرق مضغه وهضمه.

وفي عام 1938 عثر بروم على المزيد من الأحافير في موقع آخر هو كرمراي Kromdraai حوالي ثلاث كيلات شرق وادي ستركفونتين Sterkfontein وسمى موجوداته Paranthroups robustus. وفي عام 1948 عثر هو ومساعده ج. ت. روبنسون J.T.Robinson في موقع آخر هو سوار تكرانس Swartkrans حوالي كيلين غربة من وادي تركفونتين على مزيد من الأحافير سماها Paranthropus crassidens، كما عثرا على حفريات أخرى في نفس الموقع سمياها Telanthropus capensis. كما عثر دارت في عام 1947 على مزيد من الأحافير في ماكابانسغات

Makapansgat في منطقة Trnasvaal حوالي 200 ميلا شمال شرق ن وادي ستركفونتين وسماها Australopithecus prometheus لأنه اعتقد أنها استخدمت النار ولكن هذا غير مؤكد[118] .

ولقد وجد دارت وبروم مع الأحافير التي عثرا عليها الكثير من الأدوات الحجرية البدائية الصنع، بالإضافة إلى كميات كبيرة من عظام الحيوانات، مما يشير إلى أن هذه البشريات البدائية كانت تأكل اللحم وتمارس الصيد. ويعتقد دارت أن البشريات البدائية كانت تستخدم بعض أنواع العظام والقرون والفكين كأسلحة وأدوات الصيد والسلخ والتقطيع وما إلى ذَلكَ، وهذا ما سمَّاه osteodontokeratic culture. فقد لاحظ دارت أن هناك أنواع معينة من العظام هي التي توجد مع الأحافير البشرية. وهذه العظام تبدو مصممة بشكل معين يساعد على استخدامها كأسلحة وأدوات يُمكن استخدامها الأغراض معينة. ولكن الكثير من المختصين يشكون فيما ذهب إليه[119] .

وكان من الصعب تحديد عمر الأحافير البشرية التي عثر عليها في جنوب أفريقيا. فبعضها وجد في طبقات من الصخور الجيرية والكلسية وصخور البريشة Breccia التي يصعب تحديد أعمارها، وليست من الصخور البركانية أو النوع الذي يُمكن إخضاعه لطرق التأريخ المطلَق التي تقوم على البوتاسيوم-أرغون وعلى الكربون المشع أو حتّى على الفلورين. وبعضها أتى من مواقع تستخدم لقطع الأحجار وتعرضت لأعمال الحفر والنسف والديناميت خلال عمليات قلع الصخور مما أثر على تنظيمها الطباقي ودمر ما قد تحتويه من بقايا حيوانية ونباتية. إلا أن هناك بعض المحاولات لتأريخ تلك المواقع، ولو نسبيا، بواسطة تحليل التربة وما تحتويه من مخلفات عضوية ومضاهاتها بمواقع شرق أفريقيا التي تمكن العلماء من تحديد تاريخها. وقدْ بينت هذه الطرق أن نسبة الأمطار والرطوبة تختلف من موقع إلى آخر مما يعني أزمنة جيولوجية مختلفة. وتشير الدلائل إلى أن مناخ Sterkfontein و Swartkrans كانَ أكثر جفافا منه الآن. ومناخ Makapansgat كانَ أكثر بكثير. أمّا مناخ Kromdraai فهو أكثر رطوبة منه الآن. ويميل البعض إلى الاعتقاد بأن مواقع تونغ Taung و Sterkfontcin و Makapansgat تكاد تكون متزامنة أو متداخلة زمنيا، وربما أن عمرها في حدود ثلاثة ملايين سنةَ، أي مع نهاية عصر البلايوسين، وجاء بعدها موقع Swartkrans ثمّ أخيراً موقع Kromdraai الذي يحتمل أنّه جاء من فترة بداية إلى وسط عصر البلايستوسين. ويعتقد أوكلي Kennith Oakly أن المواقع الثلاثة الأقدم تأتي من حيث التأريخ الأركيولوجي مع بداية محاولات الإنسان الأولى لاستخدام الأدوات، أو ما يُسمّى الأولدواي المبكر Early Oldowan والأخرى تأتي بعدما تمرس الإنسان في استخدام الأدوات[120] .

ومن المعروف عندَ الجيولوجيين أنّه خلال عهد الترشياري Tertiary الذي امتد لمدة حوالي سبعين مليون سنةَ ومنذ بدايات عصر الباليوسين كانَ مناخ الأرض بشكل عام مستقرا يتميز بالدفء والجفاف. إلا أنّه ربما حدث ميل نحو البرودة في المناطق الشمالية حذى بالرئيسيات إلى الانحدار من هناك باتجاه الجنوب. وبدأت البرودة تزداد في عصر المايوسين الذي شهد ظهور حركات عنيفة في القشرة الأرضية نتج عنها ظهور مرتفعات وجبال وأصبحت بعض قيعان البحار جزءًا من اليابسة. ثمّ جاء عصر البلايستوسين الذي اتسم بالبرودة في البداية ثمّ صار المناخ يراوح بين فترات طويلة من البرودة، أو ما يُسمّى بالزحف الجليدي، تليها فترات طويلة من الدفء قد تمتد الواحدة منها لعشرات الآلاف من السنين. أمّا بالنسبة لأفريقيا فإن عصر البلايستوسين تميز بالمراوحة بين فترات مطيرة pluvials تعقبها فترات يقل فيها المطر interpluvials، مما أدى إلى تقلص الغابات وتحول معظمها إلى مناطق سفانا مفتوحة. وبطبيعة الحال، كانَ لذلك تأثيره الواضح على المناخ وعلى نسبة

الأمطار والغطاء النباتي والحيواني في مختلف مناطق الأرض وأثره أيضاً على تطور الحياة وظهور أنواع جديدة وبشكل متسارع من الحيوانات والنباتات قادرة على التكيف في ظلّ هذا التقلب المناخي. وحيث أن كل مناخ يتميز بغطاء نباتي وحيواني متداخل ومتكامل فإن العلماء يستطيعون عن طريق تحليل التربة في أي طبقة من الطبقات الأرضية وما تحتويه من مستحاثات نباتية وحيوانية أن يعرفوا في أي فترة من الفترات الجيولوجية تكونت تلك الطبقة، كما يستطيعون معرفة ما إذًا كانت الأحافير التي يعثرون عليها متعاصرة أم أن شيئاً منها جاء مقحما نتيجة ما تتعرض لهُ القشرة الأرضية من اضطرابات تحدث جراء الاهتزازات والانكسارات وأعمال النحت والتعرية وغيرها. فمنذ حوالي ثلاثة ملايين ونصف المليون سنةَ مثلاً، أي مع نهاية عصر البلايوسين وبداية عصر البلايستوسين وخلال فترة الزحف الجليدي المسمى فيلافرانشين، حدثت تحركات قارية مصحوبة بمناخ بارد وظهرت مجموعة جديدة من الثدييات أهمها الحصان والحمار والبقر والفيل والزرافة والبعير. وقدْ أصبح وجود مخلفات لمثل هذه الحيوانات في مراحلها الأولى في موقع التنقيب يدل على أن الطبقة التي وجدت فيها تعود إلى بداية البلايستوسين [121].

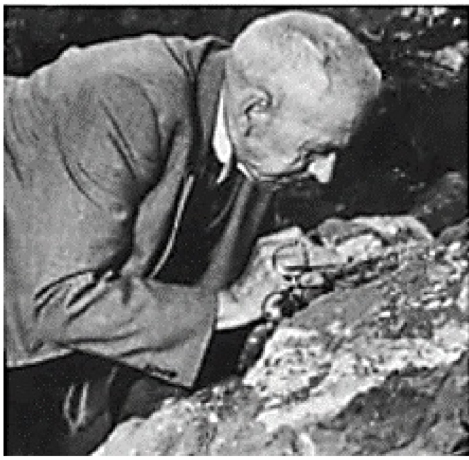
وبينما بقيت جنوب أفريقيا مع بداية عصر البلايستوسين هادئة نسبيا ثارت براكين وحدثت زلازل عظيمة في شرقها وشمالها نتج عنها أن بعض البحيرات نشفت تماماً أو انخفض منسوب الماء فيها بشكل ملحوظ وظهرت بحيرات جديدة في أماكن أخرى. جاء ذَلكَ نتيجة الصدع العظيم Great Rift Valley الذي شرخ القارة وامتد لمسافة 4000 أربعة آلاف ميلا تبدأ من نهر زامبيزي Zambezi في زامبيا مرورا بشرق أفريقيا والحبشة حتّى وادي الأردن شمالاً، وتكون جراء ذَلكَ البحر الأحمر والبحر الميت ونهر الأردن وغور الأردن. وهكذا انفصلت أفريقيا عن آسيا بعدما كانت تشكل معها أرضا ممتدة متصلة، مما قطع خط الهجرة والحركة بين القارتين. وقبل حدوث هذا الصدع كانت أفريقيا عبارة عن هضبة منخفضة وشاسعة تكونت ببطء بفعل نحت وترسب سلاسل الجبال التي تكونت في العصور الجيولوجية الأولى وكانت حدبة الهضبة تقسم القارة وتمتد في اتجاه شمالي جنوبي، مما أدى إلى جريان الأنهار باتجاه الشرق أو الغرب. لكنّ الصدع غير من ذَلكَ وصارت الأنهار تجرى إلى الشمال وإلى الجنوب. كل ذَلكَ كانَ لهُ أثره في حركة الكائنات الحية وطرق هجرتها وتنقلاتها وطريقة عيشها [122].

في هذه الفترة تشكل أخدود أولدفاي السحيق Olduvai Gorge، وهو أخدود شديد الانحدار يشكل جزءًا من الصدع العظيم Great Rift Valley يقع في الجهة الشرقية من سهول سيرنغيتي Serengeti في شمال تانزانيا ويمتد لمسافة قد تصل إلى 20 كيلا. وقدْ تراكمت طبقات الأخدود الرسوبية في حوض بحيرة يبلغ قطرها حوالي 20 كيلا فوق صخور بركانية تعود إلى عصر البلايوسين. وبالقرب من الأخدود توجد فوهة بركان نغورونغورو Ngorongoro الذي يختلط رماده البركاني بالطبقات الرسوبية. وبفعل جريان الأنهار انكشفت على جانبي الأخدود طبقات رسوبية تمتد أعمارها إلى ما لا يقل عن 2000000 مليونين إلى 15000 خمسة عشر ألف سنةَ. ولا يقل عمق الأخدود عن 3 قدماً ويقسمه العلماء، وفق طبقاته الجيولوجية، إلى خمس أسرة، التحتي منها، وهو الأول والأقدم يعود إلى بداية عصر البلايستوسين، يليه السرير الثاني ثمّ الثالث وهكذا. ويحتوي السرير الأول في الأخدود صخور بركانية قابلة للتأريخ المطلَق ويبلغ ارتفاعها حوالي 60 متر، ويتراوح عمرها ما بين 2100000 مليونين ومائة ألف إلى 1.700.000 مليون وسبعمائة ألف سنةَ وتتكون من حمم وصخور بركانية في القاع تغطيها قشرة رسوبية غنية بالمستحاثات المتنوعة والأدوات الحجرية البدائية ويتراوح عمرها

من 1.850.000 مليون وثمانمائة وخمسين ألف إلى 1.700.000 مليون وسبعمائة ألف سنةَ. وقدْ ساعدت الظروف الطبيعية التي كانت تسود المنطقة في نهاية عصر البلايوسين وبداية عصر البلايستوسين على تحفر البقايا البشرية وبقائها بحالة جيدة نوعاً ما. فقد كانت المنطقة معرضة لتساقط الرذاذ والغبار من البراكين المجاورة، وكانت البحيرة تمتد وتتقلص مما أدى إلى طمر البقايا البشرية وحفظها. ويظهر أن البحيرة كانت مكاناً مناسبًا ترتاده مختلف أنواع الحيوانات بما فيِ ذَلكَ البشريات القديمة. وقدْ عثر المنقبون على مواقع بالقرب من حافة البحيرة يبدو أنها كانت أماكن استقرار home bases تقطنها البشريات القديمة بعض فصول السنة.

ويبدأ تشكل السرير الثاني منذ بعيد بداية عصر البلايستوسين ويمتد عمره من حوالي 1.700.000 مليون وسبعمائة ألف إلى حوالي150.000 مئة وخمسين ألف سنةَ، وينقسم إلى طبقتين يفصلهما عن بعضهما قشرة رقيقة من الرسوبيات غير متجانسة التكوين بفعل تأثير عوامل التعرية. وقدْ عثر المنقبون في هذه الطبقات الرسوبية على الكثير من البقايا الحفرية، بما فيِ ذَلكَ ما لا يقل عن خمسين حفرية بشرية، وعلى أقدم أنواع الأدوات الحجرية. ويوجد في الطبقة السفلى أدوات حجرية بدائية الصنع عشوائية التصميم لا تخضع لنسق معين. أمّا الطبقة التي تعلوها فتحتوي على أنواع متقدمة من الأدوات الحجرية التي تتنوع أشكالها وتتعدد أغراضها ويتم صنعها وفقاً لأنماط محددة ونماذج مميزة مما يشير إلى بزوغ بوادر الحضارة البشرية. وأقدم حفرية بشرية عثر عليها في السرير الأول اتضح أن عمرها المطلَق، بناء على طريقة البوتاسيوم-أرغون، في حدود مليوني سنةَ. ومن المؤكد أن قشرة السرير الثاني وكذلك السرير الثالث والرابع تعود إلى منتصف عصر البلايستوسين ولكن لمّ يكن من الممكن تحديد عمر هذه الأسرة تحديداً مطلقاً. إلا أنّه في عام 1964 عثرت بعثة يقودها ريتشارد ليكي و غلن أيزاك Glynn Isaac عندَ بحيرة نطرون Natron في موقع بالقرب من نهر بنجي Pening في تانزانيا على فك بشري يكاد يكون كاملاً مع كل الأسنان ومغطى برماد بركاني أمكن تأريخه وقدر عمره بحوالي مليون ونصف المليون عاماً. وقدْ أفاد هذا التأريخ في تحديد عمر السرير الثاني من أسرة أخدود أولدواي عن طريق مضاهاة الموقعين نظراً لتشابه البقايا النباتية والحيوانية وكذلك الأدوات التي وجدت مدفونة فيهما[123].

ويعود التنقيب في تلك المنطقة إلى بداية النصف الثاني من القرن العشرين حينما بدأتْ أنظار العلماء تتجه من جنوب أفريقيا إلى شرقها، على بعد حوالي 2000 ألفي ميلاً إلى الشمال، إلى كينيا وتانزانيا وأثيوبيا حيث عثر المنقبون على كميات كبيرة من الأحافير البشرية، وأهمها سلسلة من الاكتشافات قام بها لوس ليكي وزوجته ماري في أخدود أولدواي. وترجع أهمية اكتشافات أخدود أولدواي إلى أنها وجدت مطمورة بين طبقات رسوبية منتظمة وصخور بركانية قابلة للتأريخ النسبي والتأريخ المطلَق، بالإضافة إلى أن بعضها وجد محفوظًا بحالة جيدة.





لويس ليكي وزوجته ماري.

ويعود تاريخ اكتشاف الأحافير البشرية في أخدود أولدواي إلى شهر يوليو من سنةَ 1959 حينما لاحظت ماري ليكي، زوجة لوس ليكي، سنان بارزان من جمجمة بشرية ملتصقة بجرف صخري على عمق عشرين قدماً في السرير الأول من أسرة الأخدود. وبعد تسعة عشر يوماً من العمل الدؤوب تم انتزاع الجمجمة من الصخرة. وأطلق ليكي على المستحاثة اسم Zinjanthropus boisi. وبعد فحص دقيق اتضح أنّه لا يختلف كثيراً عن Paranthropus robustus الذي عثر عليه روبرت بروم في موقع كمدراي Kromdraai في جنوب أفريقيا، فكلا النوعين غليظ الوجه كبير الحجم. وأهمية هذا الاكتشاف لا تعود إلى أنّه الأول من نوعه في شرق أفريقيا فحسب، بل أيضاً إلى كونه وجد في حالة جيدة ومكتملة نوعاً ما بين طبقتين من الحمم البركانية التي يُمكن تحديد أعمارها بطريقة البوتاسيوم-أرغون في التأريخ المطلَق. وبتطبيق هذه الطريقة في التأريخ استنتج ليكي أن عمر الأحافير التي عثر عليها لا يقل عن 1800000 مليون وثمان مئة ألف سنةَ. وتم العثور في نفس المكان على عظمين لقدمين بشريين تبين من فحصهما أن تلك البشريات بناء على شكل الرسغ كانت متكيفة على الوقوف والتنقل على القدمين وإن كانَ يبدو من عظم الركبة أن طريقتها في نقل ثقل الجسم على القدم أثناء الحركة لمّ تتطور بعد وأنها لمّ تمتلك هذه القدرة بنفس المهارة والرشاقة التي حققها الإنسان في مراحل لاحقة، وهذا ما أكده فحص أجزاء من عظام الحوض التي عثر عليها في جنوب أفريقيا[124].

وغير بعيد من المكان الذي تم فيه العثور على Zinjanthropus في أسفل السرير الأول من أسرة أخدود أولدواي، عثر ليكي أيضًا بالاشتراك مع ج. ر. نابيير J.R.Napier ومع ب. ف. توباس P.V.Tobias في سنةَ 1964 على بقايا كائن بشري صغير الحجم قريب الشبه من Australopithecus الذي عثر عليه ريموند دارت في جنوب أفريقيا. وقدْ أطلقوا على هذا الاكتشاف الجديد اسم Homo habilis، أي «الإنسان الماهر»، لأنهم اعتقدوا، بناء على ما وجدوا معه من بقايا، أنّه كانَ يستخدم الأدوات، وأنه قريب الشبه من سلالة الإنسان Homo. ويدل التأريخ المطلَق لهذه الأحافير ووجودها بالقرب من Zinjanthropus على أن النوعين متعاصران، وإن كانَ هذا الأخير يبدو أكبر حجماً وينتمي إلى نوع مختلف. وقدْ وجد ليكي حفريته فيما يشبه منطقة المعيشة living floor التي تم فيها العثور على أدوات حجرية بدائية وشظايا ربما تكون تطايرت من هذه الأدوات أثناء إعدادها للاستعمال، وكذلك عظام مهشمة وبقايا لحيوانات يعتقد أنها كانت جزءًا من غذاء تلك

البشريات. وقدْ لاحظت ماري ليكي أن الأدوات الحجرية في الطبقات الأولى كانت في غاية البدائية وكانت عشوائية التصميم ولا تخضع لنمط معين، وهي ما تسمى pebble tools، ثمّ تتطور الصناعة في الطبقات الأعلى والأحدث وتتخذ شكل الفؤوس الحجرية والرقائق التي تتنوع أشكالها وتتعدد أغراضها ويتم صنعها وفقاً لأنماط محددة وقوالب مميزة، مما يشير إلى بزوغ بوادر الحضارة البشرية، أو ما يُسمّى الصناعة الأشيلية Acheulean[125].

وعن طريق الأحافير التي اكتشفها ليكي وزملاؤه في شرق أفريقيا استطاع العلماء أن يحددوا عمر الأحافير التي وجدوها في جنوب أفريقيا والتي سبق أن أشرنا إلى صعوبة تأريخها. فقد لاحظ العلماء أن هناك تجانس بين الأحافير البشرية والأدوات الحجرية والبقايا الحيوانية والنباتية التي عثروا عليها في جنوب أفريقيا وتلك التي عثروا عليها في السريرين الأول والثاني من أسرة أخدود أولدواي في شرق أفريقيا. وعن طريق مقابلة هذه البقايا ومضاهاة المواقع الحفرية في المنطقتين استطاع العلماء أن يحددوا أعمار الأحافير البشرية في جنوب أفريقيا ويرتبوها حسب النسق الذي سبق أن بيناه.

وهناك مواقع أخرى في شرق أفريقيا لها أهمية خاصة في البحث عن طلائع البشر، منها وادي أومو Omo في جنوب شرق الحبشة شمالاً من بحيرة رودولف الذي يتميز بأنه غني بالمواد القابلة للتأريخ المطلَق وأن طبقاته متراصفة بانتظام يساعد في عملية التاريخ النسبي ومضاهات طبقاته مع طبقات في مواقع أخرى. بعد تنقيبات أولية ذهبت إلى أومو في عام 1967 بعثة دولية مكونة من ثلاث فرق؛ فريق أمريكي يقوده كلارك اول Clark Howell.F من جامعة كاليفورنيا في بيركلي، وفرنسي يقوده س. أرامبور Arambourg.C وكيني يقوده ريتشارد ليكي Richard Leakey وعثروا على أحافير بشرية استطاعوا بواسطة طريقة البوتاسيوم-أرغون في التأريخ أن يحددوا عمر بعضها بحوالي أربعة ملايين سنةَ. وقدْ اكتشفت في هذه المنطقة، التي هي الآن قاحلة لكنّ الدلائل تشير إلى أنها كانت في السابق منطقة خضراء، العديد من المواقع الغنية بالبقايا البشرية التي تعود إلى مختلف العصور الجيولوجية. وتبدأ طبقات أومو منذ حوالي أربعة ملايين سنةَ وتنتهي منذ حوالي مليون ونصف، أي أنها تنتهي من الناحية الجيولوجية عندَ الفترة التي تبدأ بها طبقات أخدود أولدواي، بحيث أن الأخيرة تصبح تكملة للأولى واستمرارا لها، مما يعطي سجلا متصلًا للتطور البشري. وهناك عثر المنقبون على أدوات حجرية بدائية مدفونة مع بقايا بشرية تعود إلى 2000000 مليوني سنةَ. كما عثر ريتشارد ليكي على بعض الأحافير والأدوات التي ربما تعود إلى 26000000 مليونين وستمئة ألف سنةَ في منطقة شرقاً من بحيرة رودولف Rudolf شمال كينيا. وفي السنوات الأخيرة أصبحت المواقع في أومو وفي بحيرة رودولف من المواقع المهمة والغنية بالأحافير[126].

وإلى الحافة الجنوبية من بحيرة رودولف في شمال غرب كينيا عثر برايان باترسن Bryan Patterson من جامعة هارفارد في عام 1965 على نهاية عضد في موقع كانبوي Kanapoi مغطاة برماد بركاني يزيد عمره على ثلاثة ملايين سنةَ. ولما قارنها بعضد الشمبانزي وجدها تختلف عنه تشريحيا وأنها أقرب إلى عضد الإنسان ويعتقد أنها من نوع Australopithicus. كما عثر باترسون في موقع الوثاغام Lothagam في كينيا على قطعة فك أقدم من الأولى قدر عمرها بحوالي خمسة ملايين سنةَ وقال إنها قريبة الشبه بما تم العثور عليه في موقعي Sterkfontein و Makapansgat. وكان كول- لارسن Larsen - Kohl قد عثر في عام 1939 على بقايا بشرية في موقع غاروسي Garusi قرب شمال غرب بحيرة إياسي Eyasi في تانزانيا تعود إلى حوالي ثلاثة ملايين سنةَ[127].

وفي السبعينيات من القرن العشرين بدأ التنقيب في موقع في حوض بارنغو Baringo في كينيا

الذي يتألف من عدد من الطبقات تمتد من نهاية عصر البلايستوسين عودا إلى نهاية عصر المايوسين. وتم العثور في هذا الموقع على مستحاثتين من طبقتين مختلفتين أحدهما قدر عمرها بحوالي 3 ملايين سنةَ والأخرى بحوالي 9 ملايين سنةَ. والمستحاثة الأقدم عبارة عن ضرس وتأتي أهمية هذه أن عمرها وكذلك شكلها يحتل موقعا وسطا بين Australopithicus المتأخر و Ramapithicus الذي يعود عمره إلى حوالي 15 مليون سنةَ ويرى البعض أنّه يمثل أولى البشريات. لكنّ من الصعب الركون إلى هذا الاستنتاج الخطير بناء على هذا الشاهد الضعيف والدليل المتواضع.
ويمكننا القول إن القرن العشرين هو قرن البحث عن أسلاف الإنسان. وقدْ بُذلت في هذا المضمار جهود خارقة من قبل العلماء على اختلاف تخصصاتهم المتساندة. إلا أن الخلاف لا يزال قائما والجدل لا يزال محتدما فيما بينهم حول أهمية وتصنيف وتأريخ ما وجدوه من بقايا وأحافير بشرية نظراً لزهد الحصيلة والفجوات التي تعاني منها والحالة المزرية التي وجدت بها وملايين السنين وآلاف الأميال التي تفصل أحياناً بين عينة وأخرى، ناهيك عن تباين الخلفيات العلمية والتوجهات النظرية لمختلف المختصين المشتغلين في هذا المجال. ووجود الأحافير البشرية في متاحف وأماكن متفرقة متباعدة جعل من الصعب النظر إليها وفحصها مجتمعة للخروج بتصور واقعي وملموس لما بينها من تجانس أو اختلاف. وهناك من المختصين من يبالغ في التركيز على التباينات والاختلافات بين الموجودات ويحدوه أدني فرق بينها إلى فصلها في فصائل مختلفة ووضعها تحت أسماء مغايرة، ويسمى هؤلاء splitters، بينما هناك من يرون أن هذه الفروق لا تتجاوز الحدود المعترف بها بين أبناء النوع الواحد، ويسمى هؤلاء lumpers. والبعض يعطي اسمًا لمستحاثة يجدها ثمّ يغير رأيه لاحقاً ويعطيها اسمًا مختلفا بعد أن تتبين لهُ حقائق جديدة أو اكتشافات جديدة. لذلك جاءت هذه الأحافير تحمل العديد من الأسماء المتضاربة التي تتعارض أحياناً والتي يصعب حفظها، بل أحياناً نطقها، وأصبح الوضع قريباً من الفوضوي. ومن المفارقات في تاريخ دراسة تطور النوع البشري أن أحدث الأحافير جيولوجيا تم اكتشافها في شرق آسيا مع نهاية القرن التاسع عشر وبداية العشرين قبل اكتشاف الأحافير الأقدم جيولوجيا في أفريقيا لاحقاً في منتصف القرن العشرين، مما زاد في اضطراب الوضع.
وقدْ أدرك العلماء صعوبة التعامل مع المادة وهي على هذه الحالة، بل وحتى صعوبة الحديث فيها والكتابة عنها والتفاهم حولها. لذا بدأتْ المحاولات الجادة لفرض نوع من النظام على هذه الفوضى. ففي سنةَ 1954 اقترح البروفسور جان روبنسن John Robinson تعديل نظام تصنيف الأحافير البشرية التي عثر عليها في جنوب أفريقيا وتوزيعها على سلالتين الأولى Australopithecus africanus (وتشمل ما تم العثور عليه في Taung و Sterkfontein, و Makapansgat وبعض الأحافير من أومو في أثيوبيا ومن بحيرة رودلف ومن أولدواي مثل Zinjanthropus) والثانية Paranthropus robustus (وتشمل ما تم العثور عليه في Kromdraai و Swartkrans).
وعلى هذا الأساس يكون A. africanus أقدم من P. robustus لأنه جاء من المواقع الأقدم في جنوب أفريقيا.
ويعتقد روبنسون أن هاتين السلالتين بعيدتان عن بعضهما وانفصلتا منذ ملايين السنين. وهناك آخرون مثل ولفرد گلارك Wilfridle Gros Clark وديفد بلبيم David Bilbeam صاروا يتحدثون ويكتبون عن هذه الأحافير كلها، من جنوب أفريقيا ومن شرقها، تحت مسمى واحد هو ustralopithecus لأنهم يرون أن الاختلافات بينها ليست كبيرة بالدرجة التي تدعو إلى تفريعها إلى فصيلتين، لذا فهم يحبذون ضمهما إلى فصيلة واحدة على أن تشتمل على نوعين رئيسين هما africanus.A للنوع

الأصغر و robustus.A للنوع الأكبر، ولكل من هذين النوعين سماته المميزة من حيث شكل وبنية الأسنان والجمجمة والهيكل العظمي، وربما زاد البعض في تفريع الأنواع كأن يضيف habilis أو boisi. هذا إنّ لمّ تكن كل هذه الأحافير، كما يرى البعض، تنتمي إلى نوع واحد وأن الاختلاف بينها في الحجم لا يعدو أن يكون اختلافا بين الذكور والإناث وبين الأقزام والعمالقة من نفس النوع[128].

ويختلف africanus عن robustus في عدة خصائص منها أن الأول وزنه يتراوح من 40 إلى 70 رطلاً، أي بحجم الشمبانزي القزم، إلا أن أضراسه وفكيه أكبر بكثير من الشمبانزي لأنه يعيش على مواد عسيرة المضغ بينما يعيش الشمبانزي على الفواكه. أمّا الآخر فقد يصل وزنه إلى 130 رطلاً. وأهم ما يميز النوعين أن أضراس robustus أكبر من أضراس africanus، ويزداد الحجم تدريجياً من الضرس الأول حتّى الأخير في كل شق، والضاحك الأخير كبير بشكل ملحوظ ويقرب في حجمه من حجم الطواحن، أمّا الأنياب والقواطع فليس هناك اختلاف في الحجم بين النوعين. والقواطع عندَ النوعين مفرطحة غير مستدقة الأطراف ومثبتة في الفك بوضع رأسي. وبما أن أسنانهما أكبر من أسنان الإنسان نوعاً ما فإن فكيهما أكبر قليلاً من فكي الإنسان. ويعزو روبنسون Robinson الاختلاف في حجم الأضراس بين النوعين إلى اختلاف طريقتهما في العيش ونوع الغذاء. فهو يُفترض أن robustus كانَ نباتية مما يعني أنّه يحتاج إلى أسنان كبيرة لمضغ غذائه النباتي وأنه كانَ نوعاً بدائيا لمّ يتطور ولم يصنع الأدوات ولم يكن يجيد المشي والركض، لذا آل إلى الانقراض. على عكس africanus الذي كانَ يستطيع الجري بسرعة ورشاقة وكان صيادا ماهرا يستخدم الأدوات وينوع مصادر غذائه الذي يشمل حتّى اللحم، لذا تكون أسنانه قريبة في شكلها وحجمها من أسنان الإنسان للتشابه في الغذاء. ويعزز روبنسون فرضيته بالقول بأن بقايا robustus وجدت مطمورة في طبقات العصور المطيرة التي تكسوا فيها الغابات سطح الأرض وتكثر فيها النباتات وتتنوع الثمار والجذور، بينما وجدت بقايا africanus مطمورة في طبقات العصور التي يقل فيها المطر وتتحول فيها الغابات إلى سفانا مفتوحة تكثر فيها الثديات والحيوانات التي يُمكن لهذه الكائنات اصطيادها. ويذهب روبنسون إلى أن الخدوش التي تظهر على أضراس robustus مردها إلى ما يحتوي عليه غذاؤه النباتي من حبيبات الرمل الصغيرة.

وهذه الفرضية يسميها توبايس Tobias «الفرضية الغذائية dietary hypothesis». وهو يخالف روبنسون الرأي ويقول بأن خدوشًا مماثلة تظهر على أضراس africanus ويحتمل أنها جاءت نتيجة لوْك العظام. وعلى كل فإن جماعات الإنسان البدائية يحتوي غذاؤها على ما لا يقل عن 80% من النباتات. لذلك لا يُمكن أن نقول بأن الغذاء النباتي في حد ذاته يُمكن أن يفرق بين الإنسان وغيره من الأنواع من حيث شكل الأسنان وحجمها. ويعتقد بلْبيم أن السبب في أن أضراس robustus كبيرة الحجم هو أنّه كبير الجسم لأن هناك علاقة أكيدة بين حجم الجسم وحجم الأضراس.[129]

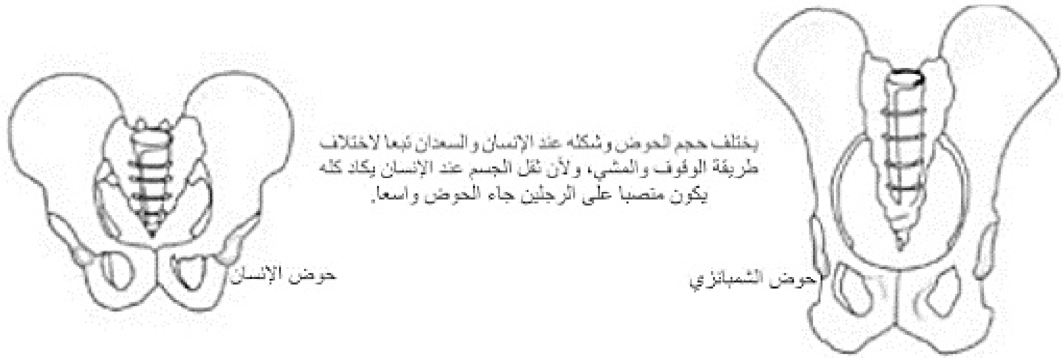
ونتوءات الأضراس عندَ كلاً النوعين مستديرة ومكونة من مادة المينا السميكة مما يؤدي إلى تأكل النتوءات وتسوية سطح الأسنان الماضغ قبل تلاشي مادة المينا والنفاذ إلى مادة العاج. والأضراس متآكلة بشكل متفاوت، فالأول شديد التآكل يليه الثاني ثمّ الثالث. وهذا يدل على شيئين؛ أولهما المضغ الشديد بشكل محوري وجانبي، مثلما يمضغ الإنسان، وثانيهما التفاوت في طلوع الأضراس ومضي وقت طويل بين طلوع ضرس وأخر. وهذا بدوره يدل على طول سنوات الطفولة وأن Australopithicus يستغرق وقتًا أطول من القردة حتّى يصل سنّ البلوغ. ويقدر معدل عمره بحوالي 20 سنةَ ونادرا ما يتعدى الأربعين.

ولو قارنا robustus مع arficanus لوجدنا الأول جمجمته ضخمة وغليظة ووجهه أكثر تسطيحا وأغلظ وأطول من الرأس إلى الذقن أيضاً والفم أقل بروزا. أمّا الحواجب فهي غليظة والجبهة مسطحة وليست محدبة كما في arficanus مما يوحي بأن الدماغ يقع موقع سفليًا ومتأخرًا نوعاً ما بالنسبة للوجه، أي أن أجزاء الدماغ الأمامية منه لا تقع فوق محجري العينين لذا فالعظام الأمامية غير مقنطرة not vaulted، وأسنانه الأمامية الصغيرة هي التي تجعل وجهه مسطحًا. أمّا الأضراس بحجمها الكبير وجذورها الغليظة المغروزة في عظام الوجه والفكين فإنها تتطلب عضلات مضغ قوية لتحريكها لذا فإن الفكين وكل الوجه وما يتعلق به من أجزاء الرأس تصبح مدعمة وغليظة حتّى تتحمل الضغط الناتج عن المضغ الشديد. كما أن العضلات الصدغية المثبتة في الفك الأسفل وفي قحف الدماغ كبيرة مما استلزم ظهور عرف عظمي cranial crest على أم الرأس لتثبيت هذه العضلات عليه. وهذا ناتج عن صغر حجم الدماغ فلو كانَ الدماغ كبيرًا لكان قحفه كبيرة وبالتالي كانت هناك مساحة كافية لتثبيت عضلات المضغ عوضاً عن العرف العظمي. أو لو كانت الأضراس وبالتالي الفكين صغيرة لما نشأت هذه العضلات الكبيرة ولا الحاجة إلى العرف العظمي لتثبيتها عليه، كما هي الحال بالنسبة لنوع africanus.

ويلاحظ أن حوض Australopithicus، قريب الشبه بحوض الإنسان، قصير من أعلى إلى أسفل وعريض من الجانبين وتتسع عظام الحرقف تدريجياً نحو الخارج مما يوفر مساحة كافية لتثبيت عضلات الإلية اللازمة المساعدة الجسم في حفظ توازنه عندَ الوقوف والمشي وكذلك لتحمل الثقل من تغير وضع الأحشاء. هذا على خلاف حوض القرد أو السعدان الذي يتميز بالطول من أعلى إلى أسفل والضيق من الجانبين. وفقرات القطنية lumbar vertebraes عددها ست فقرات. ومن الملاحظ أن عددها في الإنسان خمس وفي السعادين من ثلاث إلى أربع. وهذا قد يشير إلى أن Australopithicus لمّ يمرّ بمرحلة المشي على البراجم. وزنار الكتف قريب الشبه بالإنسان وإن كانَ هناك ما يدعو إلى الظن بأن الذراع والكتف مصممان للتكيف مع حركة التشبث والتأرجح، كما يبدو أن ذراع Australopithicus أطول من ذراع الإنسان. وقدْ يدل ذَلكَ على أنّه انحدر من أسلاف كانت تعيش في الغابة وتتحرك عن طريق التشبث والتأرجح بين الأغصان. وعموما، فإنه من شبه المؤكد أن هذا الكائن كانَ قادرا على الوقوف منتصبا وعلى العدو على ثنتين لكنّ التفاصيل التشريحية المتعلقة بعظام الحوض والرجلين تدل على أنّه لمّ يكن قادرا على الوقوف والمشي لمسافات بعيدة ومدة طويلة.

يتراوح حجم الدماغ من 428 سم^2 إلى 485 سم^2، أي بمعدل 444 سم^2، أي أنّه لا يزيد كثيراً عن حجم دماغ الغوريلا أو الشمبانزي لكنه يختلف عنهما في البنية والتركيب، مما جعل من Australopithicus كائناً أذكى من القردة والسعادين. وتشير الدلائل إلى أنّه لمّ يكن قادرا على الكلام لكنه كانَ يتنقل منتصبا على قدميه مما حرر يديه لاستخدام الأدوات في الصيد وفي اقتلاع الجذور والنباتات التي كانَ يتغذى عليها. وممارسة الصيد تعني تقسيم العمل حسب الجنس، فالذكور يصيدون والإناث يجمعن ويلتقطن، وهذه أعمال تقوم على التعاون في الجهد والمشاركة في المحصول، وهذا يتطلب العيش في جماعة ثابتة ومستقرة لها أعرافها وتقاليدها، مهما كانت بدائية هذه الأعراف والتقاليد، وهذا بدوره يتطلب وجود وسيلة ما للتواصل والتفاهم. ووجود الأدوات وعظام الحيوانات في نفس المكان يشير إلى أن المكان كانَ أشبه بمكان تجمع ومأوى تلجأ إليه الجماعة وتعيش فيه ولو لمدة محددة أو في مواسم معينة[130] .

ويبقى السؤال قائما، ما هي علاقة هذه الأنواع بعضها ببعض؟ هل كانت أنواعاً مختلفة عاشت متعاصرة كل منها لهُ بيئته الخاصة وطريقته المختلفة في العيش وأن واحداً منها انقرض والآخر ظلّ يتطور حتّى وصل إلى مرحلة الإنسانية؟ أم أن أحدها تطور عن الآخر؟ وسبقت الإشارة إلى أن africanus وجد في مواقع أزمنتها الجيولوجية أقدم من robustus. وهناك من يرجح أن هذا الأخير آل إلى الانقراض بينما تطور A. africanus إلى H habilis. الذي انحدر منه Homo erectus الذي انحدر منه الإنسان[131] .



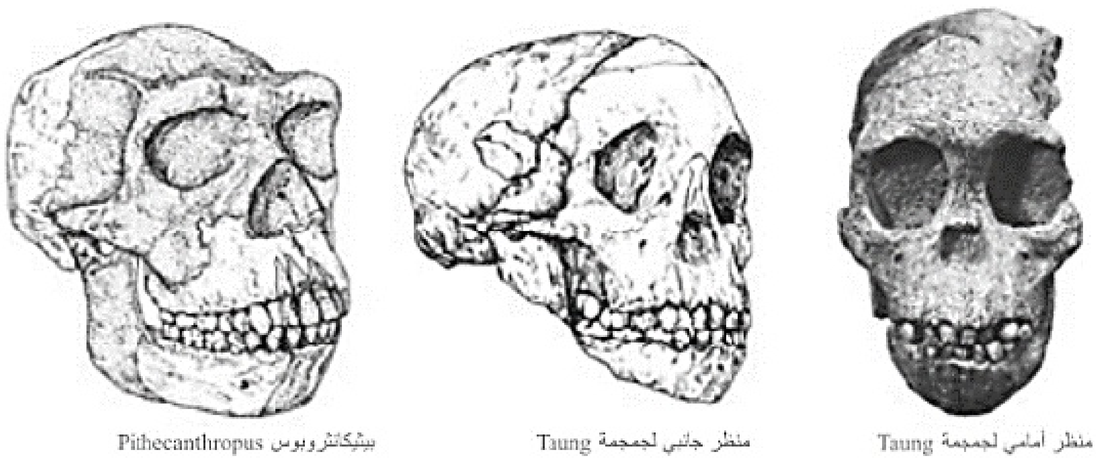
<u>يختلف حجم الحوض وشكله عند الإنسان والسعدان تبعًا لإختلاف طريقه الوقوف والمشي، ولأن ثقل الجسم عند الإنسان يكاد يكون منصّبًا علي الرجلين جاء الحوض واسعًا.</u>

الإنسان المنتصب

كل السمات البشرية التي تميز بها Australopithecus عن القردة والسعادين، مثل انتصاب القامة والتنقل على قدمين والأسنان المتراصة والزيادة الطفيفة في حجم الدماغ، لمّ تؤهله للانضمام إلى النوع الإنساني Homo، وظل أقرب إلى فصيلة السعادين منه إلى فصيلة البشر، كما تشير إلى ذَلكَ اللاحقة pithecus التي ينتهي بها اسمه، وهي مفردة إغريقية تعني قرد أو سعدان. وحتى محاولات ليكي لضم أحد أحافير أولدواي إلى النوع الإنساني بإطلاقه اسم الإنسان الماهر Homo habilis عليه لمّ تلق قبولا لدى غالبية المختصين الذين لم يروا فيه ما يؤهله لهذا الشرف. أول حفرية تؤهلها خصائصها لهذه النقلة النوعية هي تلك التي وجدها الطبيب الهولندي وأستاذ التشريح المقارن في جامعة أمستردام يوجين دوبوا Eugene Dubois مطمورة في طبقات Trinil على ضفاف نهر Solo في جزيرة جاوه في أندونيسيا عام 1890. وتتألف هذه الحفرية من جمجمة وعظم الفخذ وكسر صغيرة متناثرة من الهيكل العظمي. وفي ذَلكَ الوقت كانَ علم الأحافير البشرية يخطو خطواته الأولى ولم يكن لدى العلماء فكرة واضحة عما ينبغي أن تكون عليه أسلاف البشريات وكان همهم آنذاك هو العثور على ما يُسمّى «الحلقة المفقودة» التي تمثّل مرحلة الانتقال من السعادين إلى الإنسان. لذلك حينما وجد دوبوا Dubois أحافيره وتفحصها استنتج أنها بقايا كائن بين القردة والبشر لهُ القدرة على الوقوف منتصبا والتنقل على قدمين ولذلك سمَّاه Pithecanthropus erectus، وإن كانَ غير رأيه و غير الإسم بعد ذَلكَ أكثر من مرة. وفي عام 1936 عثر ج. هـ. ر. فون كينغزوالد G.H.von Koenigswald.R في جاوه أيضاً في مكان يدعي Sangiran بالقرب من Trinil على فك كبير الحجم مما حدى به إلى تسميته Meganthropus paleojavanicus. وقدر العلماء فيما بعد أن كبر حجم الفك يعود إلى كونه جاء من ذكر بالغ. كما عثر von Koenigswald في جاوه، خصوصا في منطقة Modjokerto، على أحافير أخرى بعضها جاء من تكوينات Trinil الجيولوجية التي يعود عمرها إلى أكثر من 500.000 خمسمئة ألف سنةَ وبعضها جاء من تكوينات Djitis التي لمّ يكن من السهل تحديد عمرها الجيولوجي وإن كانَ من شبه المؤكد أنها أقدم من الأولى بكثير[132].

وبالقرب من بكين توجد مغارة عظيمة اسمها Choukoutien اعتاد الأطباء الشعبيون في الصين أن يجلبوا منها بقايا عظمية يسحنونها ويبيعونها كعلاج ضد السحر وأمراض أخرى. وحينما شاهد أستاذ التشريح في كلية الطب في بكين ديفدصن بلاك Davidson Black، وهو من أصل كندي، سناً معروضا في حانوت أحد الأطباء الشعبيين أدرك بعد أن تفحصه أنّه سنّ لكائن ينتمي إلى النوع البشري. وحينما علم أن السنّ جاء من مغارة Choukoutien شرع بالتنقيب هناك ابتداء من عام 1927. ولم يلبث أن عثر على جمجمة مغروزة في جرف من الحجر الجيري وعمل لمدة أربعة أشهر حتّى تمكن من انتزاع الجمجمة. وحينما فاجأته الوفاة إثر أزمة قلبية عام 1934 واصل التنقيب بعده في المغارة فرانتز فايندنرايخ Franz Weidenreich. وكانت الحصيلة بعد عقد من التنقيب في المغارة ما لا يقل عن 14 جمجمة و14 فكا و150 سنةَ موزعة على 45 فردا، 12 منهم أطفال، كلها تنتمي إلى نوع بشري سمَّاه المنقبون في البداية صيننثروبس بيكننسس Sinanthropus pekinensis. كما عثر المنقبون في المغارة على بقايا حيوانية وبعض الأدوات الحجرية ودلائل تشير إلى استخدام النار وممارسة الصيد، وربما أكل لحوم البشر. ومن خلال دراسة أكلة لحوم البشر بين

القبائل البدائية المعاصرة تبين أنهم لا يأكلونها من أجل قيمتها الغذائية وإنما كجزء من ممارسات وطقوس شعائرية. لذا فإنه لو ثبت فعلاً أن «إنسان بكين» كانَ من أكلة لحوم البشر فإن ذَلكَ قد يعني أنّه كانَ يمارس نوعاً من الشعائر والطقوس، أي أنّه يمتلك ثقافة[133]. وبعد مقارنة هذه البقايا البشرية التي عثر عليها في أندونيسيا وفي الصين تبين أنها كلها تنتمي إلى نوع واحد، وإن كانَ النوع الصيني متطورا نوعاً ما عن النوع الأندونيسي، خصوصا فيما يتعلق بحجم الدماغ وشكل الأسنان. وهذا يعود إلى أنّه أحدث زمناً إذ يقدرون عمره بحوالي 450.000 أربعمئة وخمسين ألف سنةَ. وتبين للعلماء فيما بعد أن هذه الأحافير التي تعود زمنيا إلى منتصف عصر البلايستوسين، وإن كانت لا تزال في بعض ملامحها تقارب السعادين، قريبة الشبه بالإنسان وضموها في نوع واحد أطلقوا عليه مسمى الإنسان المنتصب Homo erectus. وهكذا أصبح هذا الكائن هو المؤهل ليكون أول نوع ينضم إلى النوع الإنساني. فقد تبين أن ساقه مستقيمة وطويلة لا تختلف عن ساق الإنسان مما يعني أنّه لا يختلف عن الإنسان في وقفته ومشيته، وبلغ طول قامته حوالي 160 سم، أي أنّه أطول قامة من سلفه Australopithecus وأكثر استقامة منه. كما أن حجم دماغه في حدود 1000 سم^3، وهو حجم، وإن كانَ أقل من حجم دماغ الإنسان، أكبر بكثير من دماغ السعدان ومن دماغ Australopithecus. وعلى عكس هذا الأخير الذي يكاد ينحصر وجوده في أفريقيا جنوب الصحراء فإن الإنسان المنتصب كانَ واسع الانتشار حيث عثر على بقاياه في شرق آسيا وجنوبها وفي مواقع بالقرب من ترنفين Ternifine بالجزائر وسيدي عبد الرحمن في المغرب ومناطق أخرى في شرق أفريقيا وجنوبها. وهناك من يضم إلى الإنسان المنتصب حفرية Telanthropus capensis التي قلنا إن روبنسُن Robinson عثر عليها في عام 1948 في موقع Swartkrans. كما ينتمي للإنسان المنتصب أقدم حفرية يعثر عليها في أوروبا عام 1907 في منطقة Mauer في ألمانيا بالقرب من Heidelberg، وهو ما أصبح يعرف فيما بعد باسم Heidelberg man. ويقدر عمر هذه الحفرية التي هي عبارة عن فك كامل بحوالي 400.000 أربعمئة ألف سنةَ. وربما قام هذا الانتشار الواسع للإنسان المنتصب دليلاً على امتلاكه لثقافة مكنته من التكيف مع بيئات مختلفة ومناخات متباينة. ويؤيد هذا الاستنتاج ما وجد مطمورا مع بقاياه من أدوات حجرية بدائية الصنع[134].



1/ منظر امامي لجمجمه Taung
2/منظر جانبي لجمجمه Taung
3/بيثيكاتثروبوس Pithecanthropus

الإنسان العاقل

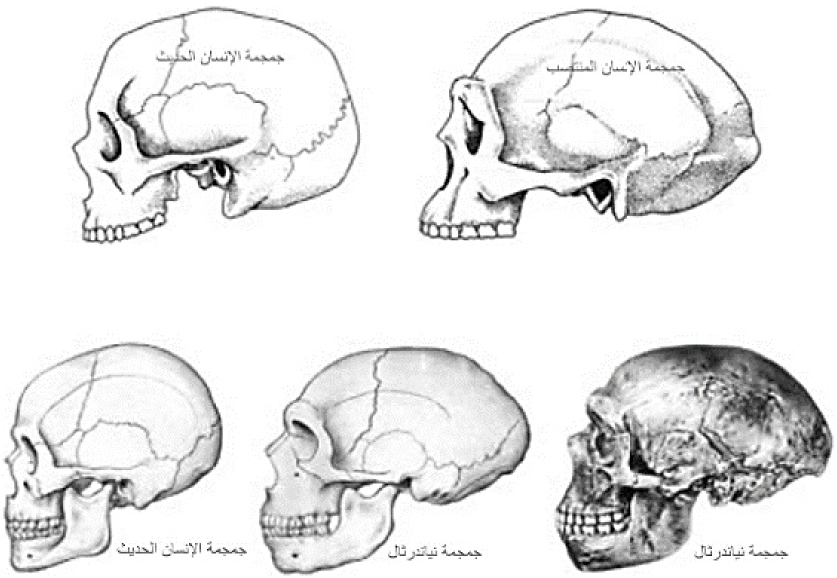
في المرحلة الأخيرة من عصر البلايستوسين يتوقف العثور عن بقايا H. erectus وكل ما عثر عليه من أحافير من تلك الفترة التي تبدأ منذ حوالي 300000 ثلاثمئة ألف سنةَ بقايا لأنواع متطورة نوعاً ما وحجم دماغها يؤهلها للانضمام إلى نوع الإنسان العاقل Homo sapiens الذي يُعد السلف المباشر للإنسان المعاصر الذي يعيش الآن على الأرض. وأول عينة يتم العثور عليها لهذا النوع تلك التي وجدت بمحض الصدفة في عام 1856 بالقرب من وادي نيندر Neander قرب مدينة دوزلدورف Dusseldorf في ألمانيا الغربية وأصبحت تعرف فيما بعد باسم إنسان النياندرثال Neanderthal man نسبة إلى ذَلكَ الوادي. وكانت تلك أول حفرية يتم العثور عليها لإنسان قديم ولذلك لمّ يتنبه العلماء لما بين ذَلكَ الإنسان القديم والإنسان الحديث من تشابه بقدر ما أدهشهم مدى الاختلاف بينهما وظنوا أن تلك البقايا لكائن موغل في الوحشية يحتل مرحلة انتقالية بين القرد والإنسان. ولكن بعد أن نشطت عمليات التنقيب وتكدست الأحافير البشرية في متاحف العالم وتوفرت معلومات أوفر وأدق عن مسيرة التطور البشري ومراحلها تبين أن النياندرثال نوع بشري متطور تشريحيا ومتأخر زمنيا لا يختلف كثيراً عن الإنسان الحديث وضموه إلى مرتبة Homo sapien، وهذه هي المرتبة البشرية التي تلي Homo erectus وتتميز عنه بكبر حجم الدماغ والعقل والإدراك، ومن هنا جاءت التسمية sapien أي عاقل[135].

وهناك فجوة زمنية تمتد مئات الآلاف من السنين تفصل بين النياندرثال وسابقه «الإنسان المنتصب» H. erectus ولم يعثر المنقبون على الكثير من الأحافير التي تعود إلى تلك الفترة الفاصلة مما يجعل الربط بين النياندرثال و «الإنسان المنتصب» H. erectus أمر تحفه الشكوك والمصاعب، خصوصا وأن معظم بقايا النياندرثال تأتي من أوروبا التي يندر العثور فيها على بقايا «الإنسان المنتصب» H. erectus أو أي حفريات الما قبل فترة نهاية عصر البلايستوسين. ولم يتم العثور على حفريات تذكر لما قبل الفترة التي تفصل بين الزحف الجليدي الثاني Mindel والزحف الجليدي الثالث Riss، والتي مضى عليها حوالي 200000 مئتي ألف سنةَ. من هذه الفترة الفاصلة بين الزحف الجليدي الثاني والزحف الجليدي الثالث جاءت حفريتان أحدهما من سوانزكوم Swanscombe على نهر التايمز Thames قرب لندن والأخرى من ستاينهايم Steinheim شمال مدينة شتوتغارت stuttgart في ألمانيا الغربية. وقدْ حقق النوع الذي تنتمي لهُ هاتان الجمجمتان المتعاصرتان قفزة نوعية أهلته في نظر العلماء أن يتخطى مرحلة «الإنسان المنتصب» ليضع قدمه على الدرجة الأولى في طريق الصعود نحو مرحلة H .sapiens ، خصوصا فيما يتعلق بملامح الوجه وتدوير الجمجمة وزيادة حجم الدماغ وتقلص حجم الفكين والأسنان. وعثر مع هذه الأحافير على أدوات حجرية بكميات كبيرة تعود إلى ما يُسمّى الصناعة الأشولية Acheulian. وتكاد تكون متعاصرة مع هذه الأحافير ومشابهة لها بقايا لما لا يقل عن 11 فردا تم العثور عليها ما بين عام 1931 وعام 1941 بالقرب من نهر Solo في جزيرة جاوه، وهو ما أصبح يعرف باسم Solo man. وقدْ وجدت هذه البقايا في طبقاً نغاندونغ Ngandong التي يقدر العلماء عمرها بحوالي 150000 مئة وخمسين ألف سنةَ. ولا يشك العلماء أن هذا هو السليل المباشر لنوع «الإنسان المنتصب» الذي وجدت بقاياه في طبقات ترينيل Trinil وطبقات جينيس Djitis في جاوه[136].

ومن الفترة الفاصلة بين الزحف الجليدي الثالث Riss والزحف الجليدي الرابع Wurm يصبح المناخ

في أوروبا دافئا والأمطار غزيرة والغابات وفيرة وأصبحت القارة تزخر بالعديد من أنواع الثديات الكبيرة التي وفرت الغذاء اللازم للإنسان آنذاك. ومعظم الأحافير البشرية في أوروبا تأتي من تلك الفترة وما بعدها حيث يتم العثور على بقايا متناثرة تتراوح أزمانها من 70000 سبعين ألف إلى 100000 مئة ألف سنةَ خلت. وأهم هذه الأحافير تلك التي وجدت في Ehringsdorf في ألمانيا وفي Fontechevade في فرنسا وفي Saccopastore في إيطاليا. وقدْ وجدت مع هذه البقايا البشرية كميات كبيرة من الأدوات الحجرية التي تشير إلى ممارسة الصيد على نطاق واسع[137].

وما تم العثور عليه في أوروبا من بقايا بشرية لما قبل فترة الزحف الجليدي الرابع Wurm تعد سابقة لنوع النياندرثال الكلاسيكي classic neanderthal الذي لا يتحقق ظهوره ويبدأ انتشاره في أوروبا إلا مع بداية الزحف الجليدي الرابع منذ حوالي 75000 خمس وسبعين ألف سنةَ ويستمر حتّى ظهور الإنسان المعاصر منذ حوالي 35000 خمس وثلاثين ألف سنةَ. والأمر الذي حير العلماء بعد أن تراكمت لديهم بقايا النياندرثال الكلاسيكي وبقايا الأنواع التي سبقته هو أن تلك الأنواع الأقدم تبدو أكثر تطورا وملامحها أقرب إلى الإنسان المعاصر من النياندرثال بشكله البدائي المتوحش الذي يثير القشعريرة والرعب في النفوس.



<u>أعلى: جمجمة الإنسان المنتصب- جمجمة الإنسان الحديث.</u>
<u>أسفل: جمجمة نياندرثال - جمجمة نياندرثال- جمجمة الإنسان الحديث</u>

لا يختلف دماغ النياندرثال عن دماغ الإنسان المعاصر من حيث الحجم ولكن جمجمته بقيت منخفضة وبدلاً من أن تسمو إلى أعلى لاستيعاب زيادة حجم الدماغ، كما هو الحال بالنسبة للإنسان، تعرضنت وتوسعت من الجانبين والخلف بحيث برزت قذالة الرأس الخلفية التي تعلو الرقبة بشكل ملحوظ وبقي، على خلاف الإنسان، بدون جبهة مع بروز واضح في الحواجب التي تهدلت على العينين. وكانت أسنانه وفكاه كبيرة ومنطقة الذقن ممسوحة وكان مجمل الوجه بالوجنتين بارزا إلى الأمام؛ ومما زاد في هذا البروز الأنف العريض المفلطح الذي ساعد في تدفئة وترطيب الهواء البارد الجاف الذي يتنفسه في المناطق الجليدية التي تكيف على العيش فيها. وكان جسمه وأطرافه ومجمل أعضائه قصيرة وغليظة وغير مستقيمة وقامته منحنية، إلا أنها مفتولة وشديدة القوة. ويرى العلماء أن هذه السمات والملامح التي باعدت بين النياندرثال وملامح الإنسان المعتادة ظهرت بالتدريج نتيجة التكيف للبرد القارس الذي اجتاح أجواء أوروبا أثناء الزحف الجليدي الرابع وما نتج عن ذَلكَ من عزل هذه الجماعة عن المجموعات البشرية الأخرى وعدم التزاوج معها والاختلاط بها. وقدْ وجدت بقايا النياندرثال في أوروبا مع أدوات حجرية متنوعة ومتقدمة الصنع تسمى الصناعة الموستيرية Mousterian والتي مهر في استخدامها لاصطياد الحيوانات الضخمة والشرسة بما فيها الرنة والدببة. وكان يعيش في الكهوف ويدفن موتاه وربما اتخذ من جلود الحيوانات التي يصطادها لباسا وغطاء[138].

ومن فترة الزحف الجليدي الرابع التي كانَ فيها النياندرثال يعيش في عزلته يجوس القارة الأوربية تم العثور على المزيد من الأحافير البشرية من مناطق أخرى في العالم منها جمجمة من موقع Mapa في الصين وجمجمة من مغارة نييه Niah في بورنيو ومن Ngandong في أندونيسيا وبقايا من بروكن هل Broken Hill في زامبيا (شمال روديسيا سابقاً) ومن إياسي Eyasi في تانزانيا ومن فلورباد Florisbad ومن سالدانها Saldanha في جنوب أفريقيا. وأهم الاكتشافات التي تعود إلى نهاية عصر البلايستوسين تلك التي تم العثور عليها في مغارة الطابون ومغارة السخول في جبل الكرمل جنوب

حيفا في فلسطين وفي مغارة شانيدار في المنطقة الكردية من شمال العراق. حصلت المنقبة روثي غارد Dorothy Garrod خلال جهد استمر من عام 1929 حتّى عام 1934 على بقايا بشرية لحوالي 10 أفراد يتراوح زمنها من 40.000 أربعين ألف إلى 60.000 ستين ألف سنةَ بعضها عثرت عليه في مغارة الصخول وبعضها في مغارة أخرى يعتقد أنها أقدم منها بحوالي 10.000 عشرة آلاف سنةَ هي مغارة الطابون. كما عثر رالف سوليكي Ralph Solecki على بقايا لسبعة أفراد في مغارة شاندار يتراوح زمنها ما بين 45.000 خمس وأربعين ألف إلى 80.000 ثمانين ألف سنةَ[139] .

كل هذه البقايا التي أتت من خارج أوروبا جاءت متزامنة مع النياندرثال ووجدت معها نفس الصناعة الحجرية التي وجدت مع النياندرثال وهي الصناعة الموستيرية، لذلك اعتاد العلماء على سحب مسمى النياندرثال عليها، وأحيانا، ليميزوها عن النياندرثال الكلاسيكي في أوروبا، يسمونها «النياندرثال المتطور progressive neanderthal» أو «أشباه النياندرثال Neanderthaloids» لأنها تشترك مع النياندرثال في بعض الخصائص وتختلف عنه في البعض الآخر. فهي تشترك معه في تسطيح الهامة وبروز القذالة في مؤخرة الرأس وبروز الحاجبين وتراجع الذقن. إلا أن هذه السمات البدائية لا تظهر عندَ هذه الأنواع بالشكل المبالغ فيه عندَ النياندرثال كما أن قوائمها وقاماتها كانت أطول وأكثر رشاقة واستقامة وكانت ملامحها على وجه العموم أكثر تناسقا وتطورا من النياندرثال. وهناك تدرج ملحوظ في ملامح أفراد هذه الأنواع، ففي الوقت الذي نجد بينهم من لا نميز ملامحهم عن النياندرثال نجد بينهم أيضاً من لا نميز ملامحهم عن الإنسان المعاصر[140] .

ويعتقد أنّه بعد أن بدأ المناخ يميل نحو الدفء في غرب أوروبا بدأتْ هذه الجماعات المتطورة إليها وانتهى الأمر بانقراض النياندرثال الكلاسيكي هناك منذ حوالي 35.000 خمس وثلاثين ألف سنةَ، بصورة مفاجئة يصعب تفسيرها، إما لأن هذه الأنواع المهاجرة قضت عليه أو لأنها استوعبته واندمج فيها وانتهى وجوده كنوع متميز. ومنذ ذَلكَ التاريخ لا نعثر على أي بقايا بشرية إلا بقايا الإنسان المعاصر، الإنسان العاقل المدرك الذي يمتلك لغة وثقافة H. sapien sapien وأول بقايا يعثر عليها لهذا الإنسان المعاصر الذي لا يختلف في شيء عن الإنسان الذي يعيش في أوروبا في عصرنا الحاضر سميت Cro-Magnon نسبة إلى المغارة التي وجدت فيها في فرنسا عام 1868[141] .

الأسس البيولوجية للثقافة الإنسانية

أهم ما يميز الإنسان عن غيره من الكائنات عدم التخصص البنيوي والفسيولوجي. هذا فتح المجال أمامه لاكتساب المرونة والقدرة على التكيف السريع مع الظروف الطارئة ومع البيئات الطبيعية المختلفة مما نتج عنه كثرة العدد وتنوع السلالات. وخصائص الإنسان الهيكلية والتشريحية محصلة التراكمات التطورية التي بدأتْ منذ عشرات الملايين من السنين باتجاه انتصاب القامة والتنقل على قدمين وما نتج عن ذَلكَ من فروق تشريحية واضحة بين اليدين والرجلين. التنقل منتصبا على قدمين مرتبط بتغيرات بنيوية وفسيولوجية في القدم والساق والركبة والفخذ. فقد امتد كعب قدم الإنسان متراجعا إلى الخلف حتّى يستطيع تحمل قوة الرفع من العضلات التي تربطه بربلة الساق. وأثناء الخطو يرتكز ثقل الجسم أولاً على الكعب ثمّ على الأصبع الكبير. وتساعد التقوسات الممتدة من مؤخرة القدم إلى مقدمتها ومن جنب إلى جنب على امتصاص الصدمات وجعل حركة المشي حركة نابضية مريحة، كما لو كانَ الإنسان يمشي على زنبرك spring. وبينما نجد قدم السعدان لديها القدرة على القبض واللمس وأصبعها الكبير متباعدا عن بقية الأصابع ومتعاكسا معها، فإن قدم الإنسان فقدت ذَلكَ كلّه وتحولت إلى أداة للإسناد والحركة لا غير. وبمقارنة طول رجل الإنسان بالنسبة إلى جذعه نجدها الأطول من بين بقية الرئيسيات، كما أن العضلات المرتبطة مع ربلة الساق هي الأقوى، وكذلك عضلات الإلية gluteal muscles لها من القوة ما يمكنها من رفع الساقين في حركتهما إلى الأمام والخلف وتعينهما على تحريك الجذع وحمله مع كل خطوة أثناء المشي. كما أن الإنسان لديه القدرة لتثبيت الأرجل وقفلها عندَ الركبة حينما يقف منتصبا فلا يترنح وينحني جسمه إلى الأمام، على خلاف السعادين التي تعتمد في ذَلكَ على عضلات الفخذ، لذلك نلاحظ أنها حينما تقف ينحني جسمها إلى الأمام. ومما ساعد على توازن الجسم أثناء الانتصاب اتساع الحوض عندَ الإنسان. لو ألقينا نظره على الحوض عندَ الحيوانات التي تدب على أربع لوجدناه يأخذ شكل أنبوب ضيق تلتحم به الأرجل الخلفية بزاوية شبه قائمة، لذلك فإن الأرجل الخلفية نتيجة لهذا الوضع لا تتحمل إلا ما يعادل حوالي 50% من ثقل الجسم. أمّا عندَ الإنسان، بحكم قامته المنتصبة، فإن مركز الثقل ينصب كلية على الحوض الذي يتحمل كامل ثقل الجذع والأحشاء والرأس واليدين، مما يتطلب حوضا عريضاً مسطحا وقويا يستطيع تحمل هذا الثقل، مما أدى إلى تقليص المسافة نسبيا من أعلى الحوض إلى أسفله وانفراجها من الأمام إلى الخلف وعرضنة لوح الورك وعظام الحرقف. ومن مزايا هذه العرضنة توفير المساحة اللازمة لتثبيت العضلات القوية التي تساعد على إسناد الجذع وتتحكم في حركة الجسم والأرجل.



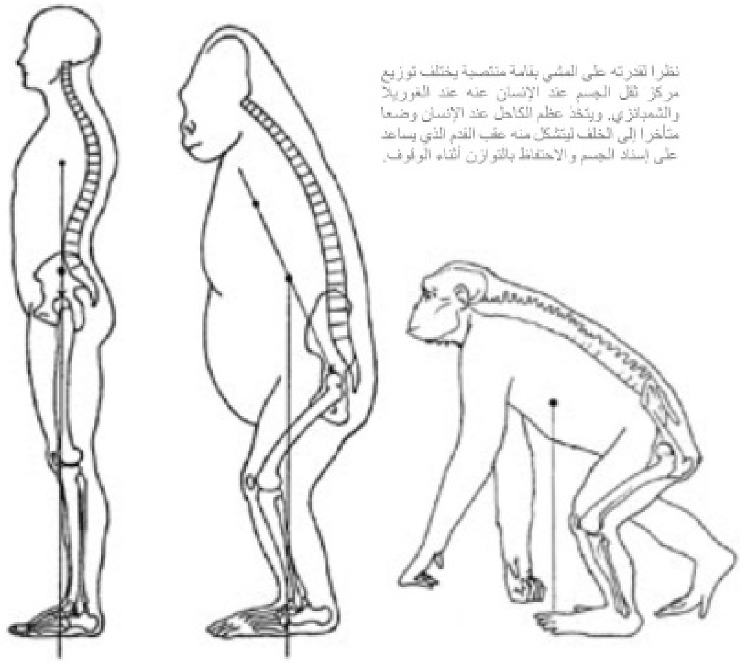
<u>**العمود الفقري عند الإنسان**</u>

ويتخذ العمود الفقري شكل s لتحقيق نابضية الحركة وامتصاص الصدمات أثناء المشي والعدو. ويتوازن وضع الرأس على الرقبة والعمود الفقري لذلك اتخذ الثقب الكبير الذي يصل النخاع الشوكي بالدماغ موقعا متوسطا في قاعدة الجمجمة. وهذا سر رشاقة عنق الإنسان واستدارة قذالة الرأس مقارنة ببقية الحيوانات التي تطأطئ رؤوسها ويكون موضع الثقب عندها متزاحا إلى أعلى نحو مؤخرة الجمجمة مما يتطلب عضلات قوية وفقرات عنق كبيرة لشد الرأس وإلى رقبة غليظة لتدعيم الفقرات وتثبيت العضلات. كما يلاحظ على وجوه السعادين فرطحة الأنف ونتوء عظام المحاجر التي تعلو العينين وكذلك ضخامة الفكين وبروزهما إلى الأمام ونتوءهما بشكل واضح، ومرد ذَلكَ إلى حاجة السعادين إلى مساحات عظمية لشد فكيها الكبيرين وتثبيت عضلات المضغ القوية التي تحتاجها لمضغ طعامها الصلب. هذا على خلاف الإنسان الذي ينعم بمحاجر غير بارزة ويتراجع فكاه الصغيران تحت الأنف والعينين ويتعامدان مع الجبهة مما يؤدي إلى تسطيح الوجه واستدارته مع نتوء الوجنتين قليلاً وبروز الأنف إلى الأمام.

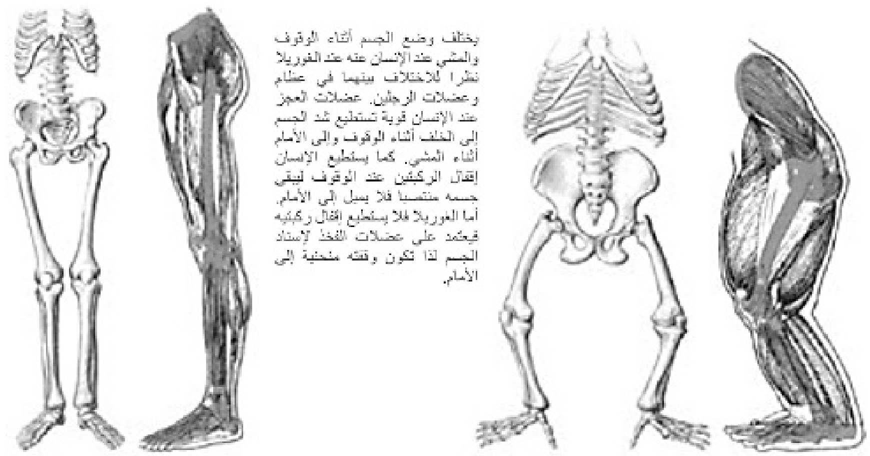
الأضراس عندَ الإنسان أكبر من القواطع والأنياب لأنه يستخدم الأضراس في طحن وجرش الحبوب والجذور والجذامير الصلبة التي يتغذى عليها والتي يحتاج إلى مضغ كميات كبيرة منها معظم وقته ليبقى على قيد الحياة. ويلاحظ على أضراس الإنسان أنها ليست عريضة ولا طويلة بقدر ما هي عالية لتتحمل التآكل الناتج على مرّ السنين من عمليات المضغ العسيرة. وأنياب الإنسان وأسنانه صغيرة ومتراصة ومثبتة على قنطرة مقوسة نصف دائرية، كل ذَلكَ يمكنه من المضغ بطريقة جانبية أو محورية مما يسهل عليه طحن المواد الغذائية الصلبة التي يتغذى عليها، بخلاف السعادين تشكل قنطرتها مستطيل متوازي الجانبين على شكل حرف U. وقواطع السعادين وأنيابها كبيرة مقارنة بضواحكها وأضراسها وهي أكبر بكثير منها عندَ الإنسان لأنها تستخدم هذه الأنياب والقواطع لإزالة قشور غذائها

الصلبة من الفواكه والجوز والجذور والدرنيات. وتتميز السعادين بوجود فجوة كبيرة بين الناب والقواطع يثبت فيها الناب الكبير حينما يطبق القرد فمه، فحينما يغلق السعدان فمه فإن أنيابه تتشابك ولا يستطيع المضغ بطريقة محورية. وتستخدم السعادين أنيابها الحادة والطويلة البارزة في التهديد والدفاع عن النفس بينما أدى اختراع الإنسان للأدوات التي تقوم مقام الناب في عمليات الدفاع عن النفس والصيد وتحصيل المعاش إلى تقليص حجم الناب. كل ذَلكَ ساهم في تسطيح وجه الإنسان وتدويره. ومما ساعد على تسطيح الوجه وتدويره تراجع الخيشوم بعد أن تركز الاعتماد على حاسة الإبصار بدلاً من حاسة الشم للتعرف على المحيط الطبيعي. وقدْ ساعد اقتراب العينين من بعضهما البعض واتجاههما إلى الأمام على الرؤية المجسمة وتمييز الألوان والأبعاد. ولأهمية العينين أصبحتا محميتين بمحاجر تدرأ عنهما الصدمات.

هذا وقدْ صمم الرسغ والمرفق والورك بطريقة تساعد على مرونة الحركة وسرعتها، وصممت الترقوة لتكون بمثابة الدعامة والرافعة التي تمكن الذراع من الحركة في جميع الاتجاهات. ويلاحظ أن القفص الصدري عريض ومسطح مما نتج عنه زيادة تقوس الأضلاع وانزياح الكتفين إلى الخلف بدل الجانبين. وانتصاب القامة حرر اليدين التي لمّ تعد تستخدم في الحركة والتنقل وإنما للقبض ورفع الأشياء وحملها أثناء المشي لمسافات طويلة. والإبهام المعاكس، بطواعيته وعضلاته القوية وحجمه الكبير مقارنة ببقية الرئيسيات، منح اليد البشرية قبضة قوية ودقيقة جعلت تصنيع الأدوات واستخدامها بمهارة وبراعة أمراً ممكنا. ومما ساعد في ذَلكَ وجود الأظافر بدل المخالب وخلو راحة اليد من الشعر مما يقوي حاسة اللمس ودقة الإمساك.



نظرًا لقدرتة علي المشي بقامة منتصبة يختلف توزيع مركز ثقل الجسم عن الإنسان عنه عند الغوريلا والشمبانزي. ويتخذ عظم الكاحل عند الإنسان وضعًا متأخرًا إلي الخلف ليتشكل منه عقب القدم الذي يساعد علي إسناد الجسم و الاحتفاظ بالتوازن أثناء الوقوف.



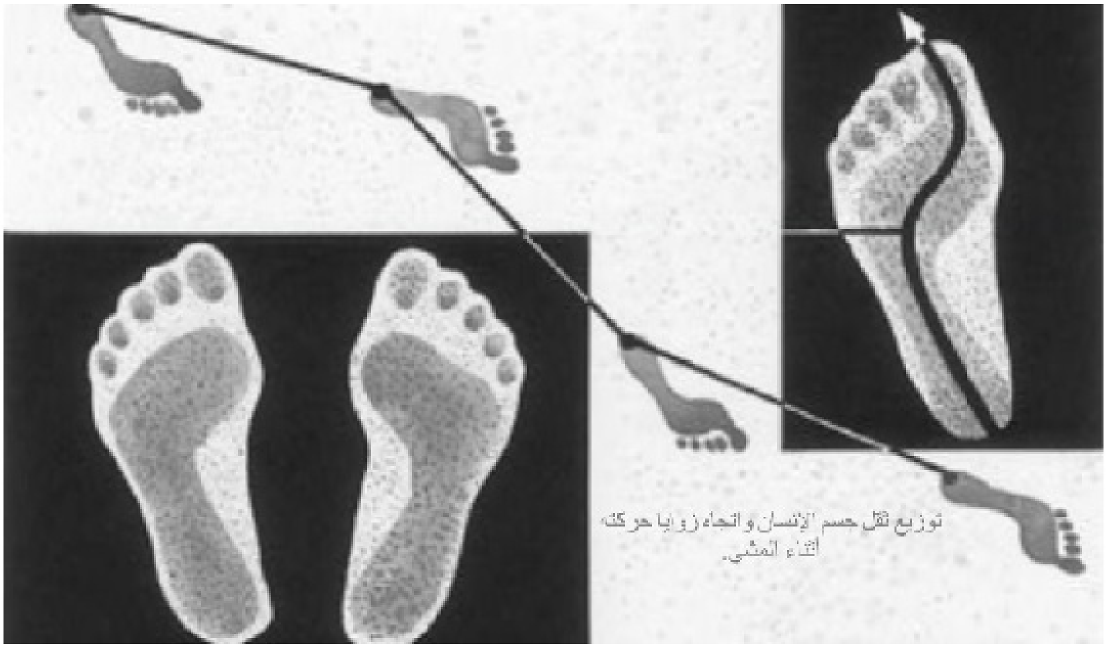
يختلف وضع الجسم أثناء الوقوف والمشي عند الإنسان عنه عند الغوريلا نظرًا للإختلاف بينهما في عظام وعضلات الرجلين. عضلات العجز عند الإنسان قوية تستطيع شد الجسم إلي الخلف أثناء الوقوف و إلي الامام أثناء المشي. كما يستطيع الإنسان إقفال الركبتين عند الوقوف ليبقي جسمة منتصبًا فلا يميل إلي الامام. اما الغوريلا فلا يستطيع إقفال ركبتية فيعتمد علي عضلات الفخذ لإسناد الجسم لذا تكون وقفتة منحنية إلي الامام.

ومعظم الرئيسيات لها يد قابضة لكن قبضة اليد البشرية هي الاقوي، علاوة علي كونها دقيقه ومحكمة فالإنسان هو المخلوق الوحيد القادر على الإمساك بالقلم للكتابة ونظم الخيط في الإبرة والعزف على الناي والبيانو، وغير ذَلكَ من الأعمال المماثلة.



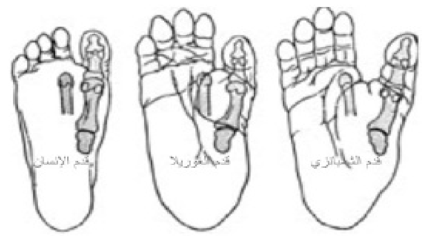
قبضة السعدان مقارنة بقبضة الإنسان.

وحينما نتحدث عن تطور الإنسان البيولوجي والثقافي تتداخل الأسباب والنتائج بحكم ما يقوم بينها من تغذية استرجاعية بحيث أن النتائج الناجحة تعزز وتكرس الأسباب التي تقود إليها وفي ذات الوقت تصبح هي أسبابا لنتائج تتجاوزها وتتخطاها. هذا التداخل والتدوير يجعل من الصعب الحديث في هذا الموضوع بطريقة تتابعية متسلسلة وعلى شكل نقاط متتالية، ناهيك عن صعوبة تحديد النقطة التي يُمكن للحديث أن يبدأ منها. مع أخذ هذه الأمور بعين الاعتبار، لنبدأ بالحديث عن انتقال البشريات الأولى من العيش في الغابة إلى العيش في مناطق السفانا وما تلى ذَلكَ من انتصاب القامة والنتائج المترتبة عليه. اضطرت طلائع البشريات منذ عصر المايوسين إلى هجر الغابات، التي كانت قد بدأتْ بالانحسار، لترتاد السهوب ومناطق السفانا. الغابة بأشجارها الكثيفة وفروعها الملتفة عالم ضيق مكتظ محدود الرؤية والحركة، أمّا السفانا والسهوب فهي عالم مفتوح بلا حدود ولا قيود، وعلينا ألا ننسى ما لذلك من آثار نفسية وذهنية عميقة الآثار. العيش في الأماكن المفتوحة شكل تحديات جديدة ومتطلبات خاصة للتكيف والتأقلم كما وفر مصادر للغذاء تختلف عن تلك التي توفرها الغابة. الغذاء في الغابة عبارة عن فاكهة ونباتات لا تغادر مكانها وتنتظر من يقطفها، أمّا في السفانا فإن الغذاء النباتي ليس بنفس الكثافة والتركيز كما في الغابة كما أن نسبة كبيرة من الغذاء عبارة عن حيوانات شاردة سريعة الجري تحتاج إلى من يطاردها ليصطادها. العيش في هذه المناطق المفتوحة يتطلب التجوال عبر مساحات شاسعة مترامية الأطراف للحصول على ما يقيم الأود وللبقاء على قيد الحياة. مناطق السهوب والسفانا تكثر فيها الحيوانات اللاحمة التي تشكل مصدرا جيدًا للغذاء الغني بالبروتين لكنّ هذه المناطق تكثر أيضاً فيها السباع والحيوانات المفترسة. والأماكن المفتوحة لا تتيح المجال فقط أمام الرؤية البعيدة بل أيضاً أمام الحركة السريعة وقطع المسافات الطويلة لطرد الفريسة أو للهرب من المفترس. انتصاب القامة يعني رفع الرأس والعينين إلى مستوى أعلى بكثير عما هو عليه الحال بالنسبة للحيوانات التي تدب على أربع، وبالتالي التطلع إلى الأفق البعيد والرؤية إلى مسافات على مدّ النظر، خصوصا في غياب الأشجار التي تحجب الرؤية، كما في الغابة. هذا يساعد في تحديد موقع الطريدة وتتبع تحركاتها من ناحية ومن ناحية أخرى في رصد السبع المتربص قبل اقترابه وانقضاضه.

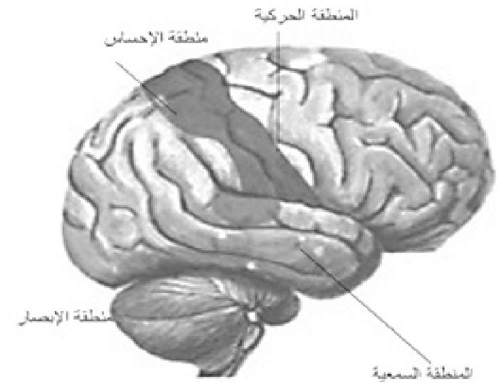


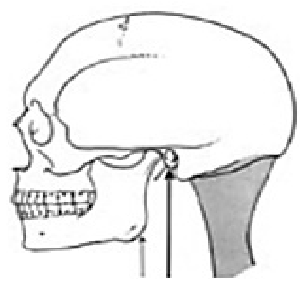
توزيع ثقل جسم الإنسان و اتجاه زوايا حركتة أثناء المشي.



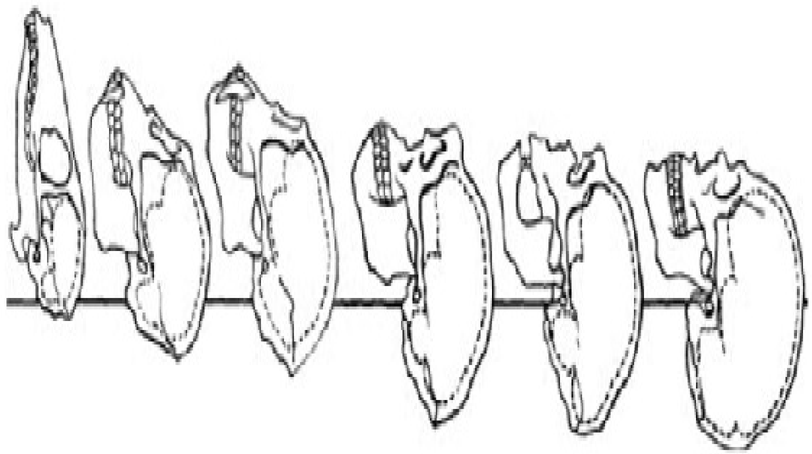


<u>بمقارنة قدم السعدان مع قدم الإنسان نلاحظ المسافة التي تفصل ابهام السعدان عن بقية أصابع القدم مما يمكنه من استخدام قدمة كما يستخدم يده في القبض والامساك.</u>





ينصب ثقل الرأس عند الإنسان علي موقع يقترب من منطقة إلتحام الجمجمة مع العمود الفقري. ونظرًا لانتقال نقطة ارتكاز الجمجمة نحو العمود الفقري تقلصت عضلات الرقبه واستدقّ العُنق.



<u>كلما صعدنا على سلم التطور عند فصائل الرئيسيات من الأدنى إلى الأعلى كلما لاحظنا أن مركز الجاذبية بالنسبة للجمجمة يتجه إلى الامام يصاحب ذلك استدارة الجمجمة وتراجع الفكين وزيادة حجم المخ.</u>

السير منتصبا في الأماكن المفتوحة حرر اليدين لنقل الأشياء وحملها وفتح الطريق لاستخدام الأدوات التي مكنت الإنسان الأول من تطوير مهاراته وتعزيز قدراته في عمليات الدفاع عن النفس وعمليات الصيد وتحصيل المعاش. هذه المعطيات البيئية الجديدة ومتطلبات التكيف معها بنجاح أصبحت تشكل ضغطا انتخابيا ليس فقط نحو قامة أكثر انتصابا وساقا أكثر استقامة وقدما أكثر تكيفا مع المشي المنتصب، وليس فقط نحو يد قبضتها أقوى وأدق للإمساك بالأدوات واستخدامها بمهارة، وإنما أيضاً في اتجاه الدماغ الأكبر حجماً والأعقد تركيبا والأكثر ذكاء. المهارة في استخدام الأدوات يتطلب التنسيق الدقيق بين اليدين والعينين وتطوير الجهاز العصبي ومناطق المخ المتعلقة بالمهارات الحركية والحاسة البصرية. وعلينا أن ندرك أن النتائج المترتبة على تطور الجهاز العصبي ولحاء المخ لا تتوقف عندَ حد تحقيق الغايات الأساسية التي أملتها والحاجات التي دفعت إليها أصلا وإنما تتعداها إلى نتائج ثانوية ومحصلات إضافية لمّ تكن في الحسبان. تطور الجهاز العصبي ولحاء المخ وزيادة حجم الدماغ تجعل منها أدوات أكثر كفاءة للقيام بمهام لمّ تكن تؤديها أساسا ولا قادرة عليها من قبل مثل تقوية ملكات التصور والتخيل والذاكرة. مع تقوية هذه الملكات ومع تطوير قبضة اليد ومع استخدام الأدوات المتكرر والمستمر لآلاف السنين تأتي مرحلة تخطر فيها على الإنسان أن الأدوات الفجة من العصي والحصي التي يلتقطها ويستخدمها في حالتها الطبيعية يُمكن أن يجري عليها تعديلات ولو بطريقة عشوائية وطفيفة تحسن من أدائها وترفع من كفاءتها. وهذه هي الخطوة الأولى نحو مرحلة إعداد الأدوات وتصنيعها وفق أنماط وتقاليد تشكل ما يُمكن تسميته الخطوة الأولى نحو الثقافة الإنسانية. صارت تشكل الأدوات الجزء المادي من الثقافة التي تقوم مقام الوسيط التكنولوجي بين الإنسان وبيئته الطبيعية وهي وسيلته للتكيف مع هذه البيئة. ولابد أن هذه المرحلة الحاسمة من مراحل التطور البشري تزامنت مع تطوير قدرات الإنسان التي ورثها من أسلافه البدائية على التواصل لتتحول هذه القدرة التواصلية التي تقوم على الإشارات والنداءات إلى قدرة تقوم على الكلام، أي اللغة بمفرداتها وإمكانياتها اللامحدودة على التشفير والترميز. التقاليد الثقافية المتمثلة في تصنيع الأدوات الحجرية وفق أنماط معينة، مهما كانت بدائية تلك الأنماط، لا يُمكن أن تستمر عبر الأجيال

وأن يورثها السلف للخلف بدون اللغة، لأنها تتطلب تقنيات متعددة ومعارف متنوعة يتم الربط والتوليف فيما بينها للحصول على المنتج النهائي.

التطور الثقافي والاجتماعي

قامة منتصبة متكيفة تماماً مع المشي والعدو على قدمين، يد قبضتها قوية ودقيقة، تصنيع الأدوات وتشكيلها واللغة. بذلك تكون اكتملت اللبنات الأساسية لبناء المجتمع الإنساني والثقافة الإنسانية ابتداء من هذه المرحلة لم يعد التركيز منصبا على التطور البيولوجي بقدر ما هو منصب على التطور الاجتماعي والثقافي والتكنولوجي، وتبدأ الثقافة المادية والتنظيم الاجتماعي يحتلان الحيز الأكبر والدور الأهم في تكيف الإنسان مع البيئة الطبيعية. وأصبح التنظيم الاجتماعي أمرا ممكنا بوجود اللغة التي سهلت التفاهم والتنسيق بين أفراد الجماعة. كما أن العيش في المناطق المفتوحة محفوف بالمخاطر، سواء من السباع أو من الجماعات الإنسانية الأخرى، وهنا تبرز أهمية استخدام الأدوات المتطورة من ناحية ومن ناحية أخرى فائدة التجمع والتعاون والتفاهم والتفوق العددي في مواجهة الأخطار والتغلب على الأعداء. ومع الزيادة في عدد أفراد الجماعة ومع التطور في صناعة الأدوات يزداد الاعتماد على الصيد كمصدر أساسي للغذاء ويتحول ليصبح النشاط الأهم الذي يشكل قيم الجماعة ونظمها وتعاملها مع البيئة ونظرتها للطبيعة من حولها. تتبع الطرائد الشرسة الشموسة كبيرة الحجم سريعة العدو والتغلب عليها يتطلب قدراً عاليًا من التخطيط والتكتيك والتفاهم والتشاور والتعاون والاتفاق بين القناصة على خطوات منسقة ومهام موزعة فيما بينهم ثمّ يتشاركون في المحصول مثلما تشاركوا في الجهد. كل ذَلِكَ مما يعزز المفاهيم والقيم الإنسانية المتعلقة بوحدة الجماعة والعمل الجماعي والتكاتف والمشاركة والإيثار والتسامح وضبط المشاعر وتجنب الشحناء وكل ما من شأنه أن يؤدي إلى تصدع الجماعة وإضعاف تماسكها. ويصل انصهار الفرد في بوتقة الجماعة واندماجه معها إلى درجة تصبح فيها جزءًا أساسياً من مقومات هويته وشخصيته توجه سلوكه وتحكم مشاعره ويصعب عليه الخروج عليها أو الانفصال عنها. كل هذه الاعتبارات تنمي قدرات الإنسان على التبصر والتعقل والتدبر وبعد النظر وتحديد الأهداف والربط بين الأسباب والنتائج والتنبؤ بالنتائج التي يُمكن أن تترتب على القيام بأعمال معينة. هذه القدرات الذهنية والنفسية لا تتحقَّق إلا بعد أن يكون الإنسان قد وصل إلى مرحلة من التطور يكون فيها قادرا على التفكير وعلى الكلام الذي يمكنه من توصيل أفكاره إلى الآخرين.

العيش في جماعة إنسانية تمتلك ثقافة وقيما اجتماعية يعني أن هناك الكثير من المهارات والقدرات والأمور الأخرى التي على الطفل أن يتعلمها قبل أن يصبح عضواً فاعلاً ومفيدا في المجتمع، بما في ذَلِكَ امتلاك ناصية اللغة التي بدونها يستحيل عليه تعلم هذه الأمور التي يستغرق تعلمها عدداً غير قليل من سنين العمر الأولى. هذا التركيز على السلوك المكتسب عن طريق التعلم يشكل ضغطا انتخابيا إضافيا على زيادة حجم الدماغ الذي يقتضي استيعابه جمجمة كبيرة. وحجم دماغ الإنسان بالنسبة إلى جسمه أكبر منه عندَ أي حيوان آخر وتركيبه أكثر تعقيداً مما يساعد على التفكير والتصور وتعلم اللغة والثقافة ومختلف مظاهر السلوك التي يحتاجها الفرد للعيش في مجتمع إنساني. وبطبيعة الحال فإن الدماغ الكبير يستلزم جمجمة كبيرة. لكنّ ضيق القناة التي يمرّ الرأس عبرها عندَ الولادة يضع قيدا على الحد الذي يُمكن أن يصل إليه حجم الجمجمة قبل الولادة، سيما بعد التحويرات البنيوية التي طرأت على حوض الإنسان ليتلاءم مع انتصاب القامة. ورأس الإنسان عندَ ولادته، مقارنة ببقية الأعضاء وأجزاء الجسم وعضلاته، هو الأصلب والأكبر نسبيا، إذ يصل حجمه إلى حوالي ثلثي حجمه الطبيعي، كما أنّه الأسرع نموا بعد الولادة. أمّا الدماغ فهو يزن عندَ الولادة ربع وزنه عندَ البلوغ، مما يعني أن عمليات النمو ومراحله تستمر بعد الولادة لسنين عديدة. ويحتفظ الدماغ خلال

هذه المدة بمرونته ولدانته وقدرته على النمو والتغير والتكيف. ومن أهم الدوافع لذلك حاجة الطفل لتعلم اللغة وعناصر الثقافة الأخرى، ويظل على هذه الحال لعدة سنين ولابد لهُ أن يولد في جماعة ترعاه وتعتني به ويتعلم منها أساسيات العيش ومقومات البقاء. ولكن لابد أن يتوقف النمو عندَ لحظة معينة يتجاوز الفرد عندها مرحلة الطفولة ليبدأ مرحلة الاستقرار ومزاولة مهامه في المجتمع. يمتلك الإنسان البالغ قدرات عقلية وعضلية خارقة مقارنة بغيره من الكائنات لكنه مع ذَلكَ يولد عاجزا غير مكتمل النمو لا يجاريه في ضعفه وقلة حيلته أيا من مخلوقات الله. السعادين والقردة التي تعتمد على يديها في الحركة والمشي لا تستطيع حمل صغارها لكنّ الصغار تولد ولديها القدرة الحركية والعصبية التي تمكّنها من التشبث بجسد الأم والإمساك بشعرها، على خلاف الرضيع الإنساني الذي لا يستطيع الإمساك ولا الحركة. وهنا تبرز مرة أخرى فوائد انتصاب القامة وتحرر اليدين اللتين تستفيد منهما الأم وتستخدمهما في حمل رضيعها معها أينما ذهبت وإطعامه وتنظيفه والعناية به.

تربية الصغار ورعايتهم والعناية بهم مهام تحتاج إلى وقت وجهد يرتبط القيام بها والصبر عليها ينمو مشاعر الحب والعطف والرحمة والشفقة عندَ الإنسان. ثمّ تعمم هذه المشاعر الإنسانية لتشمل العناية بالضعفاء والعجزة والمرضى وكبار السنّ من أفراد الجماعة. القيام برعاية الرضع والأطفال وتربيتهم يستغرق معظم وقت الأم ويحد من حركتها ولا يتيح المجال أمامها للابتعاد عنهم والذهاب بحثا عن القوت. كما أنّه من الصعب عليها أن تتحرك وتعمل في الأسابيع الأولى بعد الولادة، خصوصا وأن الإنسان حتّى ذَلكَ الوقت لمّ يكن بعد قد استأنس الحيوانات ولم تتوفر لديه وسائل النقل وكان يتنقل على قدميه حاملاً أشياءه على ظهره. تحت هذه الظروف يصبح لزاما على الأمهات المرضعات وأطفالهن أن يتخذن لأنفسهن من وقت لأخر قاعدة أو مقرا «قطينا»، ولو لبعض الوقت، تقطن فيه ويلازمنه لا يبرحنه ليقمن برعاية الأطفال الرضع وبعض الأعمال التي لا تتطلب منهن وقتًا ولا جهدا ولا الابتعاد عن أطفالهن مثل أعمال المنزل والطبخ و أعمال الجمع والالتقاط، بينما يذهب الرجال في رحلات صيد تستغرق أياماً وتأخذهم بعيداً عن نسائهم وأطفالهم ليعودوا لهم في نهاية الرحلة في المكان الذي تركوهم فيه ويشركوهم معهم في ما صادوه، هم وغيرهم من المرضى وكبار السنّ العاجزين عن تحصيل القوت. هذا السلوك يعزز روح التعاون وقيم المشاركة والإيثار التي جعلت منه أمراً ممكنا في المقام الأول، كما يمهد الطريق أمام خطوة أخرى من خطوات التنظيم الاجتماعي والمتمثلة في تقسيم العمل وتوزيع الأدوار بين الرجال الذين يتولون مهام الصيد والدفاع عن الجماعة والنساء اللائي تؤول إليهن مهام تربية الأطفال والأعمال المنزلية وأعمال الجمع والالتقاط وجلب الماء ومعالجة جلود الحيوانات التي يصطادها الرجال للاستفادة منها كأوعية أو فرش وملابس.

قلنا إنّ استخدام الأدوات وتصنيعها ضاعف من مهارات الإنسان في الصيد ومن قدراته في الدفاع عن النفس. إلا أن فاعلية الأدوات في حد ذاتها تبقى محدودة ولا تكفي للقيام بهذه المهام دون وجود جماعة متماسكة متعاضدة يتعاون أفرادها ويتساندون ويستطيعون التفاهم فيما بينهم. لكنّ حجم الجماعة وتركيبها وعدد أفرادها أمور تخضع لمعادلة دقيقة مفادها أن يكون العدد كافياً للقيام بمهام الدفاع عن النفس وتحصيل المعاش لكنه لا يصل إلى الحد الذي يشكل عبئا على الموارد الطبيعية المحدودة والتكنولوجيا البسيطة التي لا تستطيع إعاشة عدد كبير من الناس، خصوصا في الأزمنة والمواسم التي تشح فيها الموارد مثل مواسم القحط والجفاف. ومن دراسة المجتمعات البدائية المعاصرة التي تعيش على الجمع والصيد وجماعات البابون التي تحتل بيئات شبه جافة لا تختلف كثيراً عن تلك التي كانت تحتلها البشريات البدائية اتضح أن مجموعة صغيرة من البشر لا تتجاوز المائة فردا تحتاج إلى منطقة شاسعة لا يشاركها فيها أي جماعة أخرى لتحصل منها على ما تحتاج

إليه من موارد الماء والغذاء، لأن الموارد في مثل هذه المناطق غالباً ما تكون متباعدة ومتناثرة وصيد الحيوانات المتوحشة وإردائها يتطلب طردها لعدة أيام وتتبعها لمسافات بعيدة. وكلما اتسعت رقعة الأرض التي تقطنها الجماعة كلما اشتملت على بيئات متباينة كل منها يوفر مصدرا مختلفا من الغذاء في المواسم التي تنضب فيها موارد البيئات الأخرى، وغالبا ما تكون الجماعة جماعة مرتحلة تنتقل من بيئة إلى أخرى من بيئات منطقتها على مدار فصول السنة.
وعلى هذا المنوال صارت الانجازات البشرية تتوالى وتتراكم ويعزز بعضها بعضاً عن طريق التغذية الاسترجاعية، وكل خطوة تمهد الطريق لخطوة أعلى منها على سلم التطور الاجتماعي والثقافي حتّى وصل الإنسان في هذا المضمار إلى مراحل متقدمة تميزه كيفيا عن بقية أنواع رتبة الرئيسيات. ولا شك أن العائلة كمؤسسة اجتماعية كانت قد قطعت في هذه المرحلة شوطا طويلاً وتأجيلنا الحديث عنها لا يعني تأخرها في الظهور بقدر ما يعني صعوبة الحديث بالتسلسل في هذه القضايا المتشابكة كما سبق أن بينا. والحديث عن العائلة مرتبط بالحديث عن الغريزة الجنسية. الرغبة الجنسية عندَ الحيوان الذكر مستمرة لا تنقطع، بينما هي عندَ الأنثى محكومة بالدورة النزوية التي لا تستغرق إلا أيام قليلة بعدها تعزف الأنثى ولا تتقبل الذكر بتاتاً. هذا التعارض بين رغبة جنسية مستديمة عندَ الذكر ورغبة مقصورة على بضعة أيام عندَ الأنثى لا يسمح بقيام علاقة مستقرة بين الإثنين ويدفع بالذكر إلى معاشرة أي أنثى يجد لديها الرغبة في الجماع، مما يقود أحياناً إلى حدّة التنافس بين الذكور على الإناث. هذا على خلاف أنثى الإنسان التي لديها القابلية للمعاشرة الجنسية في أي وقت عدا فترة النفاس وأيام الحيض المعدودة. ولا يماثل الإنسان في ذَلكَ من السعادين إلا الغيبون الذي يختلف عن بقية الرئيسيات في أن الذكر والأنثى يكادان يتساويان في الحجم ويعيش الذكر مع أنثى واحدة في منطقة صغيرة لفترة تمتد لسنين عديدة. أنثى الإنسان المثقلة بالحمل والرضاع ورعاية الصغار وتربيتهم بأمس الحاجة إلى رجل تعتمد عليه لحمايتها وإعالتها هي وأطفالها. مقدرتها على إشباع رغبة الرجل الجنسية في أي وقت فتح الباب لإقامة علاقة مستقرة مستديمة بين الإثنين، يوثقها ما يقوم بينهما جراء العشرة والعيش معاً من ألفة ومودة وغيرة. هذه المشاعر تحتم على كل رجل أن يكتفي بأنثاه وألا يتعدى على أنثى أي رجل آخر من جماعته تجنبا لما يحدثه ذَلكَ من شحناء وحرصا على وحدة الجماعة وتكاتفها.
لا تقتصر المباشرة الجنسية بين الذكر والأنثى عندَ الإنسان على فصل معين، وإنما تمتد على مدار السنة. كما أن المباشرة الجنسية تتم عادة من الأمام وجهاً لوجه، مما يجعل التقبيل والتودد والهمس أثناء العملية الجنسية أمراً ممكنا وحدثا جنسيا واجتماعيا في آن واحد. ومما عزز من هذه الوضعية أن الشفتين والنهدين، اللذين تحول موقعهما إلى أعلى الصدر، أصبحت مناطق لذة جنسية عندَ الأنثى. ووقوع النهدين في أعلى الصدر يسهل على الأم ضم جنينها أثناء الرضاع وتحويله من مجرد عملية تغذية إلى علاقة عطف وحنان مما يقوي أواصر المحبة بينهما، خصوصا وأن الصغير يلازم أمه لفترة طويلة حيث يحتاج إلى وقت طويل لتعلم المهارات والخبرات الضرورية للبقاء والتكيف ضمن محيطه الطبيعي والاجتماعي. كل ذَلكَ ساعد على تعزيز العلاقة الزوجية والعائلية عندَ الإنسان وتحويلها إلى مؤسسة اجتماعية. وجود العائلة والعيش في جماعات منظمة لها القدرة على التفاهم فيما بينها أمور ضرورية لتوفير الحماية لأفراد الجماعة وكذلك الرعاية للصغار الذين يولدون قبل أن يكتمل نموهم العقلي والجسمي.
بدأ الإنسان يدرك أهمية علاقة القربى البيولوجية وما ولده من ألفة غريزية ومودة فطرية بين من تجمعهم من آباء وأبناء وأشقاء، وما يُمكن أن يُنتج عنها من جماعة متماسكة تربطها أواصر المحبة

كل فرد فيها يؤثر الآخر على نفسه ومستعد للتضحية من أجله. من هنا نشأت الحاجة إلى تنظيم العلاقات الجنسية بين الذكور والإناث بشكل يسمح لكل أب أن يعرف من هم أبناءه ليشد بهم عضده ويؤازرونه ويقفون إلى جانبه في مواجهة تحديات الحياة البدائية الصعبة. صار الأب يحرص على تربية أبنائه وتنشئتهم تنشئة تجعلهم يشبون رجالاً نافعين قادرين على مساعدته. وبالمقابل فإن الأبناء صاروا يرثون عن أبيهم الجماعة التي ينتمي إليها والمنطقة التي يقطنها وأدوات الصيد التي يمتلكها والمعارف التي لا تستطيع الأم أن تعلمهم إياها، خصوصا تلك المتعلقة بمهارات الصيد وطبيعة الطرائد وتضاريس المنطقة التي يعيشون فيها وما فيها من مسالك ومعالم وما يتوفر في أرجائها من موارد مفيدة. وهكذا أصبحت العائلة تشكل النواة الأساسية التي يقوم عليها التنظيم الاجتماعي في المجتمعات البدائية مما حول الجماعة من مجرد تجمع لا تربط أعضاؤه أي صلة إلى عشيرة مترابطة من الآباء والأبناء والأجداد والأحفاد والأشقاء والعمومة وأبناء العمومة. نظام العشيرة يوفر أساسا صالحا تلجأ إليه الجماعة ليحكم تجمعها وتفرقها وفق مقتضيات الضرورة وتوفر الموارد. يُمكن للجماعة في مواسم الشح أن تتفكك إلى جماعات صغيرة تتألف كل منها من عوائل نووية تنبث في مناطق متباعدة بحثا عن الغذاء. وحينما يتوفر الماء والغذاء أو عندَ الحاجة للهجوم أو الدفاع مثلاً يُمكن أن يلتئم شمل هذه العوائل النووية التي يجمعها جد أعلى. وعزوف الإنسان منذ وقت مبكر جداً من مسيرته التطورية عن معاشرة المحارم دفع برجال العشيرة إلى مقايضة بناتهم مع جماعات خارجية مجاورة يزوجونهن إياهم ويتزوجون منهم ويدخلون معهم في علاقات رحم يُمكن استثمارها والاستفادة منها عندَ الحاجة. هذه الممارسات والمفاهيم حولت العلاقة الجنسية من مجرد غريزة بيولوجية تحتاج لإشباع وتتحكم فيها الهرمونات إلى تنظيم اجتماعي تحكمه ضوابط القيم الثقافية التي يخضع لها مجمل السلوك الإنساني.

خصائص الثقافة الإنسانية

العيش في جماعة أو قطيع خاصية يشترك فيها الإنسان والحيوان فالكائنات الحية من أدناها إلى أرقاها يندمج الفرد فيها عادة في حياة اجتماعية تتجلى فيها ظواهر السيطرة والخضوع والتنافس والصراع والتعاون ويوجد فيها نظام للتراتب والتسلسل الاجتماعي حسب السنّ والجنس والقوة العضلية. هذه الجماعات الحيوانية على اختلاف تنظيمها تؤلف وحدات اجتماعية متماسكة إلى حد ما فيما بينها ضد الجماعات الأخرى ويشعر كل عضو فيها بالانتماء للجماعة وللمنطقة المحددة التي يعيش فيها. كما يشترك الحيوان مع الإنسان في القدرة على التعلم بدرجات متفاوتة ومعظم أنواع الحيوان لها وسائل خاصة للتواصل فيما بينها. إلا أن هذه القدرات التي يشترك فيها الحيوان مع الإنسان تبقى محدودة وضيقة النطاق عندَ الحيوان يرثها بيولوجيا ويتساوى فيها أفراد النوع الواحد ويتماثلون مهما تباعدت بينهم المسافات الزمانية والمكانية. يختلف الإنسان عن الحيوان في اعتماده أساسا على السلوك الثقافي في تكيفه مع البيئة. لو جردنا الإنسان من الثقافة لما استطاع أن يعيش في الطبيعة العراء معتمدة على خصائصه البيولوجية. الكثير من الحيوانات تتفوق على الإنسان في بعض الخصائص البيولوجية، فالصقر أحد منه نظراً والظبي أسرع عدو والكلب أقوى شما، ولا يقارن من حيث القوة الجسدية بالكثير من الحيوانات مثل الأسد والنمر والفيل. لكنّ الثقافة، بما في ذَلكَ اللغة واستخدام الأدوات، هي التي ميزته على جميع المخلوقات. الثقافة مكنت الإنسان من التحرر إلى حد ما من البيئة والسيطرة عليها بحيث استطاع أن يشكلها ويعيد صياغة عناصرها على نحو يخدم أغراضه ويساعد في تلبية حاجاته ويمكنه من العيش في بيئات شديدة التباين. وتفاعل الإنسان مع البيئة يشكل الموضوع الرئيسي في الدراسات الإيكولوجية التي يقوم بها الأنثروبولوجيون، أو ما يُسمّى بالإيكولوجيا البشرية human ecology أو الإيكولوجيا الثقافية cultural ecology.

الإنسان هو الكائن الوحيد الذي لهُ قدرة على توصيل ما تعلمه إلى الآخرين ونقل خبراته عبر الأجيال. سلوك الحيوان ليس بأي حال من الأحوال محصلة نشاطات الحيوانات السابقة التي تنتمي إلى نفس الفصيلة على خلاف السلوك الإنساني الذي هو في مجمله سلوك مكتسب وليس فطري. والسلوك المكتسب أكثر قدرة على التكيف والاستجابة للحوافز الطارئة والظروف المستجدة ويساعد على تصحيح الأخطاء وعلى نقل التجارب المفيدة والمحاولات الناجحة إلى الآخرين. والأساس الذي تقوم عليه الثقافة الإنسانية هو قدرة الإنسان على التعلم من المجتمع الذي يعيش فيه واكتساب أنماط السلوك التي تتسم بالمرونة والتراكم عبر مراحل التاريخ البشري. يختلف الإنسان عن الحيوان في أن لهُ ثقافة. الثقافة ليست خصائص بيولوجية وإنما سلوك يتعلمه الفرد من المجتمع الذي يعيش فيه. إنها ذَلكَ الكل المركب من المعارف والعقائد والفنون والأخلاق والقوانين والأعراف والعادات والتقاليد وكل القدرات الأخرى التي يكتسبها الإنسان بوصفه عضوًا في مجتمع. إنها ذَلكَ الجزء من البيئة الذي صنعه الإنسان وأعاد صياغة عناصره على نحو يساعد على تلبية حاجاته. والثقافة لا نستطيع ملاحظتها مباشرة؛ فهي تجريدات مأخوذة من السلوك الإنساني الملاحظ حسيًا لكنّها ليست هي ذَلكَ السلوك. ويمكننا أن نجمل خصائص الثقافة فيما يلي:

-

الثقافة مكتسبة:

الإنسان لا يرث ثقافته بيولوجيا مثلما يرث لون بشرته وعينيه وشعره ومثلما يرث القدرة على التنفس والمضغ والبلع والبكاء. الثقافة يكتسبها الإنسان من المحيط الاجتماعي الذي ينشأ فيه عن طريق الملاحظة والتقليد والمحاكاة والتعليم الواعي واللاواعي. ولا دخل للعوامل الفسيولوجية والسلالية في عملية التنشئة الثقافية. فالصيني أو الزنجي الذي يولد في فرنسا سوف ينشأ فرنسي الثقافة على الرغم من شكل عينيه وأنفه وشعره ولون بشرته. أي أن الثقافة ليست غريزية ولا فطرية بل سلوك مكتسب يتعلمه الإنسان من خلال عمليات التنشئة الاجتماعية والتثقيف.

-

الثقافة نتاج اجتماعي:

تتميز الثقافة باستقلالها عن الأفراد الذين يحملونها ويمارسونها في حياتهم اليومية. إنها التراث الاجتماعي الذي يتراكم على مرّ العصور ويأخذ شكل التقاليد والعادات والمعتقدات والمهارات والمعارف والأعراف المتوارثة والتي هي أغزر من أن يحيط بها أي فرد من أفراد المجتمع إحاطة كاملة. كما أن الأفراد يولدون ويموتون لكنّ الثقافة لا تبدأ بولادتهم وتبقى مستمرة بعد موتهم. وكما أن الأفراد يسهمون في صنع الثقافة فإن الثقافة تسهم أيضاً في تشكيل مفاهيم الأفراد وتوجيه سلوكهم. وهي أشبه بما يسميه دوركهايم بالعقل الجمعي الذي هو من صنع المجتمع ككل لا كأشخاص منفردين وتعلو سلطته على سلطة الأفراد. والعقل الجمعي ليس مجرد حاصل جمع عقول الأفراد بل هو مركب منها ونتاج تفاعلها واتحادها واندماجها وتأثيرها المتبادل مع بعضها البعض. فالثقافة تمثّل السلطة الاجتماعية التي يُلقى الأفراد حال خروجهم على قواعدها أشكالا مختلفة من العقاب الأدبي والقانوني بطريقة مباشرة أو غير مباشرة.

-

الثقافة مشتركة:

السمات الفردية لا تعد جزءًاا من الثقافة ما لمّ يتبناها المجتمع لأن الثقافة إرث يشترك فيه أفراد المجتمع الواحد. الاشتراك في الثقافة يسهل على أبناء المجتمع التعامل مع بعضهم البعض لأن سلوكهم وتوقعاتهم متشابهة. ولا يُمكن تصوّر المجتمع الإنساني بدون ثقافة توجه سلوك الناس وتنظم تعاملهم مع بعضهم البعض وتبين لهم الأوامر والنواهي والجائز والمحظور واللائق والمستهجن. الثقافة تمنحنا القدرة على التنبؤ بسلوك الآخرين وما نتوقعه منهم حسب الظروف والأحوال، وبدون ذَلَك تصبح الحياة فوضى لا تطاق. وحينما ينتقل الإنسان إلى مجتمع غريب يجهل ثقافته يُصاب بالكثير من الحيرة والبلبلة والإرباك والاضطراب لأنه لا يعرف كيف يتعامل مع الناس. لكنّ الاشتراك في الثقافة لا يعني أن الفرد يستطيع الإحاطة بكل تفاصيل ثقافة مجتمعه، وخصوصا في المجتمعات الصناعية حيث توجد جماعات مهنية وطبقية وعرقية متباينة، كل منها لهُ ثقافة فرعية تختلف في جزئياتها عن الثقافة الكلية وتميزها عن الثقافات الفرعية الأخرى.

-

الثقافة انتقائية تكيفية:

يتم توارث الثقافة على نحو يختلف عن توارث الخصائص البيولوجية. قوانين الوراثة البيولوجية ثابتة ومطردة وليس لنا أدنى خيار في قبولها أو رفضها وهي تنتقل من كائن إلى آخر دون أن يطرأ عليها أي تعديل أو تبديل. أمّا السمات الثقافية فلا يتم انتقالها بهذه الصورة الآلية الحتمية، بل هي انتقائية حسب الحاجة والظروف وتتم عادة بشيء من الوعي والإدراك. فلنا الخيار في نبذ ما لمّ يُعد صالح ولا نقبل إلا ما يساعدنا على التكيف مع محيطنا الطبيعي والاجتماعي. تأتي الثقافة أساسا كنتيجة مباشرة لتكيف العقل البشري مع تحديات الطبيعة ومحاولة الإنسان التحكم في الظروف المحيطة به. والحد الأدنى من التكيف هو ذَلكَ الحد الذي يتيح لعدد كاف من أفراد المجتمع فرص البقاء والتكاثر وإشباع الحاجات الأساسية سواء كانت بيولوجية أو اجتماعية. ونظراً لتشابه بعض الحاجات بين المجتمعات نجد أن هناك تشابها ملحوظا بين الثقافات لأن الدوافع الإنسانية الأساسية المتماثلة تتطلب أشكالا متماثلة من الإشباع.

-

الثقافة كل متكامل:

المجتمع أشبه ما يكون بالكائن العضوي الذي يتكون من خلايا وأعضاء مترابطة مع بعضها البعض وتعمل ككل متكامل. وثقافة المجتمع ليست تجمع عشوائي من العادات والتقاليد والقيم ولكنها تجمع متكامل مترابط في البناء والوظيفة يؤثر بعضها في البعض الآخر وتشكل أنساق ونظما متساندة متآزرة. هذا التكامل يظهر بجلاء في المجتمعات البدائية التقليدية الصغيرة التي تتميز بالتجانس الثقافي والمحافظة والعزلة وبساطة التركيب. هذه التكاملية الثقافية الواضحة في المجتمعات البدائية هي التي حدث بالأنثروبولوجين إلى دراستها دراسة شمولية بحيث أصبح المنهج الشمولي من السمات المميزة لعلم الأنثروبولوجيا. أمّا في المجتمعات الكبيرة المركبة فإن التغير السريع وعدم التجانس والانفتاح على العالم الخارجي تؤثر على توازن المجتمع وتكامل الثقافة. ولكن مهما كانَ الأمر فلابد من وجود الحد الأدنى من التكامل والتوازن والتماسك لأن هذا ضروري لاستمرار الثقافة وبقاء المجتمع. والتكامل الثقافي يعني أنّه لا يُمكن فهم أي نظام اجتماعي فهماً تاما إلا إذًا ربطنا بينه وبين النظم الأخرى في المجتمع لما بين هذه الأنظمة من تأثير متبادل وما بين عناصرها من تداخل وترابط وتفاعل مستمر ومتبادل.

-

الثقافة تراكمية تطورية:

يستطيع كل جيل أن يبني على منجزات الجيل السابق دون أن يبدأ من نقطة الصفر لأن المعرفة الإنسانية يُمكن اختزانها وتوريثها من جيل إلى آخر وكل جيل جديد يضيف إليها عناصر جديدة من عنده. وأوضح دليل على ذَلكَ التطور التكنولوجي. لذا فإن الثقافة الإنسانية عبارة عن مراحل متتابعة من التطور الفكري والفني والتكنولوجي. وعلى هذا الأساس تتقدم المجتمعات وتسير في تطورها من مجتمعات صغيرة بسيطة محافظة متجانسة إلى مجتمعات صناعية كبيرة مركبة تتميز بنظمها المعقدة والتخصصات المهنية المتعددة كما تظهر فيها الطبقات الاجتماعية والتمايز الثقافي بين فئات المجتمع المختلفة.

-

الثقافة متنوعة ومتغيرة:

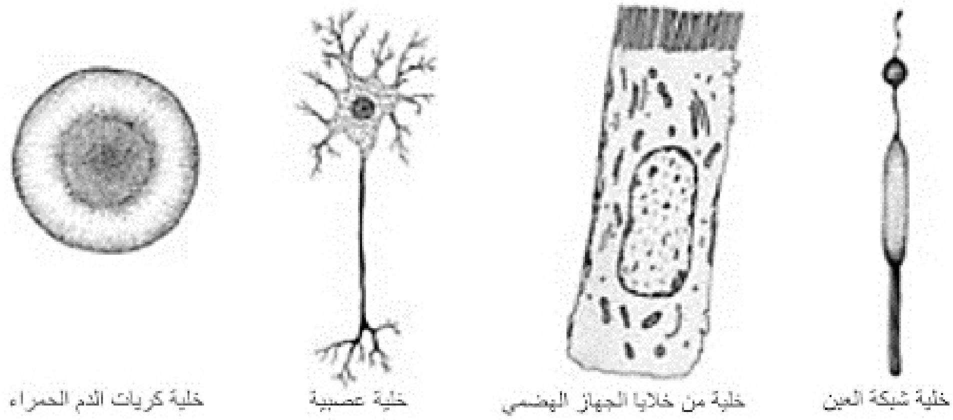
بما أن الإنسان في كل مكان يحتاج إلى الغذاء والكساء والمأوى والأمن من الهلاك كما يحتاج أيضاً لإشباع رغبته الجنسية نجد أن ثقافات الشعوب تتفق جميعاً على تنظيم الحاجات البيولوجية والاجتماعية. وهذا يعني أن هناك قدراً من التشابه بين الثقافات نظراً لما بين أفراد النوع البشري من تشابه ذهني ونفسي ونظراً لتشابه الحاجات الأساسية بين الناس. ولكن مع ذَلكَ تختلف الثقافات في الوسائل المادية وصور التنظيم التي تلجأ إليها لتحقيق رغباتها وإشباع حاجاتها. والثقافة سلوك مكتسب، والسلوك المكتسب بطبيعته يتميز بالمرونة والقدرة على التكيف مع البيئات المختلفة والظروف المتفاوتة. لذلك تختلف الثقافات باختلاف البيئات الطبيعية. كما تتغير الثقافة عبر الأجيال إما بحذف عناصر قديمة فقدت قيمتها أو بإضافة عناصر جديدة أو استعارتها من ثقافة أخرى. والناس عادة لا يتركون القديم إلا إذَا تبين لهم عدم ملاءمته لظروف الحياة الجديدة ولا يقبلون على الجديد إلا إذَا تبين لهم ما فيه من منافع ومحاسن. وبما أن الثقافة تكيفية فإنها لابد أن تستجيب لظروف الحياة المتجددة. كذلك بما أن الثقافة تكاملية فإن أي تغير يصيب أي جزء منها فلابد أن تتأثر الأجزاء الأخرى تباعا مع هذا التغيير حتّى يتحقق التوازن الاجتماعي ويتم التكامل المنشود. والتغير عادة يطرأ أول ما يطرأ على العناصر المادية من الثقافة. أمّا العناصر المعنوية والروحية فهي بما فيها من قوى نفسية كامنة تمس عواطف الناس العميقة الجذور فإنها تشتد مقاومتهم لتغيرها فينتج عن ذَلكَ ما يُسمّى بالتخلف الثقافي. والمجتمعات التقليدية أشد مقاومة للتغير من المجتمعات الصناعية وذلك بحكم عزلتها وتجانسها وإضفائها قدرة من القدسية والتبجيل على عاداتها وقيمها وتقاليدها. أمّا المجتمعات الصناعية فهي سريعة التغير لأنها تقوم على العلم والتقنية والمخترعات والمكتشفات الجديدة. التغير الثقافي إذًا مسألة نسبية تختلف باختلاف الظروف التاريخية والمستوى الاجتماعي. وعلى الرغم مما يطرأ على الثقافة من تغير فإنها تبقى مترابطة ومتصلة عبر الزمن. والثقافة في تغيرها لا تقفز في حلقات منفصلة ومراحل منقطعة عن بعضها البعض وإلا لفقدت هويتها وتحولت إلى ثقافة أخرى مختلفة.

تطور الحياة، بما في ذَلكَ تطور الجنس البشري، من الأفكار شبه البديهية التي راودت الإنسان منذ القدم، بدءًا من فلاسفة الإغريق. إلا أنّه حتّى نهاية القرن التاسع عشر لم يكن أحد يعرف الآليات المسؤولة عن دفع هذا التطور وتوجيهه. حتّى دارون الذي غالباً ما يرتبط اسمه بنظرية التطور وقف عاجزا عن العثور على الأسباب الحقيقية الكامنة وراء هذه الظاهرة الكونية. لم يكن دارون يعرف أن أحد معاصريه،راهب نمساوي مغمور يدعى غريغور مندل، كانَ قد اكتشف السر الذي يبحث عنه من خلال تجاربه في حديقة الدير على نباتات البازلاء. هذه التجارب كشفت للعالم أسرار الوراثة وما تخبئه من تفسير علمي وبرهان قاطع لنظرية التطور. وقدْ تزامنت أبحاث مندل عن الوراثة مع تطورات متسارعة في مجال علم الخلايا وطبيعة الحياة.

الخلية: مكوناتها ووظائفها الحيوية

تتكون أجسام الكائنات الحية، نباتية كانت أم حيوانية، من خلايا دقيقة في منتهى الصغر. وتعرّف الخلية بأنها الوحدة التركيبية والوظيفية الأساسية في جسم الكائن الحيّ، بمعنى أن تركيبة مختلف أجزاء الكائن وما تؤديه هذه الأجزاء من وظائف تعتمد أساسا على مكوناتها من الخلايا التي تعتبر البُنى الأولية للأنسجة التي تتألف منها العضلات والأعضاء عندَ الحيوان أو الأوراق والأغصان والثمار والجذور والبذور عندَ النبات. وتتألف الخلية من مادة البروتوبلازما protoplazma اللزجة التي هي مادة الحياة الأولية، وتحتوي بداخلها على مركبات عضوية organic compounds أهمها الأحماض النووية nucleic acids والكربوهيدرات carbohydrates والبروتينات والدهون وغير ذَلكَ من المواد العضوية وغير العضوية اللازمة لبناء الخلية وتوفير الظروف البيولوجية والكيميائية والفيزيائية الملائمة لنشاطاتها المختلفة، والتي تشمل من ضمن ما تشمله مثلاً تركيز المواد الكيميائية ودرجات الحموضة والملوحة وكذلك درجات الحرارة واللزوجة. وتبدأ دورة حياة الكائن الحيّ من خلية واحدة مخصبة تسمى اللاقحة zygote تنشأ من تلقيح الحيوان المنوي sperm البويضة الأنثى ovum حتّى تصل عندَ الأنسان في مرحلة البلوغ إلى بلايين البلايين من الخلايا. فمنذ بداية المرحلة الجنينية تأخذ الخلية بالانقسام والتكاثر على نحو مستمر ومتسارع ثمّ تبدأ الخلايا المتكاثرة بالتمايز الشكلي والتخصص الوظيفي بما يضمن استمرارية حياة الكائن ويتناسب مع ما ستقوم به خلايا جسمه من وظائف وحسب نوع الأنسجة والعضلات التي تدخل في تركيبها. وهكذا يحتوي جسم الكائن الحيّ على كم لا يحصى من الخلايا وعلى أشكال وأنواع تختلف باختلاف وظائفها وتخصصاتها؛ بعضها يتكاثر بسرعة نظراً لعمرها القصير وضرورة إحلالها بصفة مستمرة مثل الخلايا الطلائية التي تحدد لوّن الجلد، والبعض يستغرق انقسامه واستبداله عدة أيام مثل الخلايا المبطنة للأجهزة التنفسية والهضمية. وبينما لا يستغرق عمر الخلايا الغددية أكثر من بضع ساعات نجد أن خلايا الجهاز العصبي المركزي لدى الإنسان لا تنقسم بعد تشكلها ولا يتم تعويض الفاقد منها بالانقسام والتكاثر مما يؤدي إلى تناقصها وموتها التدريجي مع تقدم عمر الإنسان. وعموما يُمكن تقسيم الخلايا عندَ الفرد البالغ إلى خلايا تفقد القدرة على الانقسام مثل الخلايا العصبية وخلايا تتوقف عن الانقسام عندَ اكتمال النمو مثل خلايا الكبد التي لا تعاود الانقسام إلا في حالة استئصال جزء منها في عملية جراحية مثلاً، وهناك خلايا تستمر في الانقسام طوال الحياة مثل الخلايا الغددية وخلايا الطبقة الجلدية[142].

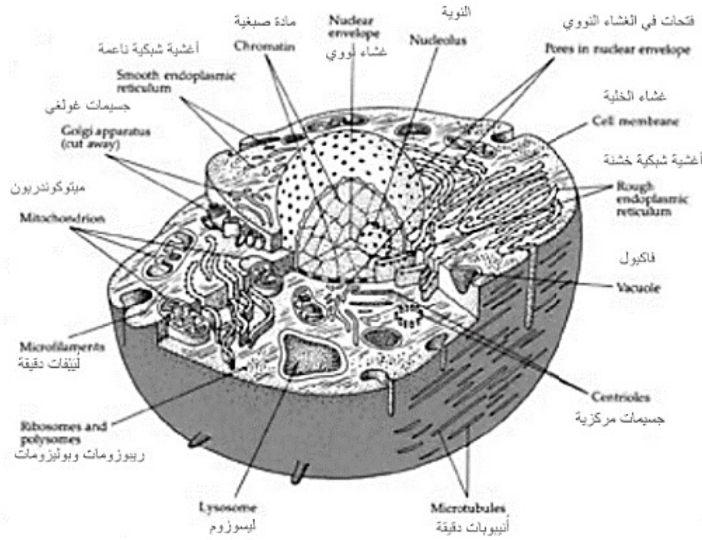
تختلف أحجام الخلايا وأشكالها تبعا لاختلاف وظائفها واختلاف الأعضاء والعضلات التي تدخل في تركيبها. فخلايا الدم الحمراء مثلاً لها شكل دائري مقعر يسهل عليها الانزلاق عبر الأوعية الدموية الدقيقة كما أن الشكل البيضاوي يزيد من مساحة السطح المكشوف مما يمكنها من امتصاص أكبر كمية ممكنة من الأكسجين لنقله من الرئتين إلى أنسجة الجسم وأكبر كمية من ثاني أكسيد الكربون لنقله من الأنسجة عودا إلى الرئتين. أمّا خلايا الأعصاب فإنها تتخذ الشكل الطولي المستدق الذي يسهل عليها نقل السيالات العصبية من نقطة الأخرى، وهكذا.



<u>1/خلية شبكة العين ـ 2/ خلية من خلايا الجهاز الهضمي – 3/خلية عصبية – 4/خلية كريات الدم الحمراء.</u>

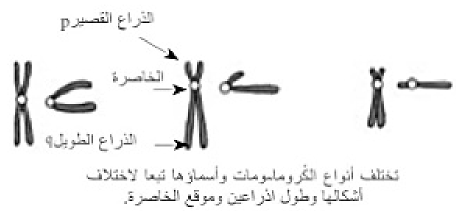
ومع ذَلكَ فإن الخلايا في الكائن الحيّ تتماثل من حيث التركيب والمكونات رغم اختلافها في الحجم والشكل. فكل خلية تحاط بغشاء خارجي membrane يغلف مكونات الخلية ويمنعها من الامتزاج بالمحيط الخارجي، إلا أن هذا الغشاء الرقيق شبه منفذ semipermeable لاحتوائه على مواد دهنية وبروتينية تسمح للخلية بأداء وظيفتها الأزموزية osmosis مع محيطها الخارجي، كما تسمح للخلية بالتنفس والقيام بعمليات الأيض الخلوي cellular metabolism وبتسرب ما تحتاج إليه الخلية من محيطها الخارجي إلى داخلها مثل سكر الجلكوز وكذلك الأحماض الأمينية التي تحتاجها لبناء البروتينات. وتشتمل الخلية بداخلها على تركيبات بيوكيميائية في غاية الدقة تؤلف العديد من العضيات الدقيقة organelles والمحاطة هي أيضاً كل منها بغشاء رقيق وتسبح في مادة أشبه بالجلاتين تسمى السيتوبلازم cytoplasm. وأهم هذه العضيات النواة nucleus التي تحتل موقعا وسط الخلية وتمثل مركز التحكم الذي يوجه نشاطات الخلية ويفصل غشاؤها النووي عن السيتوبلازما وهناك نوعان من الخلايا؛ خلايا جسمية somatic cells (وتسمى أيضاً autosomes) التي تتشكل منها أنسجة الجسم المختلفة، بما فيها العظام والدم والعضلات، وخلايا جرثومية، أي خلايا تناسلية reproductive cells التي تتشكل منها الحيوانات المنوية عندَ الرجل والبويضات عندَ الأنثى. وتركيب الخلية في منتهى التعقيد وتدخل في وصفه تفاصيل كثيرة متشعبة ويحتاج الخوض فيها إلى الإلمام بالكيمياء العضوية[143].

لكنّ ما يهمنا هنا هو نواة الخلية التي تحتوي بداخلها على جزيئات حمض الدنا deoxyribonucleic acid. (DNA) الذي هو أساس المادة الوراثية التي تحملها مادة الكروماتين chromatin التي تتشكل منها الصبغيات أو الكروماسومات chromosomes (من الكلمتين الإغريقيتين chroma وتعني صبغ و soma وتعني جسم) التي هي عبارة عن تركيبات خيطية في منتهى الدقة تتراض عليها المورثات، أو الجينات genes على شكل سلاسل طويلة من حمض الدنا. ويحمل الكروماسوم الواحد عندَ الإنسان ما مجموعه حوالي 1,000 مورثة.



وتحمل الخلية الجسمية عندَ الإنسان عدداً مزدوجا من الكروماسومات diploid number يبلغ 23 زوجا، أي ما مجموعه 46 كروماسوما مفردا، أحد هذين الزوجين يأتي من الأب عن طريق الحيوان المنوي الذي يحمّل 23 كروماسوما أحاديا ويأتي قرينه من الأم عن طريق البويضة التي تحمل 23 كروماسوما أحاديا. أي أن البويضة والحيوان المنوي يحمّل كل منهما قبل التلاقح نصف العدد الكلي لكروماسومات الخلية الجسمية على هيئة أحاد haploid number، أي كروماسوما فردا من كل زوج من الكروماسومات التوائم في الخلية الأم. وبعد التلقيح تلتقي هذه الكروماسومات الأحاد في اللاقحة، التي هي البداية الأولى للخلايا الجسمية، لتشكل فيما بينها كروماسومات مزدوجة على هيئة توائم متشاكلة homologous pairs، أحدهما من الأب والآخر من الأم، كل توأم منها متطابقان في الشكل والحجم وفي محتوياتهما من المورثات وفي مواقع هذه المورثات على طول محاورهما. ويسمى الموقع الذي يحتله المورث على الكروماسوم locus، وجمعها loci. والمورثان المتقابلان على نفس الموقع من الكروماسومين التوأمين أحدهما من الأم والأخر من الأب، وكل منهما يُسمّى allelomorphic gene أو للاختصار أليل allele، أي مورث بديل معادل للبديل ما بينها من اختلافات في الشكل والحجم يُمكن ترتيب أزواج روماسومات الإنسان أو غيره من المخلوقات ترتيبًا عدديا تنازليا حسب الطول بدأ من أطولها وانتهاء بأقصرها، ثمّ تصنف الكروماسومات ذات الأشكال والأحجام المتقاربة في مجموعات يرمز لها بحروف هجائية هي: A, B, C, D, E, F, G,على أن يكون أخرها في الترتيب وعلى حدة الثنائي المختص بتحديد الجنس، أي جنس الأنثى Xx أو جنس الذكر XY.





المناظر له على نفس الموقع الجيني على الكّروماسوم التوأم. وبحسب



كّروماسومات بشرية لذكر وأنثى، لاحظ أن الفرق الوحيد هو في الكّروماسومات التي تحدد الجنس، حيث تحمل الأنثى XX بينما يحمل الذكر YX.

<u>كروماسومات بشرية لذكروانثي،لاحظ أن الفرق الوحيد هو في الكروماسومات التي تحدد الجنس، حيث تحمل الانثي **XX** بينما يحمل الذكر **XY**.</u>

خلاصة الأمر أن كل كروماسوم هو نسخة طبق الأصل من نظيره التوأم، عدا أن زوج الكروماسومين الخاصين بتحديد الجنس يختلف أحدهما عن الآخر في حال الذكر حيث يكون أحدهما من الأم ويرمز لهُ بالحرف X والاخر أصغر منه قليلاً ويأتي من الأب ويرمز لهُ بالحرف Y، أمّا في الأنثى فكلاهما x. ويختلف كل زوج من الكروماسومات في ذات الخلية نوعاً ما عن غيره من الأزواج من حيث الطول والشكل والتفاصيل المورفولوجية. ويتحدد شكل الكروماسومات من موقع عقدة في كل منها تسمي الخاصرة centromere تفصل الكروماسوم الواحد إلى ذراعين يختلف أحدهما عن الآخر في الطول حسب موقع الخاصرة يرمز للقصير منهما بالحرف p والطويل بالحرف q ويمكننا أن نتصور الكروماسومين التوأمين بخاصرتيهما وما عليهما من الجينات والأليلات كما لو أننا نمسك بمسبحة من الكثلة أو من خرزة الإمام الطويلة عندَ الرأس ونذليها إلى أسفل بحيث يكون لدينا صفين متوازيين من حبات السبحة يتوسط كل منها خرزة الشاهد أو المفصل التي تختلف شكلاً وحجما عن بقية الحبات. حبات السبحة هي الجينات المرصوفة على الكروماسومات والشاهدان هما الخاصرتان.

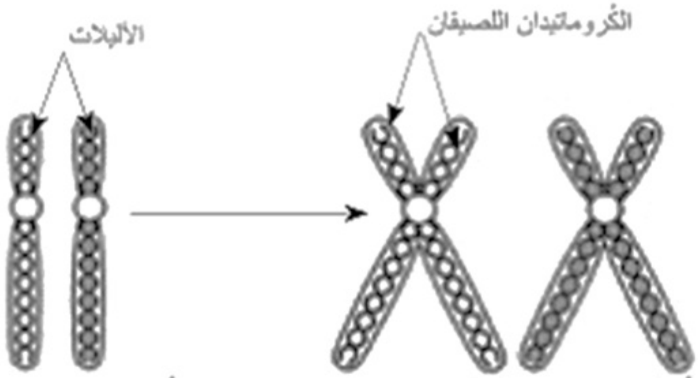
وعدد الكروماسومات ثابت ومتطابق في كل خلية من خلايا الكائن الحيّ، بحيث لا تزيد عدد كروماسومات كل خلية من خلايا ذَلكَ الكائن ولا تنقص عن الكروماسومات الموجودة في بقية خلايا جسمه. وعدد كروماسومات الخلية لكل نوع من أنواع المخلوقات ثابت لجميع أفراد ذَلكَ النوع، إلا أن هذا العدد يختلف من نوع آخر من أنواع المخلوقات، بحيث يحتوي كل نوع من الكائنات على عدد مميَّز وفريد من الكروماسومات. فالخلية الجسمية عندَ الإنسان تحتوي على 46 كروماسوما (أي جا) بينما تحتوي خلية كل من الشمبانزي والغوريلا على 48 والكلب على 78 والقط على 83 والقمح على 42 والذرة على 20، وهكذا. ومجموع العدد الفردي haploid من الجينات في كروماسومات أي كائن حي (أي ما يساوي ذَلكَ الذي تحمله كروماسومات الحيوان المنوي أو البويضة) يُسمّى المجين genome، وقدْ قدر حجم مجين الإنسان برقم يتراوح من 50.000 إلى 100.000 مورثة موزعة على الكروماسومات.

قلنا إنّ حياة الإنسان، أو أي مخلوق آخر، سواء كانَ حيوانا أو نباتا، تبدأ من خلية واحدة هي اللاقحة تنشأ من تلقيح الحيوان المنوي لبويضة الأنثى، ويسمى كل من الحيوان المنوي والبويضة مشيج أو جاميطة gamete (جمعها جاميطات). ويحمل الحيوان المنوي، كما ذكرنا، 23 كروماسوما فردا (يكون أحدها X أو Y) كما تحمل البويضة 23 كروماسوما فردا (يكون أحدها X) ثمّ يتحد طاقم كروماسومات الحيوان المنوي مع طاقم كروماسومات البويضة في اللاقحة ويتواءمان ليتشكل ما مجموعه 23 زوجا من الكروماسومات المتوائمة. تحتوي كل بويضة أنثوية على الكروماسوم X المحدد للجنس بينما يحتوي الحيوان المنوي إما على الكروماسوم X أو لا. حينما تخصّب البويضة بحيوان منوي يحتوي على الكروماسوم X يكون الناتج أنثى بالكروماسومين المتجانسين Xx أحدهما من الأم والآخر من الأب وحينما تخصب البويضة بالكروماسوم Y يكون الناتج ذكرا بالكروماسومين المتمايزين XY. أي أن الأم تمرر أحد الكروماسومين xx إلى كل فرد من نسلها بغض النظر عن جنسه أمّا الأب فإنه يمرر الكروماسوم X إلى بناته بينما يمرر إلى أبنائه الكروماسوم Y. لذا تكون الجينات المحمولة على الكروماسوم X ممثلة مرتين في الأنثى ومرة واحدة في الذكر الذي يرث كروماسوم X من أمه وكروماسوم Y من أبيه. وحيث أن الكروماسومين Y وX يتوزعان بالتساوي بين الحيوانات المنوية، فالذكر يُنتج عدداً من النطاف ذات الكروماسوم X مساويا لعدد النطاف ذات الكروماسوم، لذلك نجد العدد الكلي للإناث مساو تقريباً للعدد الكلي للذكور في المجموعة السكانية. ومنذ بداية المرحلة

الجنينية في رحم الأم تبدأ الخلية الأولى المخصبة بالانقسام إلى خليتين والخليتين إلى أربع والأربع إلى ثمان، وهكذا تتكاثر خلايا الجنين وفق متوالية هندسية بشكل متسارع وتتمايز لتبني بذلك مختلف الأنسجة والأعضاء في الجسم (أنسجة المخ، أنسجة القلب، أنسجة الرئتين، أنسجة الكبد، أنسجة العظام، أنسجة الجلد، الخ)، وتنمو من جنين إلى مولود إلى إنسان بالغ مكتمل النمو. ويبلغ عدد خلايا المولود حديث الولادة أكثر من ترليون خلية وفي الإنسان البالغ عشرات الترليونات. ويخصص جزء من خلايا الشخص البالغ لتصبح خلايا جرثومية تتشكل منها جاميطات تضمن استمرار التناسل والتكاثر لأجيال لاحقة، وهكذا هي دورة الحياة.

انقسام الخلية

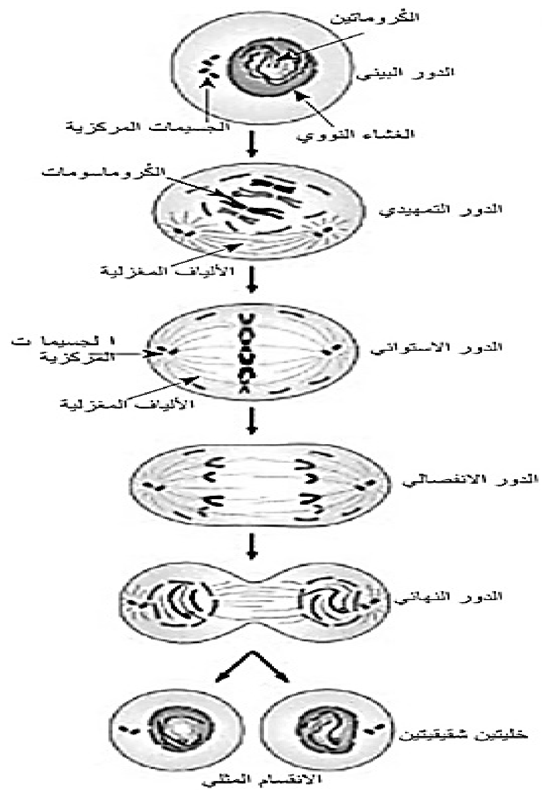
تمر دورة انقسام الخلية الجسمية بمراحل متتالية تتم بدقة متناهية وتناسق عجيب، كل دورة يتمخض عنها خليتين شقيقتين تشبهان بعضهما تماماً وتشبهان الخلية الأم التي انبثقتا منها، ولذلك يسمى هذا الانقسام بالانقسام المثلي mitosis وهو يختلف عن انقسام الخلايا التناسلية الذي يُسمّى الانقسام الاختزالي meiosis والذي سوف نتطرق لهُ لاحقاً. ودورة انقسام الخلية ما هي إلا عملية ديناميكية تستمر من عدة ساعات إلى عدة أيام وتجري بدون انقطاع عبر أدوار متداخلة يصعب الفصل بينها ولكن لغرض الوصف والتحليل تقسم الدورة إلى عدد من الأدوار هي الدور البيني interphase stage والدور التمهيدي prophase stage والدور الاستوائي metaphase stage والدور الانفصالي anaphase stage والدور النهائي telophases stage.



الشكل عي اليمين: الكُروماسومات بعد مضاعفة حمض الدنـا وقبل انفصال الكُروماتيدين اللصيقين.
الشكل علي اليسار: الكُروماسومات قبل مضاعفة حمض الدنـا

يمكننا البدء بتتبع دورة الانقسام من أي دور من الأدوار لكنّ جرت العادة أن يكون البدء من الدور البيني فهو بمثابة المرحلة بين انقسامين ويستغرق فترة طويلة قد تمتد إلى 20 ساعة[144] . يُعد هذا الدور من أنشط الأدوار حيث تتخلّله نشاطات حيوية تشتمل على مختلف عمليات الأيض الخلوي والتمثيل الغذائي ويزداد فيه حجم الخلية استعدادا للدخول في الدور التالي وبدء دورة انقسام جديدة. ومن أهم ما يحدث في هذا الدور البيني صناعة المواد الضرورية للانقسام مثل زيادة تصنيع البروتين ومضاعفة حمض الدنا DNA ومن ثمّ مضاعفة الكروماسومات مما يضمن حصول كل خلية من الخليتين الناتجتين عن الانقسام نصيبها الوافي من المادة الوراثية التي تتقاسمها الخليتان بالتساوي.
وفي هذا الدور تتخذ مادة الكروماتين المصنوعة من حمض الدنا والبروتين والتي تتألف منها الكروماسومات شكل خيوط محببة ورفيعة جداً تطفح في مادة البلازما النووية، وهي من الدقة والتشتت بحيث يصعب تحديدها ورؤيتها بالمجهر البصري في هذه المرحلة.
ومع بداية الدور التمهيدي تتهيأ الخلية للانقسام. ومن أهم ملامح هذا الدور زيادة معدل حمض الدنا وبداية ظهور ملامح الكروماسومات على شكل خيوط دقيقة تلتف حول نفسها، وكلما اشتد التفافها كلما قصر طولها وزاد سمكها مما يسهل رؤيتها بالمجهر. ومع تقدم النواة في هذا الدور يزداد انكماش الكروماسومات وتحلزنها مما يؤدي إلى زيادة سمكها بشكل ملحوظ وإلى مضاعفة عددها بحيث ينشطر كل منها طوليا إلى شقين متماثلين ومتصالبين على شكل حرف بحيث يلتصقان على الخاصرة التي تشكل مركز التصالب بينهما، ويسمى كل من هذين الشطرين طبيعي أو كروماتيد chromatid ويُطلق على الشطرين معاً الكروماتيدين اللصيقين sister chromatids. ويتألف الكروماتيدان اللصيقان بعد انشطارهما طوليا من أربعة أذرع لكنهما مع ذَلك يعتبران كروماسوما واحداً لأن الذي يحدد العدد هو الخاصرة وليس الأذرع، فما دامت الخاصرة واحدة فالأذرع الأربعة تشكل كروماسوما واحداً حتّى يستكملا انقسامهما لاحقاً ويستقل كل ذراعين منهما بخاصرة تخصهما. وحينما ينفصلان يشكلان كروماسومين مستقلين لكنّ متماثلين تماماً.
وقبل أن ينتهي هذا الدور يكون غشاء النواة قد اضمحل واختفى. كما أن ما يُسمّى بالجسيم المركزي centrioles، الذي هو عبارة عن حزم من الأنيبوبات الدقيقة microtubules والذي يوجد في السيتوبلازم، قد انقسم إلى جسيمين منفصلين رحل كل منهما باتجاه أحد قطبي الخلية المتقابلين ليستقر هناك وتخرج من كل جسيم منها ألياف مغزلية spindle fibres هي عبارة عن لييفات دقيقة

microfilaments تصل ما بين قطبي الخلية وما بين الكروماسومات التي توجد مبعثرة بغير نظام.



ومع بداية الدور الاستوائي تصطف الكروماسومات أفقيا بالتتالي واحداً ممسكاً بطرف الأخر على محيط خط استواء الخلية من الداخل بحيث لو نظرنا إليها من الاتجاه القطبي ظهرت موزعة بانتظام على شكل قرص دائري. وإلى هنا تكون الألياف المغزلية المنبعثة من الجسيمات المركزية المستقرة على قطبي الخلية قد أكملت التصاقها بخواصر الكروماسومات المصطفة وبدأت بشدها وسحبها نحو القطبين المتقابلين لفصل كل كروماتيدين لصيقين أحدهما عن الآخر تهيئة لانقسام الخلية في الدور التالي.

يأتي بعد ذَلكَ الدور الانفصالي الذي يتم فيه انفصال الدور البيني الكروماتيدات اللصيقة بحيث يتحول كل منها إلى كروماسوم مستقل مكتمل النمو. يأتي هذا الانفصال نتيجة الشد الذي تتعرض لهُ خواصر الكروماسومات جراء انكماش خيوط المغزل وقصرها. تبدأ الكروماسومات بالابتعاد كل منها عن لصيقة سابقاً والاتجاه نحو القطب المعاكس للخلية مما يضمن تقسيم الكروماسومات بالتساوي بين الخليتين القادمتين بحيث تحصل كل منها على نفس العدد من الكروماسومات.

وفي المرحلة النهائية تختفي الخيوط المغزلية حيث تكون الكروماسومات وصلت إلى قطبي الخلية وتنكص من الحالة العصوية المتغلظة إلى حالة عدم التمايز في حبيبات خيطية رفيعة chromatin threads لا ترى بالمجهر. كما أن غشاء الخلية يبدأ بالتحرز من المنتصف والتخصر إلى الداخل استعدادا للانقسام السيتوبلازمي الذي يقسم الخلية الأم إلى خليتين شقيقتين أحدهما الدور الانفصالي في صنو الأخرى وكلاهما طبق الأصل من الخلية الأم إلا أن كل منها مستقلة بغشاءها ونواتها وكروماسوماتها. وهنا تدخل كل من هاتين الخليتين دوراً بينيا استعدادا لدورة جديدة من الانقسامات.

وهكذا نرى أن الانقسام المثلي يُنتج عنه مضاعفة كروماسومات الخلية واستنساخها طبق الأصل ثمّ

انقسامها إلى خليتين وليدتين ومتشابهتين تماماً. وحيث أن الكروماسومات هي التي تحمل الشفرة الوراثية فإن ذَلك يعني أن كلاً من الخليتين ستحصل على نفس المورثات بعد الانقسام.
منذ الأسابيع الأولى من المرحلة الجنينية تبدأ الخلايا المتكاثرة عن اللاقحة بالتمايز لتشكل الأنسجة والأعضاء التي يتكون منها جسد الجنين، بما في ذَلك الأعضاء التناسلية للذكر والأنثى التي تستودع فيها المادة الخام من الخلايا الجرثومية primordial germ cells اللازمة فيما بعد لإنتاج الخلايا التناسلية عندَ البلوغ. مع نهاية الأسبوع الرابع تقريباً من عمر الجنين تنزل هذه الخلايا الجرثومية من منطقة تدعى الكيس المكي yolk sac لتستودع في المنسل gonad الذي هو الخصيتين testes عندَ الذكر والمبيضين ovaries عندَ الأنثى. وتتكاثر هذه الخلايا في المنسل بنفس الطريقة التي تتكاثر بها الخلايا الجسمية[145]. وتختلف مراحل تطور الخلايا التناسلية الجرثومية وطريقة تكاثرها عندَ الأنثى عن الخلايا التناسلية الجرثومية عندَ الذكر. تبدأ خلايا الأنثى التناسلية بالتكاثر في المرحلة الجنينية عن طريق الانقسام المثلي، وهي في هذه المرحلة الأولى تسمى مخلقات البيض oogonia، وهذه المرحلة تسمى مرحلة تخليق البيض oogenesis. وقبل الشهر الخامس من تخلق الجنين تنمو هذه الخلايا من خلايا oogonia إلى خلايا تسمى الخلايا البيضية الأولية primary oocytes. بعدها تبدأ مرحلة الانقسام الذي تختص به الخلايا التناسلية، والمعروف بالانقسام الاختزالي والذي سنتعرض لهُ بعد قليل، لكنّها عندَ هذا الحد تبقى خاملة في المبيض لا تتعدى الدور الأول prophase 1 من الانقسام الاختزالي الأول meiosis1 حتّى تصل الأنثي سنّ البلوغ واكتمال نضج المبيض. حين ذَلك تبدأ الإفرازات الهرمونية بتنشيط الخلايا لتستأنف الدور التمهيدي للانقسام الاختزالي الأول. وقدْ يصل عدد هذه الخلايا في المرحلة الجنينية إلى ما يقرب من عشرة ملايين لكنّها تتلاشى ولا يتبقى منها عندَ الولادة إلا مليونين تقريباً، ومن هذين المليونين لا يبقى إلا في حدود من 40.000 إلى 70.000 عندما تصل الأنثى سنّ البلوغ. وإذا كانت الأنثى تمر بما عدده 12 دورة شهرية في السنة ومعدل عمرها الإنجابي 40 سنةَ فإنها طوال عمرها لا تنتج من هذه الآلاف المؤلفة من الخلايا التناسلية إلا في حدود 480 خلية على الأكثر تبلغ مرحلة النضج وتكون قابلة للتلقيح. ومع كل دورة شهرية ينشط من 10 إلى 15 من هذه الخلايا لتستأنف استكمال عملية الانقسام الاختزالي الذي بدأته في المرحلة الجنينية لإنتاج ما يُسمّى secondary oocyte والتي بدورها تبدأ مباشرة مرحلة الانقسام الاختزالي الثاني meiosis II استعدادا للخروج من المبيض واستكمال دورة الانقسام الاختزالي والتحول إلى بويضات مكتملة النمو وقابلة للتلقيح. لكنّ معظم هذه الخلايا تتلاشى في نهاية الأمر ولا يبقى منها عادة إلا واحدة يكتمل نضجها ويفرزها المبيض لتلتقي مع الحيوان المنوي في قناة تسمى oviduct ويتم التلقيح ثمّ تنتقل البويضة اللاقحة إلى الرحم[146]. ولو صادف أن اثنتين أو ثلاث من هذه البويضات استطاعت أن تصل مرحلة النضج فإن هذا يعرض الأم لأن تحمل بتوأم أو أكثر حسب عدد ما ينضج ثمّ يلقح من البيض. أمّا بالنسبة للذكر فإن مجموع ما في القذفة الواحدة من الحيوانات المنوية يقع في حدود 300 مليون، لكنّ واحداً فقط من هذه الملايين قد يصل إلى البويضة ويلقحها. وعلى خلاف الأنثى، فإن الذكر قد يستمر نشاطه الجنسي وقدرته على الإنجاب طوال حياته ابتداء من سنّ البلوغ. هذا بالنسبة للأنثى.
أمّا بالنسبة للذكر فإن خلاياه الجرثومية primordial germ cells التي قلنا إنها تشكلت في الأسابيع الأولى من المرحلة الجنينية وتكاثرت عن طريق الانقسام المثلي تبقى خاملة ولا تنشط إلا حينما يصل سنّ البلوغ وتبدأ الإفرازات الهرمونية بتنشيطها لتتحول إلى مخلقات المني

spermatogonia، والتي بدورها تتحول إلى خلايا منوية أولية primary spermatocytes وعندها تدخل مرحلة الانقسام الاختزالي، ثمّ تتحول بفعل الانقسام الاختزالي الأول إلى secondary spermatocytes ثمّ بفعل الانقسام الاختزالي الثاني إلى سبيرماتيدات spermatids ثمّ إلى حيوانات منوية.

وكما أسلفنا فإن الخلايا التناسلية لها طريقة في الانقسام تسمى الانقسام الاختزالي تختلف عن طريقة انقسام الخلايا الجسمية التي تسمى الانقسام المثلي. الانقسام الاختزالي هو الآلية التي عن طريقها يتم حصول اللاقحة على عدد متساو من الكروماسومات من الأم ومن الأب، أي 23 كروماسوما فردا من الأم وتوائمها من الأب. وسمي بالانقسام الاختزالي لأنه يختزل عدد كروماسومات الجاميطة من العدد المزدوج إلى العدد الأحادي، أي إلى النصف لتصبح 23 كروماسوما فردا، على خلاف الانقسام المثلي الذي يبقي على عددها 23 كروماسوما مزدوجا. وكما تبين لنا أعلاه فإن كل خلية جسمية تحتوي على ما مجموعه 46 كروماسوما وكل مرة تنقسم فيها الخلية إلى خليتين لابد لكل من الخليتين الوليدتين أن تحتفظ بنفس العدد الأصل من الكروماسومات. فإذا عرفنا أن الخلية الأم التي تبدأ منها هذه العملية الانقسامية أصلا هي اللاقحة التي منشؤها اتحاد جاميطتين، جاميطة مذكرة مع جاميطة مؤنثة، فإننا نلاحظ أن التلقيح هو عكس الانقسام، فالانقسام تنشأ عنه خليتين بينما التلقيح ينشأ من اتحاد خليتين (جاميطتين). إذًا لابد من اختزال كروماسومات كل جاميطة إلى النصف لنحصل على لاقحة بالعدد المطلوب من الكروماسومات وإلا أصبح لدينا لاقحة عدد كروماسوماتها 92، وهذه بدورها حينما تبدأ الانقسام سوف تنتج خلايا عدد كروماسوماتها 92. ثمّ إنّ الخلايا التناسلية التي تتولد من أفراد تحمل خلاياهم كل واحدة منها 92 كروماسوما سوف تحمل ب أيضاً 92 كروماسوما. واتحاد جاميطتين من هذا النوع سوف ينشأ عنه لاقحة تحمل 184 كروماسوما. وهكذ يتضاعف عدد الكروماسومات باستمرار مع كل جيل جديد على شكل متوالية هندسية، وهذا ما يتنافى مع ضرورة ثبات عدد الكروماسومات في كل خلية.

قلنا إنّ الخلية التناسلية، سواء المذكرة أو المؤنثة، تبدأ حياتها بشكل لا يختلف عن الخلية الجسمية، بمعنى أنها تبدأ تنقسم انقساما مثليا وتمر بنفس دورات الانقسام المثلي. ولكن في مرحلة ما (انظرْ أعلاه) وعند الدور البيني من أحد أدوار الانقسام المثلي تصبح الخلية التناسلية جاهزة للدخول في أدوار الانقسام الاختزالي. وينبغي ملاحظة أن هذا النوع من الانقسام يبدأ أثناء وجود الخلية داخل الممسل الذي هو الخصيتين عندَ الذكر والمبيضين عندَ الأنثى.

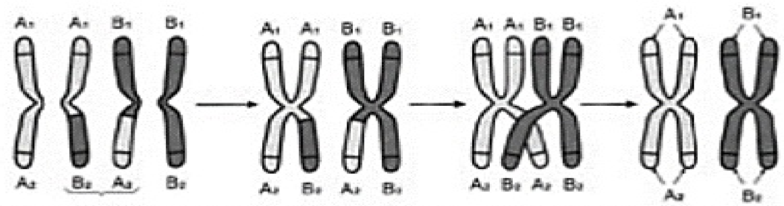
الانقسام الاختزالي هو في حقيقته انقسامين متتاليين:

انقسام اختزالي أول تنقسم فيه الكروماسومات التوائم وانقسام اختزالي ثاني تنقسم فيه الكروماتيدات اللصيقة ويمران كلاهما بنفس أدوار الانقسام المثلي التي تتفق معها في المسميات و إنّ كانت تختلف عنها اختلافا جذريا في الطبيعة والنتائج. فقد تمر الخلية الجسمية بانقسامات مثلية متتالية بدون توقف بينما الخلية التناسلية تمر بالانقسام الاختزالي مرة واحدة لتنتج جاميطة قابلة للتلقيح. والانقسام المثلي، كما مرّ بنا، وظيفته مضاعفة الكروماسومات قبل الانقسام بينما الاختزالي وظيفته اختزالها إلى النصف [147].

الدور البيني الذي يسبق الانقسام الاختزالي هو في حقيقته استمرار للانقسام المثلي الذي يمهد للاختزالي ولذلك يتضاعف فيه حمض الدنا تمهيدا لمضاعفة عدد الكروماسومات كما في الانقسام المثلي. لذا نجد الخلية في الدور التمهيدي من الانقسام الاختزالي الأول تحتوي على العدد المضاعف من الكروماسومات، أي 23 توأما، أحد التواءم أصله من الأم والأخر من الأب. وكما جرت العادة، فإنه

كلما تقدمت النواة في هذا الدور يزداد التفاف الكروماسومات وانكماشها مما يؤدي إلى زيادة سمكها بشكل ملحوظ إلى أن ينشطر الواحد منها طوليا إلى شطرين، أو، كما سبق القول، إلى كروماتيدين لصيقين يتعانقان عندَ الخاصرة. ومن هنا تبدأ عملية تخص الانقسام النصفي دون المثلي وتتمثل في اقتراب كل كروماسوم بشطريه من توأمه نتيجة التجاذب بين الأجزاء المتناظرة منهما والتي تحتوي على نفس الأليلات الجينية. وبعد أن يتعرف عليه يتعانقان معاً في عملية تسمى الاقتران synapses بحيث يكون لدينا كروماسومان توأمان ملتصقان كل منهما بشطرين، أي كروماتيدين لصيقين، ليشكل التوأمان مربوعا tetrad مكوناً من أربعة أشطر، ويسمى ناتج الكروماسومين المقترنين بأشطرهما الأربعة ثنائي متكافئ bivalent. وتتم هذه العملية استعدادا لعملية أخرى تسمى العبور cross - over يتم من خلالها اشتباك كل شطرين نظيرين غير لصيقين من الكروماسومين التوأمين كل واحد منهما مع الأخر عندَ مناطق اختناق على طولهما تسمى تقاطعات chiasmata (مفردها chiasma) بحيث يتبادل كل شطر مع نظيره الذي لا يشترك معه في الخاصرة جزءًا من مادته الحمضية بما فيها من معلومات وراثية مما يُنتج عنه خلط المعلومات الوراثية ومزجها بين الكروماسومات الآتية من الأم وتلك الآتية من الأب قبل انقسام الخلية وتوزيع الكروماسومات بين الخليتين الوليدتين. وبعد أن يتم عبور المعلومات الوراثية من شطر لأخر من أشطر الكروماسومين التوأمين المتلاصقين ويتحول كل منهما إلى فسيفاء وراثية من مورثات الأم ومورثات الأب يبدآن بالتباعد أحدهما عن الآخر حتّى يتم الانفصال بينهما[148] .

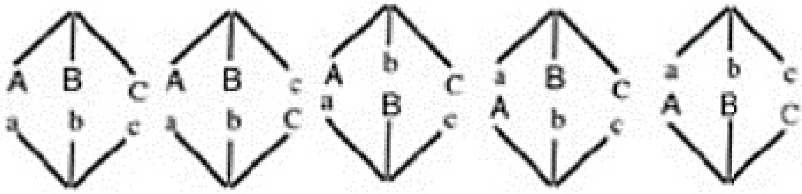
في الدور الاستوائي من الانقسام الاختزالي الأول تبدأ الكروماسومات استعدادها للانقسام بأن تصطف أفقيا بالتالي على محيط خط استواء الخلية من الداخل ولكن ليس كما في الانقسام المثلي كل توأم ممسك بطرف الآخر وإنما على شكل مربوعات بحيث يكون كل توأمين من الكروماسومات متلاصقين جنبا إلى جنب على امتدادهما الطولي بحيث تتجه خاصرة أحدهما الذي جاء من أحد الأبوين إلى أحد القطبين وخاصرة قرينه الذي جاء من الأب الآخر إلى القطب المعاكس. ولا يتخذ هذا التوجه نظاما معينا فيما يتعلق بذهاب أي من الكروماسومين إلى هذا القطب أو ذاك بل يتم بشكل عشوائي تحكمه الصدفة المحضة، بحيث أن فرصة توزيع كروماسومات الأم وكروماسومات الأب يُمكن أن تأخذ أي اتجاه ولكل منها فرصة متساوية في الاتجاه والذهاب إلى أي من قطبي الخلية ليصبح جزءًا من الخلية الوليدة التي سوف تتشكل عندَ هذا القطب أو ذاك.



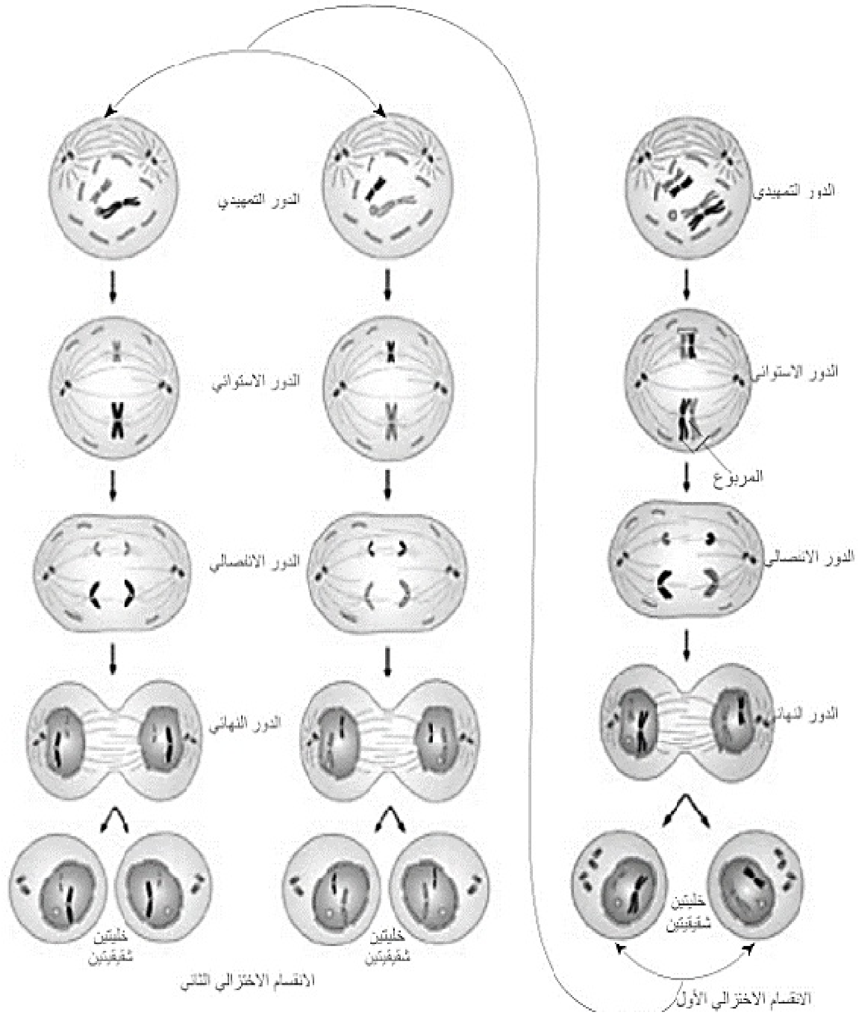
من خلال العبور يتشبك كل شطرين غير لصيقين من الكروماسومين التوامين كل واحد منهما مع الاخر عند مناطق اختناق على طولهما تسمى تقاطعات بحيث يتبادل كل شطر مع نظيره الذي لا يشترك معه في الخاصرة جزءا من مادته الحمضية بما فيها من معلومات وراثية مما ينتج عنه خلط المعلومات الوراثية ومزجها بين الكروماسومات الآتية من الأم وتلك الآتية من الأب قبل انقسام الخلية وتوزيع الكروماسومات بين الخليتين الوليدتين

<u>من خلال العبور يشتبك كل شطرين غير لصيقين من الكروماسومين التوأمين كل واحد منهما مع الاخر عند مناطق اختناق على طولهما تسمى تقاطعات بحيث يتبادل كل شطر مع نظيره الذي لا يشترك معه في الخاصرة جزءًا من مادته الحمضية بما فيها من معلومات وراثية مما يُنتج عنه خلط المعلومات الوراثية ومزجها بين الكروماسومات الآتية من الأم وتلك الآتية من الأب قبل انقسام الخلية وتوزيع الكروماسومات بين الخليتين الوليدتين.</u>

تخيل أن لديك صفين متقابلين من الخرز عدد حبات كل منهما 23 حبة، أحدهما حباته زرقاء ومقابله حباته خضراء، ثمّ تخيل كم لديك من الاحتمالات لمبادلة الخرز الأخضر والأزرق في الصفين، كل واحدة بالتي تقابلها بحيث تبدأ بخرزة واحدة ثمّ خرزتين... الخ، مرة في هذا الموقع ومرة في ذاك الموقع. هذا تماماً ما يحدث في توزيع الكروماسومات بين الجاميطات في الانقسام الاختزالي. وهذا مما يزيد من خلط المعلومات الوراثية ومزجها بين الكروماسومات الآتية من الأم وتلك الآتية من الأب. ومن غير المستحيل أن تتجمع كل الكروماسومات الآتية من الأم في خلية وتلك الآتية من الأب في خلية أخرى، ولكن مع ذَلكَ فإن ما سبق أن أشرنا إليه بخصوص الخلط الناتج من عملية العبور يضمن وجود عوالق من مورثات الأب في كروماسومات الأم وعوالق من مورثات الأم في كروماسومات الأب. وهذا الشكل المبين يوضح إمكانيات الفصل لثلاث توائم من الكروماسومات هي A, B, C من أحد الأبوين a, b, c من الأب الآخر. أمّا بالنسبة للإنسان بكروماسوماته العديدة فإن التوافيق الممكنة يعبر عنها بالقيمة 2^{23} والتي تصل إلى حدود 8.000.000.



في الدور الانفصالي من الانقسام الاختزالي الأول تكون الألياف المغزلية المنبعثة من الجسيمات المركزية المستقرة على قطبي الخلية قد أكملت التصاقها بخواصر الكروماسومات المتلاصقة المصطفة وبدأت بشدها وسحبها نحو القطبين المتقابلين لفصل كل كروماسومين توأمين أحدهما عن الأخر تهيئة لانقسام الخلية في الدور التالي. ولا تنفصل الكروماتيدات اللصيقة sister chromatids، كما في الانقسام المثلي، وإنما تنفصل الكروماسومات التوائم، ذَلكَ لأن مهمة الانقسام الاختزالي الأول هو عزل هذه التوائم بعد انقسام الخلية الأم بحيث يذهب كل توأم بلصيقيه في اتجاه مختلف عن الآخر، أي عزل الكروماسوم من الأم ليذهب في خلية ويذهب بديله من الأب في الخلية الأخرى.
في الدور النهائي من الانقسام الاختزالي الأول تستقر كل مجموعة من الكروماسومات في القطب المعاكس من الخلية ويتشكل حولها غشاء نواة مستقلة ونكون بذلك حصلنا على نواتين جديدتين مختلفتين عن الخلية الأم وعن أحدهما الأخرى كل منهما تحمل 23 كروماسوما أحاديا haploid وإن كانَ كل كروماسوم ذي شطرين، أي ذراعين. لكنّ علينا أن نتذكر بأن الذي يحدد عدد الكروماسومات هو الخواصر وليس الأذرع. وهكذا يتم اختزال عدد الكروماسومات في كل خلية إلى النصف، منها ما جاء من الأب ومنها ما جاء من الأم.
يبدأ الدور التمهيدي من الانقسام الاختزالي الثاني مباشرة بعد انتهاء الانقسام الاختزالي الأول بدون انقطاع وبدون مضاعفة المادة الحمضية ولا الكروماسومات. وكنا حصلنا بعد الانقسام الاختزالي الأول على خليتين وليدتين كل منهما تحمل 23 كروماسوما أحاديا كل كروماسوم ذي شطرين، أي كروماتيدين لصيقين. ومهمة الانقسام الاختزالي الثاني هو فصل الكروماتيدين اللصيقين إلى كروماسومين مستقلين وفصلهما ليذهب كل منهما إلى نواة مستقلة بعيداً عن الآخر.
في الدور الاستوائي من الانقسام الاختزالي الثاني تصطف الكروماسومات أفقيا بالتالي واحداً ممسكاً بطرف الأخر على محيط خط استواء الخلية من الداخل، كما في الانقسام المثلي. وإلى هنا تكون الألياف المغزلية المنبعثة من الجسيمات المركزية المستقرة على قطبي الخلية قد أكملت التصاقها بخواصر الكروماسومات المصطفة وبدأت بشدها وسحبها نحو القطبين المتقابلين لفصل كل كروماتيدين لصيقين أحدهما عن الآخر تهيئة لانقسام الخلية في الدور الانفصالي.



الانقسام الاختزالي الأول – الانقسام الاختزالي الثاني.

في الدور الانفصالي من الانقسام الاختزالي الثاني يتم انفصال الكروماتيدات اللصيقة من الخواصر بحيث يتحول كل منها إلى كروماسوم مكتمل النمو ومستقل بخاصرته. ويأتي هذا الانفصال نتيجة الشد الذي تتعرض لهُ خواصر الكروماسومات جراء انكماش خيوط المغزل وقصرها. وتبدأ الكروماسومات بالابتعاد كل منها عن لصيقة سابقة والاتجاه نحو القطب المعاكس للخلية مما يضمن تقسيم الكروماسومات بالتساوي بين الخليتين القادمتين بحيث نحصل على نواتين وليدتين كل منهما تحمل 23 كروماسوما مفردا.

في الدور النهائي من الانقسام الاختزالي الثاني نكون في النهاية حصلنا من الخلية الجنسية التي بدأنا بها قبل الانقسام الاختزالي الأول على أربع جاميطات يحمّل كل منها 23 كروماسوما فردا haploid، أي كروماسوما مفردا من كل زوج من الكروماسومات التوائم في الخلية الأم التي بدأ منها الانقسام. وتختلف هذه الجاميطات واحدة عن الأخرى وعن الخلية الأم التي بدأ منها الانقسام. وتختلط في كل من هذه الجاميطات المادة الموروثة من الأب مع تلك الموروثة من الأم - أو لنقل من جد وجدة المولود القادم بتوليفات لا حدود لها لأن العملية، كما قلنا، لا يحكمها نظام معين بل تتم بشكل عشوائي تحكمه الصدفة المحضة وينتج عنها خلط المادة الوراثية المحمولة من الأم والأب

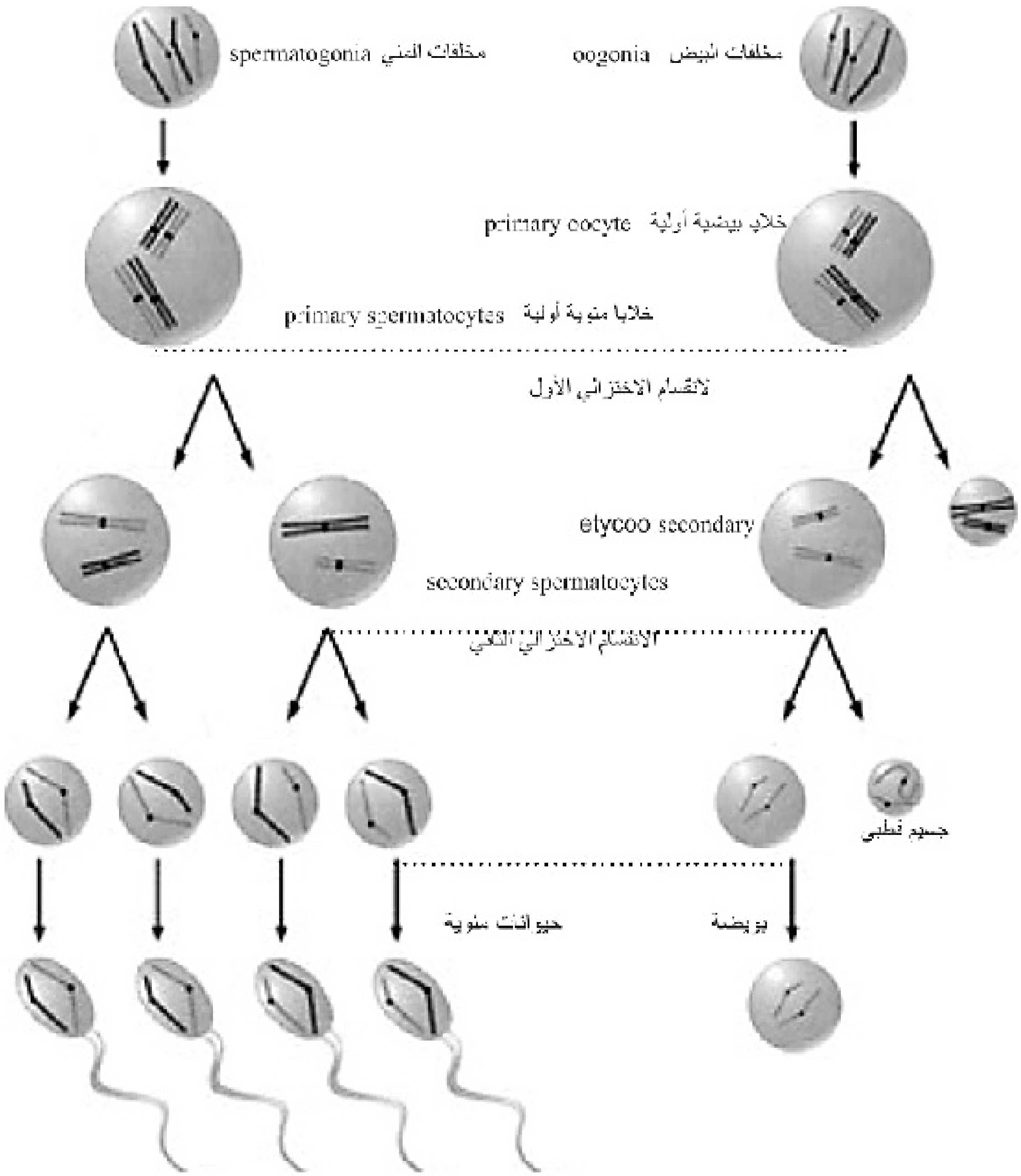
وإعادة توزيعها ليخرج منها توليفات جديدة من السمات في النسل.

وهناك بعض الاختلافات في الانقسام الاختزالي بين الخلية التناسلية الأنثوية والخلايا التناسلية الذكرية. في نهاية الانقسام الاختزالي الأول للخلايا التناسلية الذكرية نحصل على خليتين وبعد الانقسام الاختزالي الثاني على أربع خلايا متساوية تماماً تتحول إلى حيوانات منوية صالحة للتلقيح.

أمّا بالنسبة للخلايا التناسلية الأنثوية فإن الانقسام الاختزالي الأول لكل خلية نامية يتم قبل تبويضها بفترة قصيرة حيث تصبح أحد الخلايا خلية بويضية كبيرة نوعاً ما والأخرى جسيما قطبيا أول. تحصل هاتين الخليتين على كميات متساوية من المعلومات الوراثية لكنهما لا تحصلان على كميات متساوية من السيتوبلازم، فغالبا ما تأخذ البويضة معظم السيتوبلازم لتغذية الجنين في حال الإخصاب. وعند إفراز البيضة من المبيض يبدأ الانقسام الاختزالي الثاني الذي لا يكتمل إلا بعد التلقيح ونحصل منه على البويضة الملقحة وجسيم قطبي ثان غير قابل للتلقيح. بعد اختراق الحيوان المنوي للبيضة تنقسم الخلية الثانوية مكونة بويضة ناضجة محتوية على العدد الأحادي للكروماسومات. أمّا الخلية الثانية الناتجة عن هذا الانقسام فهي عبارة عن جسيم قطبي ثانوي ليس لهُ القدرة على النمو[149] .

الجينات والآليلات

سبقت الإشارة إلى أن كل كروماسوم تتعنقد عليه سلسلة متتالية من الجينات كل منها لهُ موقعه الخاص على الكروماسوم. وكل جين من هذه الجينات يحدد سمة معينة من سمات الشخص كلون عينيه أو شعره أو شكل أنفه أو أي من السمات اللانهائية التي تحدد شخصيته وسلوكه وهيئته ومظهره الخارجي. ويوجد الجين بصيغتين بديلتين توجدان متقابلتين على نفس الموقع تماماً في الترتيب التسلسلي للجينات على الكروماسومين التوأمين، أحدهما يوجد على الكروماسوم الموروث من الأب والأخر على توأمه الموروث من الأم. هذان البديلان المتناظران قلنا أنّه يُطلَق على كل منهما مسمى أليل allele. فإن اتفق الأليلان في تحديد السمة، ولنقل شعرا أجعد، قلنا إنهما متماثلان homozygous وإن اختلفا قلنا إنهما متمايزان heterozygous كأن يحمّل أحدهما سمة الشعر الأجعد والأخر سمة الشعر المنبسط في مثل هذه الحالة حينما يلتقي أليلان متمايزان لنفس السمة في نفس الجاميطة يتغلب أحدهما على الآخر فيقال عنه سائدا dominant لأنه هو الأليل الذي يحدد ملامح الشخص ومظهره الخارجي، أو ما يُسمّى الطراز المظهري phenotype، ويقال للأليل الآخر متنحيا recessive لأنه يبقى مستترا ولا تظهر آثاره واضحة للعيان وإن كانَ في واقع الأمر موجوداً في التركيبة الوراثية أو الطراز الجيني genotype. ويقال للفرد الذي يحمّل جينا متنحيًا لا تظهر آثاره على طرازه المظهري أنّه حامل carrier لذلك الجين الذي لا تظهر آثاره إلا إذًا اقترن بأليل من على شاكلته ولو بعد عدة أجيال.



spermatogonia مخلفات المني
oogonia مخلفات ابيض
primary oocyte خلايا بيضية أولية
primary spermatocytes خلايا منوية أولية
لانقسام الاختزالي الأول
elycoo secondary
secondary spermatocytes
الانقسام الاختزالي الثاني
جسيم قطبي
حيوانات منوية
بويضة

وللتأكد من هذه الفرضية لنفرض أننا أتينا بفئران homozygous لوّن شعر سلالتها أبيض محض، بمعنى أنها توارثت لوّن شعرها الأبيض من الآباء والأجداد لعدة أجيال، ولنرمز لأليل هذا اللون الأبيض على الكروماسومين التوأمين بالحرفين bb، ثمّ زاوجناها مع فئران لوّن شعر سلالتها أسود محض، ولنرمز لأليل هذا اللون الأسود بالحرفين BB. حينما تتكون الجاميطات المذكرة والمؤنثة للفئران سيتكفل الانقسام الاختزالي بفصل الكروماسومات التوائم لكل من الآباء وبالتالي عزل أليلي اللون الأبيض bb أحدهما عن الآخر ليذهب كل منهما في جاميطة مختلفة، وكذا الحال بالنسبة لأليلي اللون الأسود B/B. فقد سبق أن قلنا بأن العدد الكروماسومي يختزل إلى عدد أحادي عندَ تخليق الجاميطات بينما يتكفل التخصيب بإعادة العدد الزوجي إلى اللاقحة. لذا يُنتج عن تخصيب الجاميطات أربع لاقحات في كل منها يتحد أليل اللون الأبيض مع أليل اللون الأسود Bb. واللون الأسود لهُ السيادة على الأبيض لذا فإن لوّن شعر الأبناء لهذه الفئران المهجنة، أي الطراز المظهري، سيكون كلّه أسود. لكنّ رغم اختفاء اللون الأبيض من الطراز المظهري في جيل الأبناء فإنه لمّ يختف من الطراز الجيني بدليل أننا لو قمنا فيما بعد بتلقيح أبناء الفئران سيعود اللون الأبيض للظهور مرة أخرى في جيل الأحفاد وتكون نتيجة التلاقح ما نسبته فأر واحد بشعر أبيض لكل ثلاثة بشعر أسود، أي 1:3 وسوف نلاحظ أن نسبة 1 من 4 من الأحفاد لوّن شعره الأبيض، أي طرازه المظهري، يتفق مع طرازه الجيني bb، ونسبة 1 من 4 لوّن شعره الأسود أيضاً يتفق مع طرازه الجيني BB، بينما نجد نسبة 2 من 4 سيكون لونهما أسود هجين heterozygous، أي بما لا يتفق مع طرازهما الجيني المكون من الأليلين Bb و bB، نظراً لسيادة اللون الأسود. أي أن نسبة الطراز الجيني 1:2:1 تختلف عن نسبة الطراز المظهري 1:3 وظهور اللون الأبيض في جيل الأحفاد يثبت لنا عدم زواله من الطراز الجيني في جيل الأبناء رغم اختفائه في الطراز المظهري. فئران جيل الأحفاد التي تظهر عليها علامات السمة المتنحية، أي لوّن الشعر الأبيض، يكون بياضها محض لا تعلق بها أي من الأليلات الجينية البديلة للسمة السائدة لأنها لو حملت الأليل الجيني للسمة السائدة لتغلبت على السمة المتنحية ومنعتها من الظهور. كما أننا لو زاوجنا بين هذه الفئران فإن أبناءها وأبناء أبنائها سترث عنها تلك السمة المتنحية لا غير، مما يثبت نقاء اللون. أمّا تلك التي تظهر عليها علامات السمة السائدة، أي لوّن الشعر الأسود، فإنها قد تكون خالصة السواد وقدْ تكون مهجنة لأن الطراز المظهري لأي مخلوق، نظراً لقانون السيادة والتنحي، لا يعكس دائماً طرازه الجيني. ويمكننا عرض نتائج التجربة بالمخطط اللاحق.

ونستطيع التعرف على حقيقة التركيبة الجينية للفئران السوداء في جيل الأحفاد وفرز تلك التي لونها أسود محض عن تلك التي لونها أسود هجين باللجوء إلى ما يُسمّى بالتهجين الارتجاعي أو التهجين الاختباري.

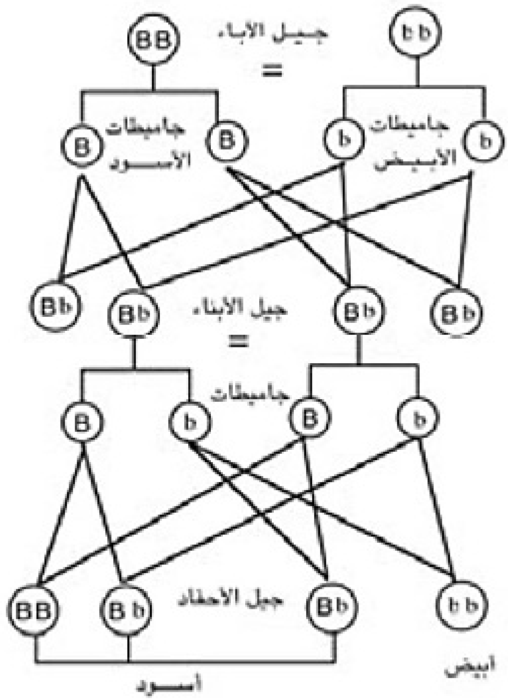
هذا التهجين يعني مزاوجة الفئران التي تظهر عليها السمة السائدة، أي لوّن الشعر الأسود، مع تلك التي تحمل السمة المتنحية، أي الشعر الأبيض. فإن كانَ سواد الأسود محضًا حصلنا فقط على فئران سوداء مظهريًا هجينة وراثيا Bb/Bb/Bb/Bb، تماماً كما هو الحال في جيل الأبناء. لكنّ لو كانَ سواد الأسود هجينًا فإننا سنحصل على فأرين سوادهما هجين Bb/Bb وفأرين بياضهما محض bb/bb.

ولتوضيح هذه التوافيق الممكنة لخلط أليلات الجينات في الجاميطات المذكرة والمؤنثة وما يُنتج عن ذَلكَ من طرز مظهرية وطرز جينية يمكننا اللجوء إلى رقعة الشطرنج أو ما يُسمّى مربع نت Punnett square الذي تصف فيه أليلات الجينات لأحد الأبوين أفقيًا وتصف أليلات الجينات للأب الآخر رأسيًا بحيث أن كل مربع هو ناتج التلاقح بين جاميطتين إحداهما من الأب والأخرى من الأم. وتظهر

تأثيرات السيادة والتنحي للأليلات بشكل واضح في بعض الجينات المرتبطة بالجنس Sex-linked genes.

يُقال عن الجينات على كروماسوم X أنها مرتبطة بالجنس لأنها تحمل صفات يعتمد تأثيرها السيادي على جنس الفرد، ويحمل الذكر نصف هذه السمات الجنسية المرتبطة لأنه يحمّل كروماسوم X واحد. وفي الإنسان أكثر من 250 مورثة محمولة على الكروماسوم X يمكنها أن تسبب اضطرابات وراثية لكنّ معظمها متنحية وتصيب الذكور أكثر من الإناث لأنهم يحملون كروماسوم X واحد بينما تحمل الإناث كروماسومين يحمّل أحدهما على الأقل الأليل الطبيعي السائد الذي يحدد السمة. ونظراً لكون الكروماسوم X أطول من الكروماسوم Y ونظراً للاختلاف بين الكروماسومين XY بالنسبة للذكر ستكون هناك أليلات محمولة على X لايوجد نظائر مطابقة لها على Y. لذا نجد أن أي جين على الكروماسوم X عندَ الذكر، حتّى لو كانَ متنحيا، يعبر عن أعراضه في الطراز المظهري، وذلك لعدم وجود بديل أليلي لهُ، أمّا في الأنثى فيمكن أن يعبر مظهرياً أو لا يعبر اعتماداً على طبيعة الأليل المناظر لهُ في كروماسوم X الآخر لأن الأنثى تحمل أليلين لكل جين على هذا الكروماسوم بينما لا يحمّل الذكر إلا أليلا واحداً يرثه عن أمه. فإذا كانت الأم متباينة الازدواج لجين معين مرتبط بالجنس سيكون لابنها الذكر فرصة 50% ليرث أي الأليلين منها وبذلك تمر الجينات المرتبطة بالكروماسوم X من الأم لابنها الذكر بينما لا تمر السمة المرتبطة بهذا الكروماسوم من الأب لابنه لأن الإبن يستقبل من أبيه كروماسوم Y لكنه لا يستقبل منه كروماسوم X.[150]

ومن الأمراض المرتبطة وراثيا بالجين X والتي يُصاب بها الذكور أكثر من الإناث مرض عمى الألوان ومرض عدم تخثر الدم hemophilia، بسبب غياب أنزيم معين يساعد على تجلط الدم. فالأنثى الحاملة لمرض عدم تخثر الدم يبقى تأثيره مستترًا لوجوده مع أليله الطبيعي السائد عليه على كروماسوم X الآخر مما يجعلها قادرة على إنتاج البروتين المساعد على التجلط. لكنّ إبنها الذي يرث عنها الأليل المسبب للنزيف سوف يُصاب به لأنه لا يملك الأليل الآخر الذي يساعد على التجلط. أمّا الإناث فقد ينقلن المرض دون أن يصبن به لأن الجين المسبب لهُ من الجينات المتنحية. والرجل المصاب بعمي الألوان يحمّل أليلا مفردًا متنحيًا في الكروماسوم X. هذا الأليل المفرد، حتّى وإن كانَ متنحيًا، يظهر تأثيره مسببًا عمي الألوان لأن الكروماسوم Y لا يحمّل جينًا خاصًا برؤية الألوان يُمكن أن يبطل مفعول ذَلكَ الأليل المتنحي[151].



الطراز الجيني BB: bB: Bb: bb 1:2:1

طراز الهيئة bb: BB: Bb: bB 3 :1

	B	B
b	Bb أسود	Bb أسود
b	Bb أسود	Bb أسود

جيل الأبناء

	B	B
B	BB أسود	Bb أسود
b	Bb أسود	bb أبيض

جيل الأحفاد

	B	B
b	Bb أسود	bb أبيض
b	Bb أسود	bb أبيض

التهجين الأرتجاعي

وهكذا تسلك السمات المرتبطة بالجنس هذا المسلك الفريد، فالذكر يورث هذه السمات أحفاده الذكور عن طريق بناته ولا يورثها إطلاقا عن طريق أولاده نتيجة لنظام الانتقال الذي يتبعه كروماسوم X لأن البنات فقط هنّ اللاتي يرثن هذا الكروماسوم من الأب والأمهات فقط هنّ اللاتي يورثنه للأبناء، لذا تتبع السمات المرتبطة به نظامًا تصالبيًا وتراوح في انتقالها من جيل إلى جيل. ولا يرتبط بالجين Y إلا عدد قليل جداً من الجينات تورث مباشرة من الآباء للأبناء ولا تورث إطلاقًا للإناث منها كثافة شعر الأذنين.

ولا بأس من التوقف هنا للتأكيد على بعض الملاحظات بناء على الأمثلة السابقة. نلاحظ من هذه الأمثلة أن السمات لا تتدرج ولا تتمازج وإنما تبقى دائماً متمايزة discrete، فلا نحصل مثلاً على فئران هجينة مبقعة اللون أو لونها خليط بين الأبيض والأسود. كما أن سيادة السمة أو تنحيها لا يحدده كونها تأتي من الذكر أو من الأنثى، وإنما ما يحدد ذَلكَ هو طبيعة السمة ذاتها بصرف النظر عن جنس مصدرها.

الفرز الجيني

هذه الحقائق الوراثية التي أثبتها علم الوراثة الحديث كانَ قد تنبه لها وعبر عنها منذ منتصف القرن التاسع عشر الراهب النمساوي غريغور مندل «1822- 1884» Gregor Mendel في تجاربه على نباتات البازلا[152].



غريغور مندل
Gregor Mendel

وقدْ بين مندل آليات الوراثة في مقالته «تجارب على تهجين النبات» (1866) Experiments in Plant Hybridization، وأطلق مصطلح segregation على هذا الفرز الجيني بين الأليلات الجينية، أي فرز الأليلين الوراثيين لأي سمة على الكروماسومين التوأمين ليأخذ كل منهما طريقه المستقل ويذهب لوحده في جاميطة مختلفة بطريقة عشوائية تحكمها الصدفة المحضة بحيث أن احتمالية ذهاب أي منهما إلى هذه الجاميطة أو تلك محكومة بنسبة 50%، مما يعني وجود فرصة متعادلة لكل من الجاميطتين لاستقبال هذا الأليل الجيني أو ذاك. فقد استنتج مندل أن اختلاط الأليلات الجينية واختفاء أليل السمة المتنحية في أفراد الجيل الأول لا يؤثر في هذا الأليل الذي يبقى محافظًا على وجوده الجيني رغم اختفائه المظهري بدليل عودته إلى الظهور في الجيل الثاني، وهذا ما يؤكد على انفصال الأليلات واستقلاليتها كل عن أليله المناظر لهُ. ولكن ماذا لو أجرينا عملية تهجين ثنائي بدلاً من التهجين الأحادي، أي زاوجنا بين أبوين من الفئران يحملان سمتين متمايزتين لا سمة واحدة فقط، ولنقل طول الشعر ولونه بحيث يحمّل أحدهما السمتين السائدتين سواد الشعر وقصره BBSS والآخر يحمّل السمتين المتنحيتين بياض الشعر وطوله bbss! يمكننا توضيح هذه التوافيق الممكنة في المربع التالي:

	BS	Bs	bS	BS
BS	BBSS اسود قصير	BBSs أسود قصير	BbSS أسود قصير	BbsS أسود قصير
Bs	BBsS أسود قصير	BBss اسود طويل	BbSs أسود قصير	Bbss اسود طويل
bS	bBSS أسود قصير	bBSs اسود قصير	bbSS أبيض قصير	BbSs ابيض قصير
bs	bBsS أسود قصير	bBss أسود طويل	bbsS أبيض قصير	Bbss أبيض طويل

فالفئران، كما نعلم، كل منها يحمّل كروماسومات مزدوجة مما يعني أليلين متماثلين لكل سمة من السمتين وتحمل كل جاميطة من جاميطاتها أليلا واحداً لكل واحدة من هاتين السمتين. لذا فإن الاحتمالات الممكنة للطراز الجيني لجيل الأبناء لا يُمكن إلا أن تكون كلها BbSs. هذا يعني من الناحية المظهرية أن شعر جيل الأبناء بالإجمال سيحمل السمتين السائدتين ويكون أسود قصير. ولأن عملية التلاقح بين الجاميطات المذكرة والجاميطات المؤنثة عملية عشوائية تحكمها الصدفة البحتة حيث تكون الفرص متساوية لأي جاميطة مذكرة أن تخصّب أي جاميطة مؤنثة فإننا حينما نزاوج بين جيل الأبناء سيكون الطراز المظهري لجيل الأحفاد موزعا على أربع طرز بمعدل 9 بشعر أسود قصير BBSS و 1 بشعر أبيض طويل bbss (وهذان الطرازان يشبهان الآباء) و 3 بشعر أسود طويل و 3 بشعر أبيض قصير (وهذان طرازان جديدان). لكنّ لو حسبنا السمتين المتمايزتين كل منهما على حدّة سوف نلاحظ أن نسبة توزيع الشعر القصير إلى الطويل في جيل الأحفاد تساوي 1:3 وكذلك نسبة توزيع الشعر الأسود إلى الأبيض أيضاً تساوي 1:3 ، وهذه هي نفس النسبة التي حصلنا عليها حينما زاوجنا أبوين يحمّل شعرهما سمة متمايزة واحدة، إما اللون أو الطول. كما يمكننا توضيح نفس التوافيق باستخدام الشكل المتفرع:

3/4 أسود   3/4قصير   9/16=3/4×3/4 أسود قصير **BBSS, BBSs, BbSS, BbSs**

1/4طويل   3/4×**1/4=3/16 أسود قصير BBss, Bbss**

1/4 أبيض 3/4قصير   1/4×3/4=3/16 أبيض قصير **bbSS, bbSs**

1/4طويل   1/4×**1/4=1/16 أبيض طويل bbss**

وميزة الشكل المتفرع أنّه يمنحنا فرصة أكبر لتفصيل النسب والتكرارات في الطرز المظهرية والطرز الجينية:

الطرز المظهرية ونسبها	الطرز الجينية ونسبها وتكراراتها
9/16 أسود قصير	**1/16 (BBSS)** **2/16 (BBSs/BBsS)** **2/16 (BbSS/bBSS)** **4/16(BbSs/BbsS/bBSs/bBsS)**
3/16 أسود طويل	**1/16(BBss)** **2/16(Bbss/bBss)**
3/16 أبيض قصير	**1/16(bbSS)** **2/16(bbSs/bbsS)**
1/16 أبيض طويل	**1/16(bbss)**

كما أن الشكل المتفرع أكثر مواءمة من مربع الشطرنج لتوضيح نسب وتكرارات الطرز الجينية والمظهرية حينما يكون لدينا ثلاث سمات كما في المثال التالي:

A/a	**B/b**	**C/c**	**نسب الاتحاد**
(A) 3/4	**(B) 3/4**	**(C) 3/4**	**ABC))27/ 64=(3/4)(3/4)(3/4)**
		(c) 1/4	**(ABc)9/ 64=(3/4)(3/4)(1/4)**
	(b) 1/4	**(C) 3/4**	**(AbC)9/ 64=(3/4)(1/4)(3/4)**
		(c) 1/4	**(Abc)3/ 64=(1/4)(1/4)(3/4)**
(a)4/1	**(B) 4/3**	**(C) 4/3**	**(aBC)64/9 =(4/3)(4/3)(4/1)**
		(c) 4/1	**(aBc)3/ 64=(4/1)(4/3)(4/1)**
	(b) 4/1	**(C) 4/3**	**(abC)64/3=(4/3)(4/1)(4/1)**
		(c) 4/1	**(abc)64/1=(4/1)(4/1)(4/1)**

وهكذا يتضح لنا أن كل سمة من السمات المختلفة مثل جحوظ العينين أو لوّن الشعر أو البهاق أو

غيرها من السمات سواء تفرقت أو تجمعت في الفرد الواحد تتوزع أليلاتها في الأجيال التالية كل منها على حدّة بنفس النسبة الثابتة 3 :1 وباستقلالية تامة عن بقية السمات، وهذا ما أطلق عليه غريغور مندل مصطلح التوزيع الحر independent assortment. من خلال التوزيع الحر يمكننا النظر إلى التهجين الثنائي أو الثلاثي أو حتّى المئوي كما لو أنّه عبارة عن تهجينات أحادية منفصلة وأن فرصة توريث أليل أي من السمات المتعددة ليس لهُ أي تأثير على توريث أليل أي سمة أخرى، فكل سمة من السمات يتم توارثها باستقلالية تامة. أي أنّه يُمكن لأي أليل لأي سمة من السمات التي يحملها الأب أن يتوافق في نفس الجاميطة مع أي أليل من أليلات السمات التي تحملها الأم والفرصة وحدها هي التي تحكم هذه التوافيق والفرص متساوية أمام كل الاحتمالات الممكنة. وحينما نقول عن حدثين (أو أكثر) أنهما مستقلان أحدهما عن الأخر وغير مرتبطين أحدهما بالآخر فإننا نقصد أن وقوع أي منهما أو عدم وقوعه لا تأثير لهُ إطلاقا على احتمالية وقوع الآخر أو عدم وقوعه. أمّا إذًا كانَ وقوع أي من الحدثين يتنافى مع وقوع الأخر أو يلغيه قلنا إنّ الحدثين متعارضان. فلو أنت مثلاً رميت قطعة من النقود مرتين متتاليتين فإن ما يحدث في أي من المرات لا يتأثر بما يحدث في المرات الأخرى، كذلك لو رميت قطعتين بالتزامن فإن ما يحدث لأي من القطعتين لن يتأثر بما يحدث للأخرى. لكنّ لو أنك رميت زهرة الطاولة فإن وقوعها على أحد جوانبها ذات العدد الزوجي مثلاً(2، 4، 6) يتنافى مع وقوعها على أحد جوانبها ذات العدد الفردي(1، 3، 5)

وهناك عدة طرق للتعرف على التوافيق الممكنة لخلط أليلات الجينات في الجاميطات المذكرة والمؤنثة وما يُنتج عن ذَلكَ من طرز مظهرية وطرز جينية. فهناك، كما رأينا، رقعة الشطرنج وهناك الشكل المتفرع. لكنّ هاتين الطريقتين غير عمليتين في حل مسائل السمات المتعددة ولذا يستحسن اللجوء للطريقة الإحصائية في حساب الاحتمالات الممكنة لخلط أليلات الجينات في الجاميطات المذكرة والمؤنثة وما يُنتج عن ذَلكَ من طرز مظهرية وطرز جينية، وهذه، كما مرّ بنا، أحداث عشوائية مما يجعلها قابلة للتحليل الإحصائي.

وقبل أن نتعرف على الطريقة الإحصائية علينا أن نتذكر أن النسب الجينية مجرد احتمالات لا يُمكن ملاحظتها على الأفراد وإنما على مجموعات سكانية. فحينما نقول مثلاً إنّ نسبة الأولاد للبنات دائماً متعادلة فإننا نعني بذلك أنها متعادلة في المجموعة السكانية ككل وليس في كل عائلة مثلاً. وهذا شبيه بما لو أنك قذفت بقطعة نقد معدنية فإن احتمالية سقوطها على وجه الصورة أو وجه الكتابة تتعادل بنسبة 50%. لكنّ هذا لا يعني أنك ستحصل دائماً مرة على هذا الوجه والمرة الأخرى على ذاك. ما تعنيه نسبة 50% هو أنك كلما كررت المحاولات لمرات عديدة كلما اقتربت من تحقيق هذه النسبة المتوقعة، فكلما كانت العينة أكبر كلما كانت النتائج أقرب للتوقعات. فالنسب تظهر فقط متوسط النتائج المتوقعة عندَ وقوع الأحداث المستقلة، مع الأخذ بعين الاعتبار أن تكرار المحاولات في الماضي لا يؤثر على النتائج المستقبلية. فلو أن عشر المحاولات الأولى كلها أتت بنفس النتيجة فإن ذَلكَ لن يؤثر على ما يحدث في المحاولة الحادية عشر ولا يزيد من احتمالات حدوث عكس ما حدث من قبل، بل تبقى الاحتمالية كما هي، أي 50%. فكل محاولة هي بمثابة حدث مستقل لا يؤثر ولا يتأثر بما قبله ولا بما بعده. تتراوح احتمالات وقوع أي حدث من صفر إذًا استحال وقوعه إلى 1 في حال تأكد وقوعه. ولكي نحصل على احتمالية توافق وقوع حدثين مستقلين أو أكثر (مثل اقتران أي من الأليلين المذكرين B أو b مع أي من الأليلين المؤنثين B أو b) نلجأ لقوانين الاحتمال، وهي قوانين إحصائية تفيد في التنبؤ عن فرص وقوع حدث ما من بين مجموع المحاولات المكررة. تقول قوانين الاحتمال إنّ فرصة وقوع الحدث تتحدد بنسبة عدد مرات وقوع ص إلى مجموع الحالات

المكررة س، أي س/ص. وفي حال كانَ لدينا حدثان مستقلان نقوم بحساب احتمال وقوع كل منهما على حدّة ثمّ نضرب الاحتمالين أحدهما بالآخر لنحصل على الاحتمال الكلي لتوافق وقوعهما معاً. فلو كانت ح تمثّل احتمالية حدوث أحد الحدثين وكانت د تمثّل احتمالية حدوث الأخر فإن احتمالية وقوع الحدثين معاً تكون ح × د. وإذا كانَ هناك أكثر من إمكانية لحدوث الحدث الواحد فإننا نقوم بجمع هذه الاحتمالات لنحصل على كامل نسبة احتمال وقوعه. كذلك لنحصل على الاحتمال الكلي لحدوث حدثين متعارضين أو أكثر نقوم بحساب احتمال وقوع كل منها على حدّة ثمّ نقوم بجمع كل هذه الاحتمالات. فلو كانت ح تمثّل احتمالية حدوث واحد من حدثين وكانت د تمثّل احتمالية حدوث الآخر فإن الاحتمال الكلي لحدوث الحدثين معاً تكون ح + د. فمثلاً عندَ إلقاء زهرة الطاولة تكون نسبة احتمال وقوعها على جنب بعينه من جوانبها الستة تعادل 1 من 6 بينما نسبة احتمال عدم وقوعها على ذَلكَ الجنب تحديداً ووقوعها على جنب آخر تعادل 5 من 6، لكنّ احتمالية وقوعها على عدد زوجي بدلاً من عدد فردي أو العكس تساوي 1/2. وعند إلقاء قطعة نقود معدنية تكون نسبة احتمال وقوعها على أي من الجنبين هي 2/1على الوجه و 2/1 على القفا. وعند إلقاء القطعة مرتين متتاليتين تكون فرصة ظهور الوجه في كلتا الحالتين هي 2/1×2/1=4/1 وفرصة ظهور الوجه ثلاث ىرات متتالية هي2/1×2/1×21، $2/1^{3}$ =8/1، وهكذا. وعند إلقاء زهرتين من أزهار الطاولة فإن احتمال وقوعهما معاً على نفس الوجه تساوى 6/1×6/1=36/1.أمّا عندَ إلقاء قطعتين من النقود معاً فإن احتمالية وقوع القطعتين على الوجه معاً تعادل 4/1 وعلى القفا معاً تعادل 4/1 وعلى الوجه والقفا تعادل2/1 ، ويفسر ذَلكَ على أساس النسبة 1: 2: 1 وبتعبير آخر فإن فرصة ظهور وجهي العملتين معاً تكون 2/1×2/1=4/1 أي $2/1^{2}$، وفرصة تكرار ذَلكَ مرتين متتالين 4/1×4/1، أو $2/1^{4}$=16/1.

ولتفصيل ذَلكَ بشكل أوضح لنفرض أننا قذفنا بقطعة نقود مرتين متتاليتين فإن هناك أربع احتمالات لسقوطها موزعة بين ح التي تمثّل احتماليات الوجه وبين د التي تمثّل احتمالية القفا.

القذفة1	القذفة2		
وجه(ح)	وجه(ح)	ح ح	4/1=^{2}(2/1)=2/1×2/1
وجه(ح)	قفا(د)	ح د	4/1=^{2}(2/1)=2/1×2/1
قفا (د)	وجه(ح)	د ح	4/1=^{2}(2/1)=2/1×2/1
قفا(د)	قفا(د)	د د	4/1=^{2}(2/1)=2/1×2/1

إذًا كانَ لا يهمنا الترتيب بمعنى أن ح د = دح فإنه يمكننا كتابة الاحتمالات على شكل المعادلة التالية:

ح ح + 2دح + دد أو ح^{2} + 2دح + د^{2} = 2+4/1(4/1)+4/1=4/1+2/1+4/1=1.

وقياسا على ذَلكَ فإن رمي القطعة المعدنية مرتين متتاليتين لا يختلف عن لو أن لدينا زوجا من الحيوانات المنوية أحدهما يحمّل أليل اللون الأسود السائد B والأخر يحمّل أليل اللون الأبيض المتنحي b، وبويضتين أيضاً إحداهما تحمل أليل اللون الأسود السائد B والأخرى تحمل أليل اللون الأبيض المتنحيb. احتمال أن تأخذ الجاميطة المذكرة الأليل B هو 2/1 واحتمال أن تأخذ الجاميطة المؤنثة الأليل B هو أيضاً 2/1. وعليه فإن الاحتمال الكلي بأن يجتمع الأليلان BB معاً عندَ التلقيح هو 2/1×2/1=4/1، وكذلك الحال بالنسبة للأليل b ، وذلك تبعا لقانون الضرب الذي يقول بأنه في حال كانَ لدينا حدثان مستقلان نقوم بحساب احتمال وقوع كل منهما على حدّة ثمّ نضرب الاحتمالين أحدهما بالآخر لنحصل على الاحتمال الكلي لحدوثهما معاً. ولأنه يُمكن أن يأتي الأليل السائد من الجاميطة المؤنثة والمتنحي من الجاميطة المذكرة أو العكس فإن احتمال أن يكون الجيل الثاني هجينا هو 4/1+4/1=2/1، وذلك تبعا لقانون الإضافة الذي يقول بأن احتمال الحدث الذي يُمكن أن يقع بطريقة أو أكثر هو مجموع الاحتمالات لهذه الطرق. ولو استعضنا عن الحرف الإنجليزي B بالحرف العربي ح والحرف b بالحرف د فإنه تبعا لذلك يمكننا كتابة المعادلة هكذا:

ح ح	**4/1=2(2/1)=2/1×2/1**
ح د	**4/1=2(2/1)=2/1×2/1**
د ح	**4/1=2(2/1)=2/1×2/1**

د د	4/1=2(2/1)=2/1×2/1

أي 1/4+2(1/4)+1/4=1/4+1/2+1/4، وهذا ما يتفق مع نسبة الطرز الجينية 1: 2: 1 للهجين الأحادي، كما مرّ بنا، والتي كانت نسبة طرزها المظهرية3: 1 ولو ضاعفنا هذه النسبة إلى $(3:1)^2$ لحصلنا من مفكوكها على النسبة 1: 3: 3: 9 والتي تمثّل الطرز المظهرية للهجين الثنائي. كذلك 27: 9: 9: 9: 3: 3: 3: 1، والتي تمثّل الطرز المظهرية للهجين الثلاثي هي مفكوك$(3:1)^2$. وبناء عليه تكون الطرز المظهرية للتهجين الرباعي $(3:1)^4$ والخماسي $(3:1)^5$ وهكذا. لاحظ أننا لو استخدمنا مربع رقعة الشطرنج في التهجين الثلاثي فإننا سنحتاج إلى 64 مربعا لأن جيل الأبناء في التهجين الثلاثي يعطي 8 أنواع من الجاميطات. والتهجين الرباعي يعطي 16 جاميطا، أي ما يساوي 256 مربعا، وإذا كانَ لدينا 10 أزواج من الأليلات الجينية المهجنة فإنها تعطي 1.024 جاميطا مما نحتاج معه إلى عدد مهول من المربعات. هذا ما يجعل اللجوء للمربعات في التهجينات المتعددة، أو حتّى للخطوط المتفرعة، أمراً متعذرا، لذا يتم اللجوء للطرق الرياضية وقوانين الاحتمال. وكما سبق وأن أشرنا فإن القوة التي يرفع إليها الأساس هي عدد المحاولات أو حجم العينة التي يرمز لها جبريا بالحرف «ن». فلو كانَ الفرد هجينا في عدد «ن» من أزواج الأليلات الجينية يكون عدد الجاميطات التي ينتجها هي $2^{ن}$، أي أن عدد أنواع الجاميطات هو عدد مضاعفات الرقم 2، أو كما يعبر عنه $2^{ن}$. وعدد الطرز المظهرية في جيل الأحفاد هو $2^{ن}$ وعدد الطرز الجينية $3^{ن}$. ويمكن توضيح ذَلكَ في الجدول التالي:

أزواج الأليلات	الجاميطات	الطرز المظهرية	الطرز الجينية	مربعات رقعة الشطرنج
1	2	2	3	4
2	4	4	9	16
3	8	8	27	64
4	16	16	81	256
5	32	32	243	1024
6	64	64	729	4069
7	128	128	2187	16384
ن	2ن	2ن	3ن	4ن

بقي أن نوضح بأن مبدأ التوزيع الحر ينطبق على الكروماسومات لأنها مستقلة تمام الإستقلال عن بعضها البعض. لكنّ الوضع يختلف نوعاً ما بالنسبة للجينات. فالجينات الواقعة على نفس الكروماسوم غالباً ما تبقى مترابطة مع بعضها البعض بنفس الاتحادات التي جاءت بها من الأبوين، بمعنى أنها لا تظهر التوزيع الحر، خصوصا إذًا كانت في مواقع متجاورة على نفس الكروماسوم. تكون هذه الجينات المتجاورة مجموعة ارتباطية وتنتقل كوحدة مترابطة بنفس الصورة من جيل إلى جيل بنسب معينة وبتكرارات تكون عادة أكبر مما هو متوقَّع مقارنة بحالات ونسب الانعزال الحر للأليلات. وتعتمد قوة الارتباط على بعد أو قرب الجينات من بعضها البعض، فتلك الجينات المتلاصقة والقريبة جداً من بعضها البعض يصعب فك ارتباطها وتبقى مرتبطة وتنتقل من جيل إلى جيل دون أن تكون تراكيب جديدة فيما بينها. إلا أن المورثات المرتبطة على نفس الكروماسوم قد تنعزل أحياناً عن بعضها البعض، خصوصا إذًا كانت المسافة الفاصلة بينها طويلة. يحدث ذَلكَ في حالات العبور، تلك العملية التي تحدث بعد تضاعف الكروماسوم خلال فترة الانقسام الاختزالي وينشأ جراءها تبادل المادة الكروماتية بين أجزاء الكروماسومات المتشاكلة مما يؤدي إلى اتحادات وتوافيق جديدة للجينات. ويعتبر العبور والتوزيع الحر أكثر الآليات أهمية لإنتاج اتحادات جديدة من الجينات[153].
الهدف من إيراد هذه الأمثلة والأرقام الإحصائية هو إعطاء القارئ فكرة تقريبية عن الإمكانات اللامحدودة الخلط الجينات في عمليات التكاثر الجنسي عندَ الإنسان والتي تتجاوز ثمانية ملايين 8.0 احتمالية فقط جراء عمليات الانقسام الاختزالي والتوزيع الحر للأليلات الجينية المزدوجة. هذا عدا

الجينات ذات الأليلات المتعددة مثل فصيلة الدم وعدا عمليات الخلط الأخرى الناتجة عن عمليات العبور والطفرات الجينية وغيرها مما يجعل من كل فرد شخص فريد ومتميز لا مثيل لهُ ولا شبيه. ولا أدل على ذَلكَ من أن المحققين يلجأون لتقنية فحص حمض الدنا في إثبات هوية الأشخاص المجهولين أو إثبات التهم أو نفيها عن المتهمين لاقتناعهم بأن الدليل الذي يحصلون عليه بهذه الطريقة يكون قطعيًا حيث أن احتمالية الشبه بين شخصين في هذا الصدد هي بنسبة واحد إلى سبعة بلايين.

الشفرة الجينية

تتألف مواد الكون من 92 عنصرًا elements كل منها يتألف من ذرات atoms مربوطة مع بعضها بروابط ذرية atomic bonds. والذرات هي أصغر المكونات العنصرية التي لها القدرة على التفاعل كيميائيًا مع بعضها البعض لتكوين مركبات compounds وأخلاط mixtures. وقدْ تتحد ذرات بعض العناصر من خلال الترابط الكيميائي chemical bonding بنسب محددة إما لتكون جزيئات molecules قد تكون متجانسة مثل جزيء غاز الهيدروجين H_2 أو جزيء غاز الأكسجين O_2، وإما لتكون مركبات كيميائية compounds تنتمي ذراتها لعناصر مختلفة مثل الماء الذي يتألف من اتحاد ذرتين من عنصر الهيدروجين مع ذرة من عنصر الأكسجين H_2O أو غاز ثاني أكسيد الكربون carbon dioxide الذي يتألف من اتحاد ذرتين من عنصر الأكسجين مع ذرة من عنصر الكربون CO_2. والمركبات الناتجة عن التفاعلات الكيميائية تختلف خواصها عن خواص العناصر الأصل. فالصوديوم، مثلاً، فلز ناعم يتفاعل بقوة مع الماء والسوائل الأخرى، والكلور غاز سام يميل للصفرة. لكنّ حينما يتحد هذان العنصران يُنتج عنهما مركب بلوري صلب أبيض هو ملح الطعام الذي لا يستساغ الأكل بدونه. وخلايا الكائنات الحية لها القدرة بمساعدة الأنزيمات على أن تصنع من المركبات البسيطة مركبات جديدة أكثر تعقيداً أو أن تجزئ المركبات المعقدة وتفككها إلى مركبات وعناصر أبسط منها[154].

وأهم العناصر التي تتكون منها الخلية تشمل الكربون C والأكسجين O والهيدروجين H والنيتروجين N والفسفور P والكبريت S هذه هي الخامات الأولية لبناء المركبات العضوية، خصوصا الكربون والهيدروجين اللذان يمتازان بقدرة ذراتهما على تكوين العديد من الروابط الأيونية ionic bonds والروابط التساهمية covalent bonds. والمركبات الكيميائية إما مركبات عضوية organic compounds أو مركبات غير عضوية inorganic compounds. وتعتبر القواعد bases والأحماض acids والأملاح salts من المركبات غير العضوية المهمة لإمداد الخلية بالأيونات التي تدخل فيما يحدث داخلها من تفاعلات كيموحيوية. أمّا المركبات العضوية فمن أهمها الشحوم lipids والكربوهيدرات carbohydrates أو السكريات saccharides المؤلفة من عناصر الكربون والأكسجين والهيدروجين التي تترتب في كتل بنائية. الشحوم والكربوهيدرات تمد الخلية بالطاقة الحرارية اللازمة لأداء وظائفها، كما أن الدهون تعد من أهم مكونات الأغشية الخلوية[155].

كذلك من أهم المركبات العضوية الأحماض النووية nucleic acids التي تتألف منها معظم أجزاء الخلية وتتحكم في جميع نشاطاتها الحيوية، بما في ذَلَكَ تخليق البروتينات protein synthesis التي تقوم بوظائف مهمة سواء من الناحية التركيبية أو من الناحية الوظيفية. والبروتينات إما أن تكون بروتينات تركيبية تحدد شكل الخلية وما يُنتج عنها من أنسجة وإما أن تكون بروتينات وظيفية كالهرمونات التي تتحكم في عمليات النمو والتكاثر، والأنزيمات enzymes التي تساهم في تحفيز عمليات الأيض الخلوي البنائي والهدمي، وذلك حسب طبيعة البروتين وتخصصه الوظيفي. فكل تفاعل كيميائي داخل الخلية يحتاج إلى محفز أنزيمي مخصص لهُ، إما بتحليل المركبات الكيميائية إلى وحدات أصغر منها أو ربط الوحدات الصغرى في مركبات أكبر. وتلف الأنزيمات أو تعطلها عن العمل بفعل الحرارة الشديدة أو السموم يؤدي إلى توقف العمليات الحيوية والموت. وتختلف البروتينات فيما بينها بحسب ما يدخل في تركيبها من أحماض أمينية amino acids، والتي تتألف

من مجموعة واحدة أو أكثر من ذرة نيتروجين واحدة مع ذرتين من الهيدروجين، وهذا ما يُسمّى مجموعات أمينية NH_2. والأحماض الأمينية هي وحدة التركيب الأساسية والكتل البنائية للبروتينات. وهناك العديد من الأحماض الأمينية لكنّ عشرين منها فقط تدخل في تركيب البروتينات. والمركبات التي تتألف من عدد من الوحدات المترابطة، مثل البروتينات والأحماض النووية، تسمى polymer، والمركبات التي تتألف من وحدة مفردة مثل الأحماض الأمينية تسمى monomer.[156]

أمّا الأحماض النووية فيوجد منها نوعان؛ أولها وأهمها حمض الدنا deoxyribonucleic acid (DNA) وهو حمض نووي ريبوزي منقوص الأكسجين deoxyribose والثاني حمض الرنا (RNA) Ribonucleic acid وهو حمض نووي ريبوزي كامل الأكسجين ribose. يتكون كل من هذين الحمضين النوويين من تسلسل متتابع من النُكليوتيدات nucleotides يسمي عديد النُكليوتيدات polynucleotides الذي يشكل وحدة التركيب الأساسية لبناء الحمض النووي. ويتركب النكليوتيد من ثلاثة عناصر هي: سكر خماسي، ومجموعة فوسفاتية، وقواعد نيتروجينية تحتوي على عنصر النيتروجين والكربون والأكسجين والهيدروجين. والقواعد النيتروجينية نوعان: قواعد بيورينية purine bases وهي الأدنين(A) Adenine والغوانين(G) Guanine ، وقواعد بيريميدينية pyrimidine bases وهي الثايمين(T) Thymine، والسيتوزين(C) Cytosine، واليوراسيل(U) Uracile.

وتشكل كل قاعدة مرتبطة مع سكر خماسي ما يُسمّى نكليوسيد nucleoside، أمّا إذًا أضفنا الفوسفات إلى السكر الخماسي والقاعدة النيتروجينية فيصبح لدينا نكليوتيد nucleotide. ويرتبط كل نُكليوتيد مع الآخر عبر قواعده النيتروجينية والتي بدورها ترتبط كل منها تساهميًا بذرة الكربون رقم 1 من سكر خماسي ريبوزي أو سكر ريبوزي منقوص الأكسجين تتصل بهما مجموعة من الفوسفات.

ويحتل جزيء حمض الدنا أهمية خاصة بصفته هو الجزيء الذي يحمّل الطبعة الزرقاء blue print، أو المخطط للبرنامج الوراثي على شكل رموز جينية تحمل تعليمات مشفرة توجه الطريقة التي يتم فيها ترابط الأحماض الأمينية مع بعضها البعض لبناء البروتينات. هذه العملية التي يتم بها بناء البروتينات حسب التعليمات الوراثية تسمى التعبير الجيني genetic expression. وكل شفرة، كما سنرى بعد قليل، ما هي إلا عبارة عن توليفة من قواعد نيتروجينية تترتب على شكل نُكليوتيدات على طول جزيء حمض الدنا الذي هو المادة الأساسية التي تتشكل منها الكروماسومات. ولا أدل على أهمية حمض الدنا من أننا نادرا ما نجد مادة حية تخلو من هذا الحمض الذي يحمّل السجل الوراثي للكائن الحيّ. وسبق أن أشرنا إلى أن الكروماسومات التي تحمل الجينات تتألف أساسا من هذه المادة الحمضية التي تتضاعف كل مرة تتهيأ فيها الخلية للانقسام وذلك من أجل أن تحافظ الخلايا المنقسمة كل منها على نصيبها الوافي من هذه المادة الوراثية[157].

يتكون جزيء الدنا من شريطين متقابلين ينفتلان أحدهما على الآخر انفتالًا حلزونيًا يمينيًا باتجاه عقارب الساعة حول محور مركزي وهمي ليكوّنا ما يعرف بالحلزون المزدوج double helix. هذا الحلزون أشبه بالسلم الذي يشكل الشريطان المتقابلان عارضتاه. ويتألف كل شريط من نُكليوتيدات متصلة ومتراصفة واحداً فوق الآخر في وضع متعامد. ويتألف النكليوتيد الواحد، كما ذكرنا، من قاعدة نيتروجينية ومن سكر خماسي ومجموعة فوسفاتية PO_2. ويتناوب الفوسفات مع السكر على كل عارضة من عارضتي السلم الحلزوني من أجل ربط نكليوتيداتها المتتابعة مع بعضها البعض بروابط فوسفودايسترية phosphodiester تصل بين وحدات السكر الخماسي المتجاورة لتشكل بذلك

عارضة السلم أو عموده الفقري. وتبرز القاعدة النيتروجينية نحو داخل السلم لتشكل نصف درجة من درجاته يقابلها من الجهة الأخرى النصف المكمل لها والذي هو عبارة عن القاعدة النيتروجينية للنكليوتيد المقابل على العارضة المقابلة. وتبدو أزواج القواعد الناتجة متراصة بين العارضتين في وضع متعامد بالنسبة لمحور الجزيء فيما يشبه درجات السلم الحلزوني. وترتيب القواعد النيتروجينية على شريطي الدنا دقيق جداً ومُحكَم ومن مميزاته أن الواحدة من هذه القواعد لا تلتحم ولا تتراكب إلا مع قرينتها، فقاعدة الغوانين G لا يمكنها الالتحام إلا مع السيتوزين C نظراً لتوافقهما في الشكل والحجم حيث ترتبطان بثلاث روابط هيدروجينية. كذلك قاعدة الأدنين A لا يقابلها ولا تلتحم إلا مع الثايمين T لتوافقهما في الشكل والحجم حيث يرتبطان برابطتين فقط من الهيدروجين. وهكذا يُقال عن عارضتي السلم الحلزوني، أو الشريطين، أنهما متكاملتان، أو متراكبتان مثل تراكب أسنان شريطي السحاب zipper الذي يقوم مقام الأزرة على البنطلون أو الجاكيت. هذه الخاصية الفريدة لاقتران القواعد النيتروجينية، أي ترابط الادنين مع الثايمين والسيتوزين مع الغوانين، تجعل من السهل على الشريطين أن يعاودا الالتحام في حالة انفصالهما نتيجة فك الروابط الهيدروجينية الهشة بينهما حيث تعاود كل قاعدة نيتروجينية البحث عن قرينتها والتشبث بها، مما يُمكن كل شريط أن يدير عملية توليف شريط مكمل جديد. وهذا أيضاً يجعل من السهل التعرف على تتتابع نُكليوتيدات أي من الشريطين إذّا عرفنا تتابع نُكليوتيدات الشريط المقابل لهُ وذلك وفقاً للعلاقات التوافقية للقواعد التي تقول إنّ طريقة انتظام القواعد على أحد الشريطين تحدد طريقة انتظامها على الشريط الأخر. وتتميز خلايا كل نوع من أنواع الكائنات الحية بتتابع نُكليوتيدي فريد تتميز به خلاياه ويتم توارثه خلفا عن سلف، وبذا تحافظ الأجيال المتعاقبة لهذا النوع من الخلايا على خصائصها الوراثية التي تميزها عن غيرها من الأنواع[158].

من هنا ندرك الطريقة التي تتم بها مضاعفة حمض الدنا. في مرحلة معينة وبتحفيز من أنزيمات محددة

تدعي helicase تنفك حلزنة الشريطين وتنحل روابطهما الهيدروجينية وينشطران طوليا مبتعدا أحدهما عن الأخر ليشكل كل منهما قالبا template مستقلاً تتوجه إليه النُكليوتيدات الحرة التي تطفو عائمة في بلازما نواة الخلية والتي تكون الخلية قد قامت بتصنيعها مسبقا ليستطيع الشريط القالب أن يسحب منها لتخليق شريط جديد مكمل لهُ على أساس شروط نظام تزاوج القواعد النيتروجينية. بمعنى أن كل شريط أبوي يُمكن أن يعمل كقالب لشريط مكمل جديد، فالأدنين في الشريط الأبوي مثلاً يستخدم كقالب عن طريق جهد رابطته الهيدروجينية لوضع الثيامين في الشريط المكمل الناتج من هذه العملية. وهكذا تصطف النكليوتيدات الحرة طوليا على الجهة المقابلة للشريط القالب لتشكل معه سلما جديداً بعارضتين، أحدهما قديمة والأخرى حديثة النشأة متوافقة مع القديمة، وذلك وفقاً لخصوصية الاقتران بين القواعد بحيث تجد القواعد النيتروجينية في النُكليوتيدات الحرة قريناتها على نكليوتيدات القالب وتتموضع قبالتها. وبذا يصبح كل سلم جديد نسخة مضاعفة من السلم القديم. وهناك أنزيم مُبلمر يُسمّى بوليميريز الدنا DNA polymerase يُحفزّ على تلحيم وربط نُكليوتيدات السلسلة الجاري تخليقها لتشكل بذلك شريطا جديداً مقابلا للشريط القديم. ويجري بناء الدنا الجديد بشكل متصل على أحد شريطي الدنا القديم بينما يتم البناء بشكل متقطع على الشريط الآخر مما يحتاج معه التوصيل هذه القطع إلى أنزيم أخر يدعى DNA ligase. ويقال لبناء الدنا إنه بناء شبه محافظ لأن السلم الناتج عنه أحد أشرطته قديم والأخر جديد حديث التكوين مع الاحتفاظ بالترتيب الأصلي للقواعد النيتروجينية، حيث أن الشريط القديم عين ترتيب قواعد الجديد

وفقاً للعلاقات التوافقية للقواعد. ونظراً لطول جزيء الدنا فإن انفصال الشريطين تمهيدا لبدء التضاعف يبدأ من عدة نقاط تسمى منشأ أو أصول التكاثر replication origins. وتتم مضاعفة الشريطين المنفصلين كل منهما في اتجاه معاكس للأخر. هذا الاستقطاب الكيماوي المتضاد منشؤه وجود السكر والفوسفور المكونان للعمود الفقري للسلم الحلزوني في وضع متعاكس، فالروابط الفوسفودايسترية الثنائية phosphodiester bonds في أحد الشريطين تصل بين ذرة الكربون رقم 3 من السكر الخماسي في أحد الاتجاهات وذرة الكربون رقم 5 من السكر في الاتجاه الآخر. بينما في الشريط المقابل له يكون الاتجاه عكسيّاً من 5 إلى 3. وبذلك ترتبط مجموعة الفوسفات مع ذرة الكربون رقم 5 من السكر الخماسي في أحد نهايات السلسلة، وهذه تسمى النهاية رقم 5، ومع ذرة الكربون رقم 3 في النهاية الأخرى [159]، وتسمى النهاية رقم 3. ولخاصية القطبية المتضادة هذه أهمية بالغة في عملية نسخ الشفرة الجينية والتي سنتطرق لها في الحال.

توجد المعلومات الوراثية على هيئة شفرات جينية مرمّزة ومرتبة بشكل دقيق على جزيء حمض الدنا، الذي يشكل المادة الأساسية للكروماسومات التي تعتبر هي الحامل للجينات. ويختلف كل جين عن الآخر في تركيبته الكيميائية تبعا للاختلاف في نوعية وعدد الشفرات الوراثية لكل منها حيث يتكون كل منها من عدد معروف من الشفرات المرمّزة. والشفرة الجينية، لو أردنا تبسيط الموضوع وتقريبه للأذهان، هي باختصار تعليمات تحدد طريقة بناء الأحماض الأمينية التي تشكل الكتل البنائية لتخليق البروتينات، ويعبر عنها بعدد وتتابع قواعد النكليوتيدات المتسلسلة على كل شريط من شريطي الدنا، أو السلم الحلزوني والتي قد تصل إلى ألف 1000 قاعدة متسلسلة للجين الواحد ومرتبة بطريقة معينة. والطريقة التي تترتب بها هذه السلسلة من القواعد النيتروجينية لكل جين هي التي تحدد طبيعة البروتين الناتج عنها. وتختلف البروتينات في تركيباتها الكيماوية وفي طبيعة نشاطاتها ومهامها تبعا لاختلاف تسلسل القواعد التي تتألف منها شفرتها الجينية ولكيفية ترتيب القواعد بالنسبة لبعضها البعض وطبيعة تتابعها على شريط الدنا. لذا يجدر بنا أن نتعرف على الاحتمالات الممكنة لتتابعات القواعد الأربع A.T.G.C صحيح أن كل قاعدة نيتروجينية على أحد العارضتين للسلم الحلزوني تحدد القاعدة المكافئة لها على العارضة المقابلة؛ لكنّ تراصف للقواعد بالتتالي صعودا أو نزولا على كل عارضة من العارضتين غير مقيد ولا محدد ويمكن أن يتم بتكرار القواعد أو بالتناوب فيما بينها، كما يسمح لأي قاعدتين متقابلتين أن يتبادلا المواقع. وهذا يفتح المجال أمام إمكانيات لا حدود لها. تخيل، على سبيل المثال، جينا مكوناً من سلسلة تحمل 1000 زوج من النُكليوتيدات. كم من التوافقات المحتملة وإمكانات التراتب التي يمكننا الحصول عليها من هذه السلسلة؟ لأن هناك أربع توافقات ممكنة لكل زوج فإن هذا يعطينا ما مقداره 4^{1000} من التوافقات، وهذا رقم يصعب تخيَّله. إنه رقم أكبر من الذرات الموجودة في الكون وأكبر بكثير من عدد الثواني التي مرّت على الدنيا منذ بدء الخليقة. فلا عجب إذن أن يستطيع الدنا حمل هذا الكم الغزير والتنوع الهائل من المعلومات الوراثية لملايين الأنواع والأجناس من الحياة الحيوانية والنباتية منذ بدء الخليقة حتّى الآن، ومع ذَلكَ فإن هذا لا يشكل من الناحية النظرية إلا كما ضئيلا جداً من الاحتمالات المتاحة و غير المحدودة للتباين.

من القواعد النيتروجينية الأربع التي يتكون منها كل من جزيء حمض الدنا وجزيء حمض الرنا تستطيع الخلية أن تبني 20 حمضا أمينيًا لتصنيع البروتين ذَلكَ لأن تتالي كل ثلاث قواعد نيتروجينية هو شفرة ثلاثية triplet code تعبر عن أو تدل على حمض أميني واحد. وحيث أن هناك احتمالين لتقابل القاعدتين المتكافئتين الأدنين A والثايمين T واحتمالين آخرين لتتابع القاعدتين

المتكافئتين الغوانين G والسيتوزين C فإن هذا يعطينا ما مجموعه أربع احتمالات هي: A-T, T-A, C-G, G-C.

هذا يعني أن عدد الأحماض الأمينية التي يُمكن توليفها من القواعد الأربع هو 4^3 أي 64 حمض أميني وهذا أكثر من عدد الأحماض الأمينية ال20 المعروف أنها تدخل في تركيب البروتينات. لهذا نجد أنّه قد يوجد أكثر من شفرة للحمض نفسه، ولذلك يُقال عن الشفرة الجينية إنها شفرة مترادفة degenerate code، كما أن بعض الشفرات الوراثية لا ترمز لأحماض أمينية وإنما هي تمثّل أماكن بدء أو توقف لعملية النسخ.

لنا أن نتصور أن كل شفرة جينية عبارة عن سلسلة من ثلاثة أحرف لا غير، كل منها هو الحرف الأول من حروف أحد القواعد النيتروجينية التي هي، كما قلنا، تشكل جزءًا أساسياً من مكونات النُكليوتيدات التي يتألف منها حمض الدنا. أي أن كل تسلسل من ثلاث قواعد نيتروجينية متتالية على حمض الدنا هو شفرة ثلاثية triplet code أو رمز يحمّل تعليمات الطبيعة ومكان الحمض الأميني الذي يلزم إدراجه ضمن السلسلة الببتيدية من الأحماض الأمينية التي تشكل في مجموعتها المترابطة بروتينا معينا. ولكل حمض أميني شفرة تخصه دون غيره، بمعنى أن كل شفرة وراثية يقابلها أو تدل على حمض أميني واحد. فعلى سبيل المثال التسلسل CAA هو اختصار للسلسلة adenine -cytosine- adenine والتي تشفّر لحمض الفالين valine، والتسلسل TTT هو اختصار للسلسلة thymine - thymine - thymine والتي تشفر لحمض اللايسين lysine، والتسلسل AAA هو اختصار للسلسلة adenine - adenine - adenine والتي تشفر لحمض الليوسين leucine، وبذلك نحصل على سلسلة من ثلاثة أحماض نووية مترابطة هي بالتتابع CAA TTT AAA، أي الفالين ثمّ اللايسين ثمّ الليوسين التي يتخلق منها مركب بروتيني معين[160]. لكنّ الشفرة الوراثية على الدنا لا تترجم مباشرة إلى بروتين لأن حمض الدنا لا يغادر النواة إلى موقع تخليق البروتينات في السيتوبلازم الذي يتولى هذه المهمة وسيط متخصص هو صنوه الحمضي حمض الرنا. ومما يسهل هذه المهمة ما بين حمض الدنا وحمض الرنا من شبه كبير، إلا أنّه مع ذَلكَ توجد بينهما بعض الفروق الجوهرية التي يُمكن تلخيصها فيما يلي:

1/ يحتوي جزيء حمض الدنا على سكر خماسي منقوص الأكسجين بينما يحتوي جزيء حمض الرنا على سكر خماسي كامل الأكسجين.

2/ يحتوي جزيء حمض الدنا على أربع قواعد نيتروجينية هي السيتوزين والغوانين والادنين والثايمين ويحتوي جزيء حمض الرنا على نفس القواعد النيتروجينية عدا أن قاعدة الثايمين تستبدل باليوراسيل.

3/ يتكون جزيء الدنا من شريطين متقابلين من النُكليوتيدات ينفتلان أحدهما على الآخر ليكونا ما يعرف بالحلزون المزدوج بينما يتكون جزيء الرنا من شريط واحد من النْكليوتيدات.

4/ ينفرد جزيء الدنا بقدرته على مضاعفة نفسه وعلى التفسخ جراء فك الروابط الهيدروجينية بين القواعد النيتروجينية ثمّ إعادة الالتحام من جديد ليستعيد تركيبه المزدوج حسب قاعدة تزاوج القواعد.

هذا وتوجد ثلاثة أنواع مختلفة من حمض الرنا تصنّع كلها في خلية النواة على شكل طبعات مستنسخة القوالب من جزيء الدنا، ومن النواة تنتقل إلى السيتوبلازم ولكل منها مهامه المحددة في عمليات النسخ والترجمة والتي سوف نتطرق لها بعد قليل. هذه الأنواع الحمضية هي:

1/ الرنا الرسول ورمزه mRNA. مهمة هذا الرنا نسخ الرموز الجينية المشفرة من جزيء الدنا في نواة

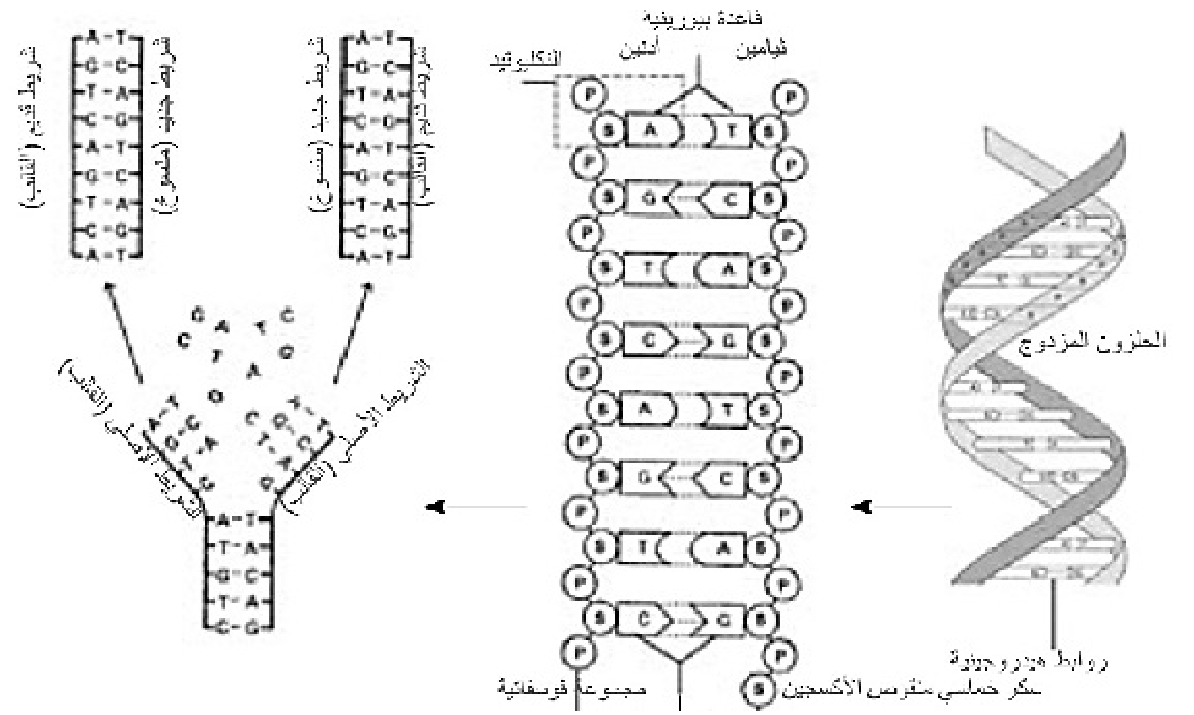
الخلية والتي تحمل المعلومات اللازمة عن طبيعة البروتين المراد تخليقه حسب طبيعة الجين الخاص بهذا البروتين ثمّ نقلها إلى السيتوبلازم لتتم ترجمتها بواسطة الريبوزومات ribosomes إلى بروتينات.

2/ الرنا الناقل ورمزه tRNA. يملك هذا الرنا موقعين أحدهما للتعرف والارتباط مع حمض أميني واحد محدد والموقع الآخر للتعرف والارتباط مع الرموز الجينية المشفرة على الرنا الرسول.

3/ الرنا الريبوزومي ورمزه rRNA. هذا الرنا الذي يصنع في النويّة nucleolus داخل نواة الخلية يساهم في ربط الأحماض الأمينية أثناء عملية التخليق البروتيني.

يقوم حمض الرنا الرسول بنقل المعلومات الوراثية من حمض الدنا على صورة شفرات codons وفق عمليات حيوية في منتهى الدقة تسمى النسخ transcription ويتولى نقلها من النواة إلى السيتوبلازم حيث تتم ترجمتها هناك. وتوجد مبلمرات وأنزيمات مخصصة لتحفيز عملية الاستنساخ تشمل polymerase و helicase و ligase. يتحد أحد هذه الأنزيمات مع جزيء الدنا عن طريق التعرف على مواقع على جزيء الدنا تتميز بتتابعات نكليوتيدية فريدة مخصصة للبدء بالنسخ تسمى المحفزات promoters. بعدما يتعرف الأنزيم على موقع البدء يقوم تدريجياً بحل الروابط الهيدوجينية بين شريطي الدنا ليباعد ما بينهما فيتكون ما يشبه الفقاعة بين الشريطين. عندها يتم، وفقاً لخاصية تزاوج القواعد النيتروجينية، ربط نُكليوتيدات الرنا بما يوافقها ويتراكب معها من نْكليوتيدات أحد شريطي الدنا الذي يُطلَق عليه الشريط حامل المعنى sense strand، أو الشريط المتحدّر downstream strand وتبدأ عملية النسخ، ويكون اتجاه النسخ دائماً من النهاية 3 إلى النهاية 5. ومثلما بدأتْ عملية النسخ عندَ مواقع محددة فإنها تتوقف عندَ مواقع محددة تعرف بمواقع الانتهاء. ثمّ يمرّ شريط الرنا بعمليات تحرير وتجهيز إضافية قبل الانتقال إلى السيتوبلازم؛ فهناك تتابعات نكليوتيدية تحتوي على معلومات وراثية وهذه تسمى خرجونات exons تدخل بينها وتتخللها تتابعات نكليوتيدية لا تحتوي على معلومات وراثية وهذه تسمى دخلونات introns. عملية التحرير تتولى حذف الدخلونات وربط الخرجونات مع بعضها في شريط متصل[161].

وهكذا فإن جزيء الرنا يتحول إلى سلسلة من الشفرات codons المستنسخة من الرموز الثلاثية triple codes المشفرة على أحد أشرطة جزيء الدنا عدا أن قاعدة اليوراسيل تحل محل قاعدة الثايمين. فلو أننا، على سبيل المثال، أخذنا من شريط الدنا الشفرة: ATG / CCC / TGA / TCA / TAC / CAC / AAC / TCG.



تتم مضاعفة حمض الدنا حين تنفك حلزنة شريطي الحلزون المزدوج وتنحل روابطهما الهيدروجينية وينشطران طوليًا ليشكل كل منهما قالبًا تتوجه إليه النُكليوتيدات التي تطفو عائمة في بلازما النواة لتخليق شريط جديد وفق نظام تزاوج القواعد النيتروجينية وبذلك يصبح كل سلم جديد نسخة مضاعفة من القديم.

فإن شريط الرنا الرسول سوف ينسخها، وفقاً لقاعدة تزاوج القواعد النيتروجينية، بطريقة معاكسة، تماماً كما يحدث عندَ الطبع بالأختام لتخرج هكذا:
AGC / UUG / GUG / AUG / AGU / ACU / GGG/ UAC عندها يقوم الجزيء المنسوخ من الرنا، من أجل تنفيذ تلك الأوامر التي استنسخها من جزيء الدنا، بالانتقال من نواة الخلية إلى السيتوبلازم ليقوم بالعملية التالية والمكملة والمسماة عملية الترجمة translation أو فك الشفرة الجينية التي من خلالها يتم ترجمة الشفرة الوراثية إلى بروتينات معظمها أنزيمات ضرورية لاستمرار عمليات الأيض الخلوي. والشفرة الوراثية موحدة في كل الكائنات الحية. فمهما اختلفت أنواع الحياة وأجناس الكائنات الحية، من البكتيريا إلى الإنسان، فإن نفس الشفرة الجينية تستخدم لترميز نفس الحمض النووي، ولذلك يُقال للشفرة الوراثية إنها كلّية، أو كونية universal. وهكذا يُنتج التنوع الهائل في الحياة عن وحدة مشتركة هي الخلية، التي توجه نشاطاتها لغة مشتركة هي الشفرة الوراثية المرمّزة على الدنا.

توجد في السيتوبلازم أحماض أمينية وأنزيمات تنشيط إضافة إلى العديد من جزيئات الرنا الناقل. تعمل أنزيمات التنشيط على تحفيز الأحماض الأمينية وربط كل منها مع الرنا الناقل المتخصص بنقله، فلكل حمض أميني أنزيم منشط متخصص لا ينشط غيره وناقل متخصص لا ينقل غيره. وقدْ يوجد أكثر من رنا ناقل لبعض الأحماض الأمينية مما يدل على وجود أكثر من 20 رنا ناقل. ويتم الربط بين الحمض الأميني وناقله عن طريق مجموعتي الهيدروكسيل(OH) hydroxyl لكل منهما. وكون الناقل المتخصص لنقل حمض أميني معين لا ينقل إلا ذَلكَ الحمض يعني تخصصية موروثة وثابتة في نقل الأحماض الأمينية. يشرع الرنا الناقل بتصيد الحمض الأميني الذي يخصه والتعرف عليه من بين

الأحماض الذائبة في السيتوبلازم ومن ثمّ يحمله إلى محطة الريبوزوم التي هي عبارة عن تركيب خلوي حبيبي كمثري الشكل يتألف من وحدتين ترتبطان بنفق صغير يمرّ من خلاله جزيء الرنا الرسول الذي يحمّل الشفرة الوراثية، وهناك تتم قراءة الشفرة الوراثية وترجمتها من القواعد النيتروجينية المكونة لجزيء الرنا الرسول والتي هي متعاكسة مع الشفرة المستنسخة من جزيء الدنا. وتعتمد وظيفة الرنا الناقل على تركيبته التي تتكون من ثلاث حلقات أحدها، وهي التي على الجهة المقابلة لطرفه الناقل للحمض الأميني، تنتهي بترتيب نكليوتيدي مميَّز يُطلَق عليه اسم الشفرة العكسية anticodon بحيث أن كل رنا ناقل يمتاز بشفرة عكسية خاصة به. يتعرف الرنا الناقل للحمض الأميني على مكانه المناسب على الرنا الرسول عن طريق التوافق بين الشفرة العكسية الخاصة به وشفرة الكودون على الرنا الرسول، المختومة أصلا عن الدنا، وبذلك يتم ارتباط الرنا الناقل للحمض مع الشفرة الخاصة بهذا الحمض. والشفرة العكسية هذه هي التي تترجم من شفرة الكودون المعاكسة لها على جزيء الرنا الرسول عن طريق التراكب بين الشفرتين المتكافئتين وفقاً لخاصية تزاوج القواعد النيتروجينية. وبما أن ترميز الشفرة العكسية للرنا الناقل متعاكس مع ترميز شفرة الرنا الرسول فإن ذَلكَ يعني أنّه متفق تماماً مع ترميز شفرة الدنا عدا أن قاعدة الثايمين T تستبدل باليوراسيل U لأن حمض الرنا بأنواعه الثلاثة تأخذ فيه قاعدة اليوراسيل مكان الثايمين. ويمكننا تمثيل خطوات النسخ والترجمة كما يلي:

DNA	**=ATG/CCC/TGA/TCA/TAC/CAC/AAC/TCG.**
mRNA	**=UAC/GGG/ACU/AGU/AUG/GUG/UUG/AGC.**
tRNA	**=AUG/CCC/UGA/UCA/UAC/CAC/AAC/UCG.**
Amino acids	**Tyros/ glycine/ threonine/ serine/ methionine/ valine/ = leucine/ serine.**

يرتبط الرنا الرسول بالريبوزوم في انتظار وحدات الرنا الناقل التي تتقاطر على الريبوزوم واحدة بعد الأخرى كل منها تحمل على أحد طرفيها الحمض الأميني الذي يخصها وعلى نهايتها الأخرى توجد الشفرة المعاكسة التي تتراكب تحديداً مع أحد الشفرات التي يحملها شريط الرنا الرسول. وعن طريق الشفرة المعاكسة يلتحم الرنا الناقل مع شفرة الرنا الرسول لبرهة وجيزة تكفيه لأخذ التعليمات الضرورية حسب التوجيهات الصادرة عن الدنا والتي تحدد كيفية تثبيت الحمض الأميني الذي يحمله في المكان المحدد لهُ على السلسلة الببتدية وكيفية ارتباطه مع الحمض الأميني الذي أفرغه الناقل السابق وذلك الذي يحمله الناقل اللاحق. وتتكرر نفس الخطوات بالنسبة للحمض الأميني الثاني والثالث والرابع، الخ، تبعا لترتيب الأحماض الأمينية في السلسلة الببتدية. ويتسع الريبوزوم لناقلين هما الناقل الذي دخله توا ليحتل موقع الربط A من (aminoacyl) والناقل الذي على وشك الخروج منه ويحتل الموقعPمن ((peptide. وبعد الانتهاء من قراءة الناقل للشفرة يتحرك الريبوزوم جانبيا على طول الرنا الرسول بمعدل شفرة واحدة ليستقبل ناقلاً جديداً. وبذلك ينفصل الرنا الناقل الذي أنهى القراءة بعد أن ترك حمضه الأميني مربوطاً مع الحمض السابق ويتحرر من الريبوزوم ويتجه إلى السيتوبلازم بانتظار فرصته التالية للنقل من جديد.

وهكذا من خلال الترجمة و بتحفيز من بروتين يعرف بعامل البدء تبدأ عملية بناء البروتين عن طريق تربيط الأحماض الأمينية بروابط ببتيدية peptide bonds تعمل على ربط المجموعة الأمينية (NH_2-) في الحمض السابق مع مجموعة الكربوكسيل(-COOH) carboxyl في الحمض اللاحق.

ويتم ربط حمض أميني مع حمض أميني آخر ارتباطًا تساهميًا بواسطة التميّؤ، أي نزع الماء dehydration synthesis من المجموعة الأمينية والكربوكسيل لكلا الحمضين وبمساعدة عامل مساعد يعرف بعامل الاستطالة الذي يرجع لهُ الفضل في ربط مكونات السلسلة الحمضية النامية واستطالتها. وتستمر العملية حتّى تتشكل سلسلة طويلة متصلة الحلقات من الأحماض الأمينية التي تتعنقد مع بعضها البعض الواحد تلو الآخر لتشكل ما يُسمّى عديد الببتيدات polypeptides الذي يتخلق منه البروتين.

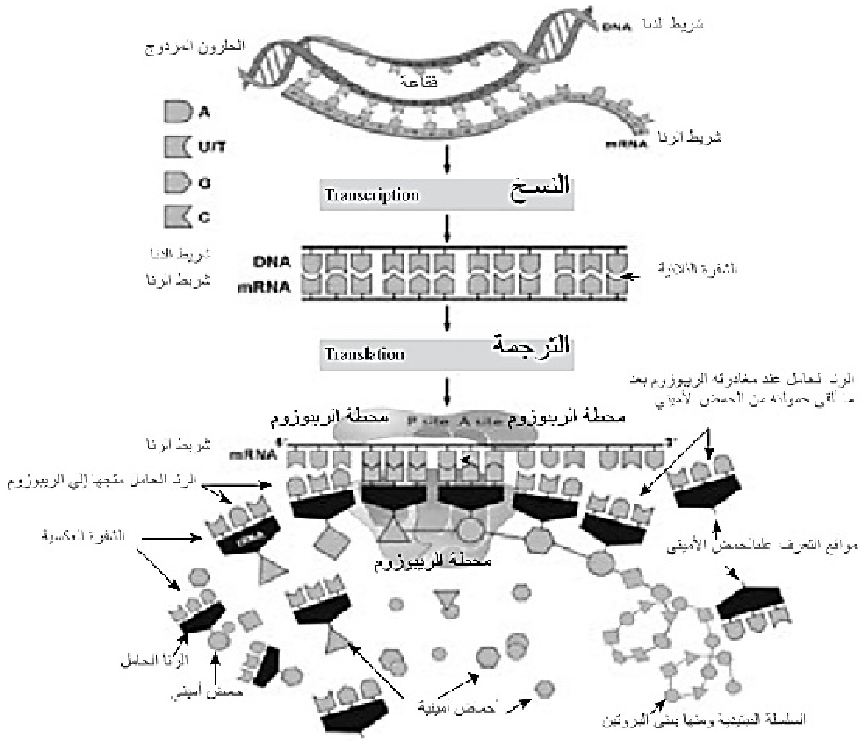
بهذه الطريقة يتحرك الريبوزوم خطوة خطوة قارئا المعلومات المشفرة على امتداد الرنا الذي هو بمثابة رسول ينفذ توجيهات الدنا فيما يخص ترتيب الأحماض الأمينية وتوصيلها واحداً تلو الآخر لتكوين سلاسل من عديدات الببتيدات. وتستمر عملية ربط الأحماض الأمينية حسب الشفرات الوراثية المختومة على طول جزيء الرنا الرسول حتّى يصل الريبوزوم إلى شفرة من شفرات التوقف التي هي بمثابة نهاية سلسلة بناء البروتين. عندها يقوم عامل التخليص بتخليص وتحرير البروتين الذي تم

بناؤه من الريبوزوم لتبدأ عملية بناء بروتين أخر بنفس الخطوات. وهكذا تمر عملية بناء البروتين بثلاث مراحل هي مرحلة البدء ومرحلة الاستطالة ومرحلة الانتهاء. وفي البروتينات التي تتكون من أكثر من سلسلة ببتدية تصنع السلاسل كلاً منها على حدّة ثمّ تتراتب لصنع البروتين الذي يبدأ بعد اكتماله أداء وظيفته المحددة. وبعد التخليق الأولي للبروتين تجرى بعض التعديلات عليه في منطقة تسمى جسم غولغي Golgi body حيث يخزن لحين الحاجة لهُ أو ينقل إلى الليسوسوم lysosome ليساعد في عمليات الهضم الحيوي داخل الخلية أو يستخدم لبناء أحد المكونات التركيبية للخلية، بينما تحرر بروتينات أخرى من الخلية، مثل الهرمونات وأنزيمات الهضم، لتباشر مهامها. أمّا الرنا الرسول فيتفتت وتعود نُكليوتيداته إلى نواة الخلية كمادة خام جاهزة للاستخدام مرة أخرى بينما يبقى الرنا الناقل مع الريبوزوم في السيتوبلازم بانتظار مهام أخرى[162] .
وتعزي خصائص البروتينات التركيبية والوظيفية إلى طبيعة الاختلاف الواضح بينها في عدد ونوعية الأحماض الأمينية التي تدخل في تركيبها الكيميائي وترتيب تتابعها في السلسلة الببتيدية اعتماداً على طبيعة الشفرات المختومة أصلا من الدنا إلى الرنا الرسول ومن الرنا الرسول إلى الرنا الناقل. أي أن الاختلاف في عدد ونوعية الأحماض الأمينية الداخلة في تركيب البروتينات تحكمه في الأصل طبيعة تسلسل القواعد النيتروجينية على جزيء الدنا والتي قلنا أنها هي الشفرة الجينية. الشفرة الجينية ما هي إلا التوافق بين الشفرات التي يحملها الرنا الرسول وبين الأحماض الأمينية التي تترجم عنها. لذلك فإن اختلاف التركيبة الكيميائية للأنزيمات مرده أساسًا إلى اختلاف التركيبة الكيميائية للجينات المسؤولة عن تخليقها. وجميع الوظائف الحيوية التي تتم داخل الخلية والتي تحدد مظاهر الحياة كتخليق المركبات وتوفير الطاقة يتوقف حدوثها على توافر أنواع مختلفة من الأنزيمات، التي تعد من أهم البروتينات والبروتينات تشكل الكتل البنائية الأساسية المسؤولة عن تخليق الخلايا والأنسجة وتقع عليها مهمة بناء وحفظ وتجديد وإصلاح الخلايا، بما في ذَلكَ الشعر والأظافر والعظام والغضاريف والأعضاء والعضلات وكامل الجسم. بمعنى أن ظهور أي صفة أو عدم ظهورها يرجع إلى وجود أو عدم وجود الأنزيم المخصص لتحفيز المواد التي تتحكم في ظهورها. وتكوين هذه المواد يأتي كنتيجة لسلسلة من التفاعلات الكيموحيوية التي تحدث في خطوات متتابعة ومترتبة أحدها على الأخرى بتحفيز من الأنزيمات المتخصصة. وهكذا فإن الشفرة الجينية هي التي تحدد في نهاية المطاف البناء الذي ينبغي أن يكون عليه البروتين المتخصص الذي يخلقه هذا الجين أو ذاك والذي تقع عليه مهمة تكوين مواد معينة ينجم عنها ظهور صفة معينة. وبهذه الطريقة تمارس الجينات من خلال البروتينات تأثيراتها على الشكل المظهري. وهذا هو معنى كون الجينات سجل للصفات الوراثية[163] .
وأثناء عمليات التكرار والنسخ والترجمة قد تحدث أخطاء تؤدي إلى بعض التغيرات الكيميائية في المادة الوراثية، وهذه الأخطاء تسمى طفرات جينية mutations. الطفرة تعني تغير مفاجئ في تركيبة أحد الجينات شريطة ألاّ يكون ناتجًا عن الاتحادات والتوافيق الجديدة التي تحدث أثناء الانقسام الاختزالي. وقدْ تحدث الطفرات تلقائيًا spontaneous بدون سبب معلوم وقدْ تكون مستحدثة induced نتيجة التعرض لعوامل مطفرة موجودة في البيئة كأشعة x أو الأشعة فوق البنفسجية وغير ذَلكَ من المواد الكيماوية التي تتفاعل مع جزيء حمض الدنا مما يؤدي إلى حدوث تغير كيميائي يطال أحد الجينات أو كروماسوما بكامله، وهذا يقود بالتالي إلى تغير في بعض سمات الكائن المصاب. فمن الأمثلة على ما يحدث نتيجة التعرض لعوامل مطفرة ما يحدث للفئران والصراصير والذباب التي لمّ تعد حساسة للمبيدات التي تستخدم للقضاء عليها. وتتزايد باستمرار الفيروسات

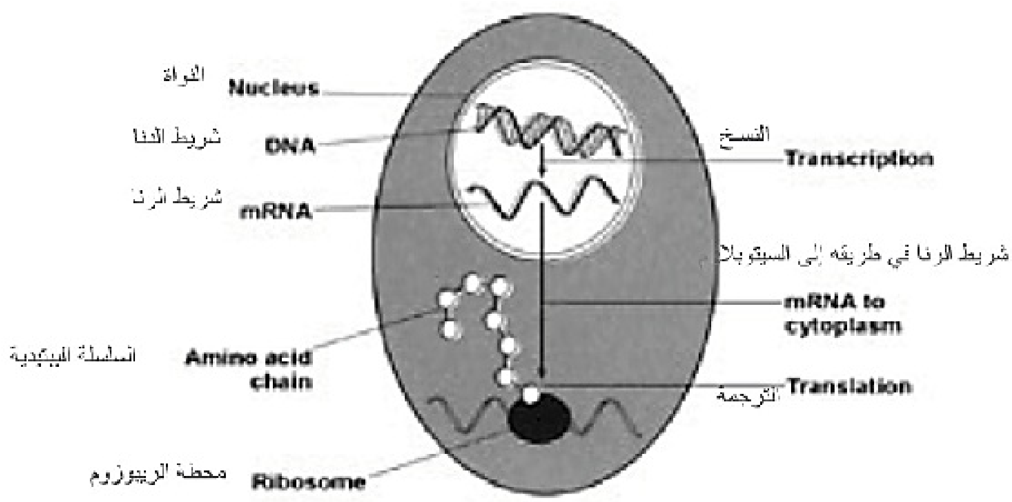
والميكروبات المقاومة للبنسلين و غيره من المضادات الحيوية. هذه المبيدات والمضادات الحيوية تمثّل بيئة جديدة لهذه الكائنات التي استجابت لها بظهور طفرات جينية أكسبتها المناعة ضدها. وكانت الكائنات الطافرة ذات أفضلية انتخابية في البيئات المحتوية على هذه المبيدات والمضادات التي قضت على العينات الحساسة لها بينما تضاعفت العينات المقاومة بفضل الانتخاب الطبيعي[164] .

وقدْ تحدث الطفرة في أي خلية أو في أي مرحلة من مراحل دورة الخلية. والتأثير الفوري للطفرة وقابليتها لإحداث تغير مظهري يتحددان بالسيادة وبطراز الخلية التي تحدث فيها الطفرة ووقت حدوثها بالنسبة لدورة حياة الكائن. فإذا ما حدثت الطفرة في خلية جسمية، مثل التسرطن، فإن ما تحدثه من تغير سيكون ممثلًا فقط في الخلايا الجسمية المنقسمة عن تلك الخلية الطافرة. أمّا إذًا كانت الطفرة في خلايا جرثومية (جنسية) سائدة فإن تأثيرها قد يعبر من الكائن إلى نسله. أمّا إنّ كانت متنحية فإن تأثيرها يختفي في التركيب الثنائي. والطفرة التي تحدث في الجاميطة لن يتأثر بها إلا الكائن المتخلق منها. أمّا إنّ حدثت في الخلايا الأولية gonial cells فمن المتوقع أن عدة جاميطات قد تحمل الجين الطافر مما يزيد من احتمالية استمرارها في الأجيال اللاحقة.

ومع أن لبعض الطفرات آثار واضحة فإن الكثير منها آثاره طفيفة لدرجة يصعب معها أحياناً ملاحظتها. الطفرات أنواع منها الموضعية المحدودة التي تقتصر على واحد من الجينات أو على موقع محدد من الكروماسوم، وهذا يُسمّى point mutation. هذه تأتي نتيجة استبدلال زوج من النكليوتيدات بأخر أو تبادل المواقع ما بينهما أو تغير في وضع أحد النكليوتيدات أو حذف أو إضافة أو انقلاب inversion أو انتقال translocation. هذه في العادة تأتي نتيجة تغير ترتيب القواعد النيتروجينية أو انكسارات أو التواءات في أطراف الكروماسومات. هذا يقود إلى تغير في بناء الجينات وبالتالي إلى تغير في ترميز الشفرة المسؤولة عن بناء وترتيب الأحماض الأمينية التي تصنع منها البروتينات، مما يقود إلى ظهور سمة جديدة أو تحوير مظهر السمة الأصلية، مثلما يتغير مثلاً معنى كلمة CAT إلى ACT جراء التغير في تسلسل الحروف وتبادل المواقع بين الحرفين الأولين. هذا النوع من الطفرات لا يشكل خطراً كبيراً إذًا لمّ يُنتج عنه تأثير ملحوظ على عملية تشفير البروتين. الأخطر من الاستبدال الحذف والإضافة، خصوصًا إذًا كانَ العدد المحذوف أو المضاف ليس من مضاعفات الرقم 3، لأن ذَلكَ يؤدي إلى تحريك حروف الشفرة وإزاحتها عن أماكنها وبالتالي تغيير معاني كلماتها، كأن يسقط الحرف G في الكلمة الأولى من السلسلة AUG UUU UGU GGG CCC مما يؤدي إلى إعادة ترتيب حروف كل الكلمات اللاحقة من السلسلة لتصبح –AUU UUU GUG GGC CC، وهذا ما يُسمّى تحريك الإطار frame shift. وخطورته أنّه قد يؤدي إلى تصنيع بروتينات غير فعالة أو مختلفة عن البروتينات المطلوبة. ومن الأعراض المعروفة عن مثل هذه الأنواع من الطفرات المرض المسمى أنيميا الخلية المنجلية sickle cell anaemia الذي يتسبب به طفرة أحد الشفرات المسؤولة عن تصنيع الحمض الأميني الغلوتاميك glutamic في سلسلة الأحماض الأمينية المسؤولة عن تصنيع جزيء خضاب الدم haemoglobin واستبدالها بشفرة أخرى تصنع حمض الفالين valline مما يؤدي إلى تغيير في شكل خلايا الدم الحمراء وتقصير عمرها مقارنة بالخلية العادية غير المصابة مما يؤدي إلى الإصابة بفقر الدم anaemia.



<u>مخطط مفصل لعمليات النسخ والترجمة وبناء البروتين.</u>



<u>مخطط مختزل لنفس العمليات المذكورة.</u>

ولا يقل خطراً عن ذَلكَ ما يُسمّى بالطفرات الكروماسومية التي سببها زيادة أو نقص في عدد الكروماسومات، كأن لا ينقسم الكروماسومان التوأمان أثناء الانقسام الاختزالي الأول أو لا ينفصل الكروماتيدان أثناء الانقسام الاختزالي الثاني مما يعني أن أحد الجاميطات تتلقى روماتيدا من النوع نفسه والجاميطة الأخرى لا تتلقي نسختها من ذَلكَ الكروماتيد. هذا يؤدي إما إلى الإجهاض أو إلى الموت المبكر أو الإصابة بأعراض وأمراض عقلية وجسدية خطيرة، مثل مرض البلاهة المنغولية أو ما يُسمّى متلازمة داون down syndrome التي يسببها حصول المصاب على نسخة إضافية من الكروماسوم 21 ليصبح لديه ثلاثة منها بدلاً من كروماسومين اثنين[165].

لا شك أن الطفور مضر وقدْ يكون قاتلاً لأن الفصيلة تكون قد أسست حالة من التوازن مع بيئتها الطبيعية وأي انحراف يخل بهذا التوازن لن يكون في صالحها. لكنّ الطفور مع ذَلكَ يبقى من أهم مصادر التباين الوراثي المطلوب للتطور والتأقلم مع التغيرات البيئية. وعن طريق الطفرات المستحدثة استطاع المزارعون ومربوا الماشية تحسين إنتاجهم وزيادة محصولهم واستحداث سلالات هجينة مرغوبة. والطفرات هي المصدر الأساسي لجميع الاختلافات الوراثية التي توفر المادة الخام اللازمة لحدوث التطور. فالاتحادات والتوافيق الجديدة الناتجة عن خلط الجينات والكروماسومات أثناء الانقسام الاختزالي ما هي إلا إعادة ترتيب للتباين الوراثي وإعادة خلط لما هو موجود أصلا وتحذر من السلف إلى الخلف، لكنّ الطفور يُنتج عنه جينات وتراكيب وراثية جديدة لمّ تكن موجودة في الأصل. ويعمل الانتخاب الطبيعي على حفظ هذه التراكيب التي تنتج عن تلك الاتحادات والتوافيق والطفرات الجديدة وينشأ عنها كائنات تمتاز بفرصة أكبر للبقاء واستمرار ما تحمله من تراكيب وراثية أكثر تكيفا وتواءما مع الظروف البيئية المستجدة. فكثير من الطفرات التي تكون ضارة في بيئة معينة قد ينعدم أثرها الضار أو تنقلب لصالح من يحملها إذًا انتقل إلى بيئة أخرى. ومن الضروري وجود قدر من الطفور يؤدي إلى التنوع الوراثي ويسمح للكائنات بالتكيف مع الظروف المتغيرة ويمكنها من البقاء والتناسل بطريقة أفضل. ومثل هذه التراكيب النافعة إذًا كانت جرثومية تشكل أساسا لتطور المجموعة التي تمررها إلى نسلها مما يمنحها أيضاً ميزة أفضل للبقاء والتناسل. وبعد عدة أجيال سيكون لمعظم أعضاء الفصيلة هذه الميزة الأفضل. إلا أن زيادة سرعة ومعدل الطفور عن المستوى المعقول قد يؤدي إلى نتائج ضارة تقود إلى عدم الانتظام وعدم الدقة في نقل المعلومات الوراثية.

التكيف الإيكولوجي والديموغرافي

الإيكولوجيا الطبيعية

التطور هو محصلة التفاعلات بين البيئة والرصيد الجيني للمجموعة السكانية أثناء تكيفها مع بيئتها الطبيعية والحيوية. عن طريق المورثات تنتقل خصائص النوع عبر الأجيال ويورثها السلف للخلف. ويقصد بخصائص النوع الشكل الظاهري والبنية الهيكلية وما يختص به الكائن من الطباع والغرائز الفطرية التي تعينه في الحصول على مقومات الحياة من حيزه البيئي وفي تحديد طبيعة العلاقات التي تربطه بالكائنات الأخرى في محيطه والتي تتراوح من التعاون إلى التنافس إلى الافتراس إلى الدفاع إلى التطفل. من خلال آليات التكيف والانتخاب الطبيعي تمارس البيئة تأثيراتها وتعمل على تحديد وجهة التطور ومعدل سرعته. وقدْ فصلنا القول في الفصل السابق عن الوراثة وآلياتها وطرق انتقال السمات الوراثية من جيل إلى جيل. وسوف نتناول في هذا الفصل بعض المفاهيم الأساسية المتعلقة بالبيئة ومكوناتها وطرق تكيف الكائنات المختلفة مع مختلف الأنساق البيئية وتأثيرات البيئة ومتطلبات التكيف معها على الطرز المظهرية للكائنات الحية مما يؤدي إلى تطور الأجناس عبر العصور الجيولوجية المتعاقبة وفق معطيات الانتخاب الطبيعي.

النسق البيئي

يقصد بالبيئة مجمل الظروف والعوامل الفيزيائية والكيميائية والبيولوجية التي تؤثر في معيشة الكائنات الحية. ويتضمن النسق البيئي أو الإيكولوجي ecosystem مجموعة الكائنات الحية التي تعيش في موطن معين، وتنتمي لأنواع مختلفة مثل البكتيريا والفطريات والنباتات والحيوانات وتقوم بينها وبين بعضها البعض من جهة وبينها وبين مكونات المحيط الطبيعي الذي تعيش فيه من جهة أخرى علاقات ديناميكية مشتركة وتفاعلات بيولوجية تشمل التعايش والتكافل والتطفل والافتراس والتنافس. وتعمل هذه العلاقات والتفاعلات على توزيع الأحياء في النظام البيئي وحفظ الاتزان الطبيعي.

تتمركز الدراسات الإيكولوجية حول الأنساق البيئية. ويحتل النسق البيئي بقعة محدودة المساحة أو وسط حياتي متكامل يتميز عن غيره إلى حد ما في مظاهر الحياة النباتية والحيوانية، وفي العوامل الطبيعية والمناخية والتضاريس، وغير ذَلكَ من المكونات التي تتفاعل بانتظام مطرد وتعمل بشكل متناسق متعاضد كوحدة طبيعية واحدة بحيث أن أي تغير يطرأ على أحد أجزاء النسق سيترتب عليه تغير في الأجزاء الأخرى.

والنسق البيئي مهما كبر أو صغر ليس نظاما مغلقا على نفسه بل مفتوحة على الأنظمة الأخرى يتأثر بها وتتأثر به بشكل مستمر.[166] ورسم حدود النسق البيئي إجراء اعتباطي تمليه أهداف الدراسة والإمكانات المتاحة، إذ يُمكن تكبيره ليشمل أحد القارات أو المحيطات بل كوكبنا الأرضي بكامله كما يُمكن تقليصه ليقتصر على بحيرة أو مستنقع أو مدينة أو حي من أحياء المدينة. وأشمل نسق بيئي هو المجال الحيوي للأرض biosphere أو ecosphere الذي تنضوي تحته مجمل الأنظمة البيئية وكل ما يوجد على الأرض من مظاهر الحياة، من قيعان المحيطات إلى قمم الجبال، ويشمل الجزء السفلي من الطبقة الجوية الأولى ومنطقة الجذور والأحياء الموجودة في التربة وعلى أعماق مختلفة في البيئة المائية. هذا المجال الحيوي يشكل طبقة رقيقة عمقها اثنا عشر قدما ست منها فوق قشرة الأرض حيث فروع الأشجار الشامخة والحيوانات المتسلقة والطيور، وست منها تحت القشرة حيث الديدان والبكتيريا؛ أمّا معظم الحيوانات والنباتات فإنها تدب على سطح القشرة الأرضية أو تسبح في مياه المحيطات.[167] تنحصر في هذا الغلاف الحيوي كل أشكال الحياة المختلفة والظواهر المرتبطة بها وفيه تحدث التغيرات الفيزيائية والكيميائية التي تؤثر على المواد الحية وغير الحية.

وتنقسم الأرض إلى نسقين رئيسيين هما البيئة البرية والبيئة المائية، وربما أضاف البعض إلى هاتين البيئة البرمائية. وكل من هذه البيئات تتفرع بدورها إلى أقاليم حياتية شاسعة تسمى biomes كأن نقسم البيئة البرية إلى صحاري وسهول وغابات وهذه يُمكن تجزئتها إلى بيئات فرعية ثمّ نقسم تلك إلى بيئات أصغر وقس على ذلك.

ويفضل علماء البيئة الاقتصار في دراساتهم على مساحات بيئية محددة ومناطق ضيقة لأنه يصعب دراسة النسق البيئي الشاسع بما يقطنه من أنواع لا تحصى من النباتات والحيوانات وما يقوم بينها من علاقات معقدة متشابكة يستحيل رصدها والسيطرة عليها. والبيئيون لا يدرسون الكائن العضوي organism أو الفرد individual من أفراد النوع الإحيائي بل يركزون على المجتمع السكاني وعلى الجماعات المحلية التي تستوطن بقعة معينة. هذان المصطلحان، السكان population والجماعة المحلية community، استعارهما علماء البيئة من العلوم الاجتماعية مع توسيع مفهوم كل منهما

ليشمل مجموع أفراد أي نوع نباتي أو حيواني. ويقصد بالنوع هنا أي جماعة نباتية أو حيوانية متجانسة متزاوجة. والمجتمع البيئي عبارة عن مجموعة الكائنات التي تقطن نفس الرقعة الجغرافية وتجمع بينها طريقتها المتميزة في العيش والحصول على الغذاء وتتعرض لنفس المخاطر ولها نفس القدرة على تحمل تقلبات البيئة، وهكذا.

والبيئة أيا كانَ نوعها أو حجمها تتكون من مجالين رئيسيين أحدهما إحيائي biotic ويشمل الكائنات الحية بجميع أنواعها وأصنافها والآخر لاإحيائي abiotic أو ما يُسمّى بالمجال الفيزيوكيميائي physico - chemical. والمجالان الإحيائي واللاإحيائي في تفاعلهما الديناميكي مع بعضهما البعض يشملان ما أسميناه بالوسط الحيوي. والمكونات غير الحية لها تأثيرات رئيسة ومباشرة على الحياة وتشمل:

- عناصر المناخ كالحرارة والرطوبة والرياح وأشعة الشمس.
- عناصر المياه والتربة بما لها من خصائص كيميوفيزيائية.
- العناصر الكيماوية كالأكسجين وثاني أكسيد الكربون.
- العناصر الفيزيائية كالجاذبية والضوء والإشعاع.
- العناصر الغذائية الرئيسة كالنيتروجين والفوسفور والبوتاسيوم.

وينقسم المجال اللاإحيائي إلى أربعة أغلفة هي:

الغلاف الجوي atmosphere،

الغلاف المائي hydrosphere ،

والغلاف الصخري ledosphere،

وغلاف التربة pedosphere.

وكل من هذه الأقسام لهُ خصائصه المميزة التي تحدد دوره في البيئة وطبيعة تفاعله مع الأجزاء الأخرى. وقدْ تختلف هذه الخصائص من مكان إلى مكان ومن وقت إلى آخر مما يُنتج عنه التباين الملحوظ بين الأنساق البيئية المختلفة. لكنّ هذه الأقسام في تفاعلها مع بعضها البعض ومع المجال الإحيائي في البيئة، كما سنبينه الآن، توضح لنا سبل التغذية الاسترجاعية feedback وعلاقات التأثير المتبادل بين أجزاء النسق البيئي.

تتألف مكونات الغلاف الجوي من الغازات التي تكونت في الأزمنة الجيولوجية السحيقة نتيجة لتبرد الصخور النارية أثناء تشكل القشرة الأرضية. ومنذ بدأتْ الحياة على سطح الأرض ظلّ التفاعل والتأثير المتبادل قائما بين تطور الحياة وتطور الغلاف الجوي. فقد كانت الغازات الموجودة في البداية لا تسمح بوجود الحياة وهي الأمونيا والميثان وغاز ثاني أكسيد الكربون. ثمّ ظهر الأكسجين بعد انتقال الحياة النباتية من الماء إلى اليابسة. والآن بفعل نشاطات الإنسان أصبحت الغازات الأخرى مثل ثاني أكسيد الكربون تتراكم بكميات تزيد عن الحد الملائم وتهدد الحياة.

يتكون الغلاف الجوي من أربع طبقات الأولى منها والملامسة لسطح الأرض تسمى تروبوسفير troposphere تليها طبقة الستراتوسفير stratosphere ثمّ الميزوسفير mesosphere ثمّ الثيرموسفير thermosphere. وأهم هذه الطبقات بالنسبة لنا هي طبقة التروبوسفير لأن لها تأثير مباشر على الحياة، وهي الطبقة التي تتكون فيها الغيوم وتحدث فيها تغيرات الطقس ويوجد فيها الهواء الذي نتنفسه. ويتراوح ارتفاع طبقة التروبوسفير من حوالي 17 كم عندَ خط الاستواء إلى حوالي 8 كم عندَ القطب المتجمد. وهذه الطبقة الهوائية عبارة عن مزيج من الغازات الضرورية للحياة والتي توجد بنسب ثابتة مثل النيتروجين والأكسجين والأرغون وثاني أكسيد الكربون. كما تحتوي على

نسب غير ثابتة من البخار والغبار والمواد العالقة في الهواء. وطبقة الستراتوسفير أيضاً لها أهمية خاصة في كونها تحتوي على غاز الأوزون الذي يشكل حزام يمتص الأشعة فوق البنفسجية التي لو وصلت إلى الأرض لقضت على الحياة فيها.
ويعمل الغلاف الجوي على حماية الأرض من الأجسام الفضائية مثل الشهب التي تحترق في الغلاف الجوي قبل وصولها إلى الأرض، كما يعمل على تنظيم درجات الحرارة ولولاه لتراوحت درجة الحرارة عندَ خط الاستواء بين +80 درجة نهارا إلى -140 درجة ليلاً، كما أنّه يستحيل انتقال الصوت لولا الهواء. وتبقى غازات الغلاف الجوي في حركة مستمرة بفعل حرارة الشمس التي لولاها لسقط الغلاف الجوي على سطح الأرض بفعل الجاذبية.[168]
أمّا الماء فله من الخواص الطبيعية والكيميائية ما يجعله من أهم المركبات الموجودة في الطبيعة. فهو من العوامل الأساسية في تفتيت الصخور على هيئة حبيبات في غاية الدقة تتكون منها التربة. وهو من أهم عوامل التعرية والترسب المسؤولة عن تشكيل التضاريس والمعالم الجغرافية، وما يتبع ذَلكَ من تأثير على المناخ واتجاه الرياح ونزول الأمطار وجريان الأنهار. ودورة المياه من سائل إلى بخار ثمّ إلى سائل لها أثرها في تحديد طبيعة المناخ والرطوبة. ومن خلال مسام التربة والصخور يتسرب الماء ليختزن في الشقوق والتجويفات التي توجد في باطن الأرض.
يتراوح سمك الغلاف الصخري بين 80 إلى 100 كم وينقسم إلى القشرة الأرضية earth crust والجبة العليا upper mantle التي تحيط بالنواة الخارجية outer core والتي بدورها تحيط بالنواة الداخلية الملتهبة inner core في باطن الأرض. وتتكون القشرة الأرضية من الصخور النارية والبازلتية والرسوبية. والغلاف الصخري هو المصدر الأساسي للتربة وبالتالي لجميع الأملاح والمعادن الضرورية لإمداد النباتات بالعناصر المغذية. والصخور الجيرية غنية بالأملاح والمعادن الضرورية لنمو النباتات، على خلاف الصخور الغرانيتية التي تفتقر لهذه المواد. وطبيعة الأملاح والمعادن المتوفرة في الصخور في أي منطقة ستحدد أنواع النباتات التي يُمكن أن تعيش فيها، ومن ناحية أخرى فإن النباتات والمواد العضوية الموجودة في أي منطقة تعتبر من العوامل المسؤولة عن تفتيت الصخور واستخراج ما فيها من الأملاح والمعادن، وهذه حلقة أخرى من حلقات التفاعل بين المجالين الإحيائي واللاإحيائي.
أمّا التربة فإنها من أهم مصادر الثروة الطبيعية المتجددة ومنها يحصل الإنسان والحيوان على معظم ما يحتاجه من الغذاء وفيه تمارس جميع الكائنات الحية مختلف نشاطاتها الحيوية. ويقصد بالتربة تلك الطبقة الرقيقة الهشة التي تغطي صخور القشرة الأرضية بسمك قد لا يتعدى بضعة سنتيمترات. وتتكون التربة بفعل التعرية الجوية والانجراف والترسيب، وهي محصلة التفاعل بين المناخ والصخور والمياه والمواد العضوية التي يتكون منها الدبال humus، وهو مادة داكنة تتشكل من تحلل النباتات والحيوانات ويمنح التربة طبيعتها الحبيبية الأسفنجية المنفذة والقادرة على امتصاص الماء والغازات والاحتفاظ بهما. وتتألف التربة من الصخور المتفتتة والرسوبيات والتي هي عبارة عن مزيج من الأملاح والمعادن والفتات العضوي والكائنات الدقيقة لذلك فإنها المخزن الذي تستمد منه النباتات ما تحتاج إليه من الماء وعناصر التغذية وفيها تثبت الأشجار جذورها التي تسندها وتمنعها من السقوط. وما تحتويه التربة من ديدان وكائنات دقيقة يعمل على تحليل المواد العضوية وإعادتها إلى دورتها البيوجيوكيميائية. وتحصل التربة على ما تحتويه من مواد معدنية من صخور القشرة الأرضية بعد ما تتفتت إلى عناصرها الأولى بفعل عوامل التجوية. وإضافة إلى المواد الصلبة تحتوي التربة على الماء والهواء اللذين يشغلان المسامات الموجودة في التربة. وهناك علاقة عكسية بين

ما تحتويه التربة من ماء وما تحتويه من هواء، فعندما يتسرب الماء إلى التربة يدفع بالهواء إلى الخارج، وعندما يخرج الماء يتسرب الهواء إلى الداخل لملء الفراغ الذي يتركه الماء. وغالبا ما تقسم التربة إلى طبقات منها الطبقة السطحية top soil التي تخترقها جذور النباتات وتحتوي على المواد العضوية ثمّ الطبقة السفلى sub soil التي تترسب إليها وتتجمع المواد المنغسلة من الطبقة السطحية. وهناك طبقة تحت هاتين الطبقتين تتكون من صخور في طور التفتيت تشكل مرحلة انتقالية بين الطبقة الصخرية وطبقة التربة.[169]

ولكل تربة خواصها التي تؤثر على النباتات فيها مثل الخواص الفيزيائية التي تشمل درجة الحرارة والرطوبة والتهوية والخواص الكيميائية التي تشمل درجة الحموضة والملوحة والخواص البيولوجية التي تشمل الكائنات الدقيقة والبكتريا. ولا أحد ينكر تأثير عوامل المناخ والرطوبة ونسبة سقوط الأمطار على النبات، لكنّ هذه أشياء لا يملك الإنسان أن يتدخل فيها أو يعدل من طبيعتها، على خلاف التربة التي يمكنه أن يكفها ويحور فيها وفق مشيئته. وتشكل التربة عملية بطيئة تستغرق آلاف السنين لذلك فإن أي تدخل خارجي جائر من قبل الإنسان في هذه العملية سيؤدي حتماً إلى إنهاك التربة. وافتقار التربة إلى الدبال والمواد العضوية والأملاح والمعادن يحولها إلى مادة صلبة غير منفذة للماء والغازات ولا تستطيع جذور النباتات اختراقها. ويعمد المزارعون إلى ترك التربة المنهكة لعدة سنوات بدون زراعتها لتسترد عافيتها. وتختلف تربة المناطق الاستوائية التي لا تعرف فصل الشتاء عن تربة المناطق الباردة في أن الكائنات الدقيقة تستمر طوال العام في نشاطها وتفتيتها للمواد العضوية مما يؤدي إلى القضاء على المواد العضوية والدبال وإنهاك التربة، على خلاف المناطق الباردة التي يقل فيها نشاط الكائنات الدقيقة في فصل الشتاء.

سريان الطاقة

استمرارية النسق البيئي واتزانه يقوم على عمليتين متزامنتين هما سريان الطاقة energy flow ودوران المادة cycling of matter أو دورة المغذيات cycling of nutrients. فالحياة في جميع مظاهرها وتجلياتها، بما في ذَلكَ حياة الإنسان، تقوم على الطاقة المتوفرة في الطبيعة. ولكن ما هي الطاقة وما هو مصدرها؟

الشمس هي المصدر الأول للطاقة في هذا الوجود والمحرك الرئيس لمختلف الأنظمة البيئية التي تعتمد عليها في إنتاج الطاقة الكيميائية والحركية اللازمة لبقائها ومنها تستمد الأرض الحرارة والضوء اللازمين للحياة. فلولا حرارة الشمس لما تبخر الماء من البحار والمحيطات ولما هبت الرياح التي تحمل البخار لينزل، بعد أن يتكثف على شكل سحب، مطرا وثلجا فتجري الأنهار وتسقط الشلالات التي تحرك الدواليب. كما تتسبب الرياح في انتشار البوغ وحبوب اللقاح ولها أثرها في عمليات النتح والتبخر، علاوة على أنها تدير الطواحين وتدفع أشرعة السفن. وهذه بعض من مظاهر الطاقة التي تمنحها الشمس لكوكبنا الأرضي. وتختزن الطاقة الشمسية في المستحاثات النباتية ومختلف المواد العضوية التي تطمر في باطن الأرض لتتحول بعد ملايين السنين إلى طاقة مخزونة على شكل فحم حجري وبترول وغاز طبيعي.[170]

أمّا بالنسبة للحياة فإن النباتات تكاد تكون الوحيدة من بين سائر أنواع الحياة الأخرى التي لها القدرة على توظيف الطاقة الشمسية وتحويلها من طاقة ضوئية إلى طاقة كيميائية مختزنة عالية التركيز وذلك بواسطة ما يُسمّى بعملية التمثيل الضوئي photosynthesis. التمثيل الضوئي هو الجسر الذي تعبر من خلاله الطاقة الضوئية القادمة من الشمس وتتحول إلى الطاقة الكيميائية الضرورية للحياة على الأرض. تمتص صبغة اليخضور chlorophyll الموجودة في النبات الطاقة الضوئية من أشعة الشمس لتحولها إلى طاقة كيميائية وفق سلسلة من الخطوات تبدأ بفصل الهيدروجين الموجود في الماء عن الأكسجين الذي يتسرب إلى الجو نهارا بينما تتحد ذرات الهيدروجين مع ثاني أكسيد الكربون الذي يمتصه النبات من الجو نهارا لينتج عن اتحاد هذه المواد غير العضوية مركب عضوي بسيط من السكر glucose هو الكربوهيدرات. وبواسطة عمليات لاحقة يعمل البروتوبلازم النباتي على تحويل الكربوهيدرات إلى مادة نشوية، أو يعمل على توحيدها مع جزيئات molecules سكرية من نوع أخر لتتحول إلى سيلولوز cellulose، أو أن الكربوهيدرات تتحد مع بعض المواد المغذية التي يمتصها النبات من التربة مثل النيتروجين والكبريت والفسفور لينتج من ذَلكَ الاتحاد مركبات عضوية أكثر تعقيدا مثل البروتينات والدهون والهرمونات والفيتامينات والأحماض الأمينية والنووية وغيرها من المركبات العضوية الغنية بالطاقة التي تختزنها أنسجة النباتات والتي تمثّل المادة الغذائية الضرورية للحياة. ولا تمتص النباتات إلا قدرا يسيرة من الطاقة الشمسية لا يتعدى 1%، ويعكس سطح الأرض جزء من أشعة الشمس لتدفئة الجو.

أثناء عملية التمثيل الضوئي يحول النبات جزءًا من الطاقة التي يحصل عليها من الشمس إلى جزيئات molecules يستفيد منها في عمليات النمو والتكاثر، أي أن النباتات تغذي نفسها بنفسها ولذلك تسمى autotrophic. هذا بخلاف الحيوانات التي تستمد غذائها من النباتات أو من غيرها من الحيوانات والتي بحكم ذَلكَ تسمى heterotrophic. وتسمى النباتات كائنات منتجة producers لأنها هي المنتج الأولي والأساسي للطاقة المركزة المختزنة في المركبات العضوية مثل الكربوهيدرات والبروتين والدهون بينما تسمى الحيوانات كائنات مستهلكة consumers لأنها تعيش

على ما تنتجه النباتات من مواد عضوية.

تقتات الحيوانات العاشبة herbivores على النباتات فتحصل على ما تختزنه أنسجتها من الطاقة المتمثلة في المواد السكرية والنشوية والبروتينات والدهون، وكذلك على ما تختزنه من المغذيات المتمثلة في العناصر والمركبات غير العضوية والأملاح مثل النترات والحديد والكالسيوم والبوتاسيوم وغيرها. وتقوم الحيوانات العاشبة بدور هام في السلسلة الغذائية يتلخص في مقدرتها على هضم الأغذية ذات المستوى السيللوزي العالي ونقل ما تختزنه من طاقة إلى المستويات الأعلى في السلسلة. وتتأقلم هذه الحيوانات مع طبيعة غذائها بواسطة جملة من التحورات في تركيب أسنانها والأمعاء إضافة إلى وجود مجموعة من الأحياء الدقيقة المتعايشة ضمن جهازها الهضمي.[171]
والحيوانات المفترسة carnivores تحصل بدورها على حاجتها من الطاقة والمغذيات من الحيوانات العاشبة، والحيوانات المفترسة قد تصبح غذاء الحيوانات مفترسة أكبر منها وأشرس. وبعض الحيوانات مثل الإنسان تنوع مصادر غذائها وتتغذى على النبات والحيوان omnivores. هذه العلاقة الغذائية يُطلَق عليها السلسلة الغذائية food chain، أو بالأحرى الشبكة الغذائية food web نظراً لتعقد العلاقة وتشابك قنواتها لأن الكثير من الكائنات الحية المستهلكة لا تقتصر معيشتها في نوع واحد من الغذاء. هذا عدا أن هناك سلاسل غذائية طفيلية تتغذى فيها الكائنات الصغيرة على ما هو أكبر منها وسلاسل غذائية رمية detritus feeders تتغذى على موات الكائنات العضوية وتحللها.
وتتخذ السلسلة الغذائية مسارين أحدهما يُسمّى مسار الرعي grazing chain واتجاهه من النبات إلى الحيوان إلى المفترس، وهو الذي تحدثنا عنه أنف. أمّا المسار الأخر فيسمى مسار التحلل detiritus chain. وكلمة detritus تشير إلى الفضلات والنفايات والإفرازات وكل ما يؤول إلى الموت من النبات والحيوان. هذه المواد العضوية تتغذى عليها الديدان والبكتيريا والفطريات والطحالب وغيرها من الكائنات التي يُطلَق عليها اسم الكائنات المحللة decomposers أو المختزلة reducers. وتمثل الكائنات المحللة صلة الوصل بين مكونات النظام البيئي الحية وغير الحية وتلعب دوراً ضرورية في تفتيت المركبات العضوية وتحليلها وتحويلها إلى عناصرها الأساسية غير العضوية التي تتغذى عليها النباتات مثل الأملاح والمعادن والنيتروجين والكربون والفوسفات والنترات التي تذوب في الماء وتتسرب إلى التربة ليعاد استعمالها وتصبح مواد مغذية تستفيد منها النباتات. وتقوم مختلف الحشرات مثل الخنافس بمساعدة الكائنات الحية الدقيقة في عملية تحليل المواد العضوية الرقية وذلك بتقطيعها ليصغر حجمها وتصبح الكائنات الدقيقة قادرة على تحليلها.
ويستخدم النبات من 80% إلى 90% من الطاقة التي يستخلصها من الشمس في عمليات الأيض metabolism والتنفس respiration الضروريين لبناء الخلايا وغير ذَلَكَ من مستلزمات البقاء والنمو والتكاثر. وهذا الجزء من الطاقة المحررة يتسرب من النبات على شكل حرارة مبعثرة، أي طاقة غير مركزة وغير متاحة للاستعمال. ولا يستخدم النبات إلا من 10% إلى 20% من الطاقة التي يستخلصها من الشمس في تخليق مركبات عضوية من مواد غير عضوية. وهذه النسبة الضئيلة من الطاقة المختزنة هي التي تنتقل إلى الحيوانات التي تتغذى على النباتات، هذا مع العلم أن كما كبيراً من النباتات تضيع سدى بما تختزنه من طاقة دون أن تستفيد منه الحيوانات إما بسبب موت هذه النباتات أو غير ذَلَكَ من الأسباب. وعند تحويل الطاقة المخزنة في النبات إلى المستهلكات

فإن كفاءة استفادتها منها لا تتعدى 10% في كل خطوة لاحقة بينما يذهب 10% على شكل حرارة مما يعني أنّه لا يُمكن الاستفادة الكاملة من الغذاء في كل حلقة من حلقات السلسلة الغذائية. أي أنّه في كل حلقة من حلقات السلسلة ومع كل خطوة من خطواتها يتسرب جزء كبير من الطاقة على شكل حرارة تتبدّد في الفضاء الخارجي وتضيع بحيث تصبح غير متاحة للاستفادة منها. وكلما صعدنا على سلم الهرم الغذائي من النباتات إلى الحيوانات العاشبة إلى الحيوانات المفترسة كلما تضاءلت الطاقة المتاحة، ومعيار هذا النقص هو مثلاً قلة أعداد الحيوانات المفترسة بالنسبة لتلك التي تتغذى على النباتات وقلة إجمالي وزن هذه الأخيرة نسبة إلى النباتات التي تتغذى عليها. هذا الانخفاض المتدرج في عدد المستهلكات التي يتغذى كل منها على الآخر هو ما يعبر عنه بالحجم الحيوي biomass. وهكذا تتألف السلسلة من مستويات غذائية متدرجة trophic levels أو هرم غذائي heirarchy trophic يبدأ من النباتات التي تحتل قاعدة الهرم وينتهي بالحيوانات المفترسة التي لا يفترسها أحد وتحتل رأس الهرم. وكلما طالت السلسلة الغذائية وابتعد الكائن الحيّ من بداية السلسلة كلما زاد تسرب الطاقة، وعلى العكس من ذَلكَ كلما قصرت السلسلة الغذائية كلما ازدادت الطاقة المتحولة إلى كتلة حية. وتأخذ أعداد أفراد السلسلة الغذائية شكل هرم تمثّل قاعدته المنتجات وقمته المفترسات. ونلاحظ زيادة حجم الكائن الحيّ كلما ارتفع موقعه في السلسلة الغذائية.

ولولا الشمس، مصدر الطاقة الذي لا ينضب، ولولا قدرة النباتات على التمثيل الضوئي لنفدت الطاقة واضمحلت الحياة من على وجه البسيطة. وفقدان الطاقة في سريانها من حلقة إلى أخرى في السلسلة الغذائية يخضع للقانونين الأول والثاني من قوانين الديناميكا الحرارية. ينص القانون الأول على أن الطاقة لا تفنى ولا تتجدد وإنما تتغير وتتحول من شكل إلى آخر في أي عملية فيزيائية أو كيميائية، كأن تتغير الطاقة الضوئية في عملية التمثيل الضوئي إلى طاقة كيميائية عالية التركيز تختزن على صورة روابط كيميائية داخل المادة السكرية. ويمكن تحويل الطاقة الكيميائية عندَ الحيوان إلى طاقة حركية أثناء المشي والتنقل، وهكذا. إلا أن القانون الثاني ينص على أن تحويل الطاقة من شكل إلى آخر سوف يؤدي بالضرورة إلى هدر كم كبير من الطاقة تتسرب إلى المحيط المجاور على هيئة حرارة مبددة تضيع في الأجواء العليا ولا يستفاد منها. وعدم تجديد الطاقة الذي يشير إليه القانون الأول يعني أنّه لا يُمكن إيجاد الطاقة من العدم ولا يُمكن تخليقها أو توليفها من أجزاء موجودة أصلا وإنما تنعم بها الشمس على كوكبنا الأرضي. وأثناء تحويل الطاقة من شكل إلى آخر يتم تحرير جزء من الطاقة المتاحة ويستخدم في عملية التحويل نفسها. وبعد الانتهاء من عملية التحويل لا يبقى من الطاقة الأصلية إلا الجزء اليسير. أمّا الجزء الأكبر المستخدم في عملية التحويل فإنه يؤول إلى طاقة حرارية خفيفة التركيز تتبعثر في الجو وتضيع -تضيع ولكنها لا تفنى ولا تتحول إلى عدم. اضمحلال الطاقة degredation of energy بهذه الصورة من طاقة مركزة مخزونة في المواد العضوية إلى طاقة حرارية مبددة تتبعثر في الهواء، أو ما يسمى entropy، يؤدي إلى تسرب الطاقة وتلاشيها من الأرض، وهذا يمثل المخرجات بالنسبة لسريان الطاقة. لكنّ هذه المخرجات تعوضها المدخلات، أي الطاقة الضوئية التي يستخلصها النبات من الشمس. وفي أي نسق بيئي لابد أن تتعادل المخرجات مع المدخلات، وأي خلل في هذه المعادلة يؤدي إلى عطب النسق وتداعيه.[172]

دوران المادة

من المعروف أن أي شيء مادي في هذا الوجود، بما في ذَلكَ المركبات العضوية والكائنات الحية، يُمكن تحليله ورده في نهاية المطاف إلى عدد محدود من العناصر الكيميائية الأساسية الموجودة في الطبيعة. من بين العناصر الكيميائية الموجودة في الجو والماء والتربة والتي يقرب عددها من المائة تحتاج الكائنات الحية إلى ما لا يقل عن ستة عشر منها لتستطيع البقاء والتكاثر وهي: الكربون والهيدروجين والأكسجين والنيتروجين والفوسفور والبوتاسيوم والكالسيوم والماغنسيوم والكبريت والحديد والمانغنيز والبورون والموليبدينوم والنحاس والزنك والكلورين.[173] هذه هي المغذيات nutrients الضرورية التخليق البروتوبلازم والمركبات العضوية أثناء عملية التمثيل الضوئي، وتمثل العناصر الأربعة الأولى حوالي 97% من كمية المادة الحية. وهناك عناصر أخرى لا تقل عن هذه عدداً تحتاج إليها الكائنات أيضاً ولكن بكميات قليلة ولذلك لا داعي لذكرها هنا. هذه المغذيات وغيرها من العوامل الطبيعية اللاإحيائية، مثل مستوى الضغط والرطوبة والتكثف والحرارة والرياح والضوء والتضاريس، تتفاعل مع بعضها البعض بطريقة معقدة متشابكة تتحدد من خلالها طبيعة الحياة المتوفرة في بيئة معينة ومدى تنوعها وكثافتها.

وتنتقل العناصر الكيمائية المغذية بين الكائنات الحية وغير الحية في الوسط البيئي عبر دورة تسمى دورة المادة. من هذه العناصر ما يتميز بدورة سريعة وكاملة مثل عنصر الكربون الذي يعود إلى الوسط البيئي بنفس السرعة التي خرج بها وبدون أن يحدث أي تغيير في توزيعه في مختلف مكونات النظام البيئي. في حين نجد بعض العناصر لا تعود بسرعة أو تفقد، مثل النيتروجين الذي يصعب تعويضه بعد فقدانه من التربة. وبعض العناصر تتحول إلى مركبات كيميائية لا تستفيد منها الكائنات الحية أو غير قابلة للذوبان في التربة ليستفيد منها النبات مثل الحديد والفوسفات.

وبينما يتخذ سريان الطاقة، كما رأينا، اتجاها أحاديا من الشمس إلى النباتات ثمّ إلى الحيوانات ثمّ إلى المحللات، نجد أن دوران المادة يتخذ اتجاها دائريا بين مكونات النظام البيئي وتظل المغذيات تدور باستمرار بحيث يُمكن الاستفادة منها إلى الأبد. تحصل النباتات على المواد المغذية من الماء والتربة، وتحصل عليها الحيوانات عن طريق النبات وهكذا حتّى آخر السلسلة الغذائية. والمواد المغذية لا تفنى ولا تتلاشى بل تعود في النهاية عن طريق الكائنات المحللة إلى التربة والماء والهواء لتستخدمها النباتات فيما بعد. وعلى هذا المنوال تستمر دورة المواد المغذية بين مختلف حلقات السلسلة الغذائية وبين المجال الإحيائي والمجال اللاإحيائي في النسق البيئي مما يوضح لنا مدى ارتباط هذين المجالين وعلاقتهما أحدهما بالآخر. وعلى خلاف الطاقة التي تأتي من خارج النسق البيئي، من الشمس، تأتي المواد المغذية من داخل النسق البيئي نفسه ومعظمها يوجد بكميات على الرغم من ضخامتها إلا أنها تظل محدودة ولولا أنها تدور على الصفة التي ذكرناها لنفدت مع مرور الزمن. وأحيانا يتدخل الإنسان في هذه الدورة من خلال نشاطاته الزراعية وعمليات البستنة رغبة في زيادة المحصول أو تحسين الإنتاج مما قد لا يُمكن بعض المواد أن تأخذ دورتها بالسرعة الكافية فتتراكم بكميات تزيد عن المعدل المطلوب وتؤدي إلى التسمم.

ويوجد في الطبيعة دورتان للمواد هما الدورة الغازية gaseous التي تشمل دورات الماء والكربون والأكسجين والهيدروجين والنيتروجين والدورة الرسوبية sedimentary التي تشمل مواد صلبة مثل الفوسفور والكبريت. والدورة الغازية أسرع في دورانها وأكثر اكتمالا من الدورة الرسوبية لأن الأخيرة عادة ما تنتهي داخل صخور رسوبية لا تخرج منها العناصر إلا ببطء شديد مما يعطل استكمال

الدورة، بل إنّ المواد الصلبة ربما جرفت إلى قاع المحيط وانتفت الاستفادة منها واستحال دخولها الدورة مرة أخرى.
تتميز المياه بحركتها المستمرة بفعل الطاقة الشمسية والجاذبية الأرضية. يتبخر الماء من البحار والمحيطات ويتكثف في الهواء على شكل غيوم وسحب فتهطل الأمطار والثلوج. وتتحكم الجاذبية الأرضية في حركة المياه الساقطة على الأرض بما في ذَلكَ جريان الوديان والأنهار التي ينتهي معظم مائها إلى البحر والبعض يخترق طبقات الأرض ليغذي المياه الجوفية. وهكذا تستمر دورة الماء بين البحار والجو واليابسة مدفوعة بحرارة الشمس.[174] والماء هو الوسط الذي تنتقل بواسطته جميع العناصر في الطبيعة ويتم تدويرها بين الكائنات الحية وغير الحية، حيث أنّه من أنجع المحاليل في إذابة المواد والعناصر ومن أهم الوسائط لنقلها من بيئة إلى أخرى. وعن طريق الماء الذي تتشربه عروق النباتات وجذور الأشجار وسيقانها تنتقل العناصر الغذائية من أملاح ومعادن من المجال اللاإحيائي في البيئة إلى المجال الإحيائي. وهذا ما يشكل إحدى حلقات التفاعل وشبكات التأثير المتبادل في النسيج البيئي بين المجالين الإحيائي واللاإحيائي.
والكربون من العناصر المهمة والأساسية أيضاً لوجود الحياة وهو أحد المكونات الأساسية للمواد العضوية والخلايا الحية. ويوجد الكربون في حالته الغازية على شكل ثاني أكسيد الكربون، ويوجد في باطن الأرض على شكل بترول خام وغاز طبيعي وفحم، ويوجد في حالته الصلبة في الصخور الكلسية العضوية والدولوميت التي أسهمت في تكوينها المواد العضوية، كما يوجد مذابا في الماء وفي الخلايا الحية. ويُعد المحيط المائي مثل المحيط الجوي أكبر مستودع للكربون غير العضوي.
تحصل النباتات على ثاني أكسيد الكربون من الجو وتحصل على العناصر الضرورية من التربة من خلال امتصاص الماء المشبع بهذه العناصر بواسطة الشعيرات الجذرية. ومن النبات ينتقل الكربون إلى الحيوانات العاشبة ثمّ إلى اللاحمة. وبعد موت الكائنات الحية وتحللها يعود الكربون المثبت على شكل مواد عضوية إلى الوسط البيئي. «وتجدر الإشارة إلى أنّه لكل جزء من دورة الكربون أهمية خاصة، فإذا قضي على النباتات الخضراء والطحالب الخضراء مثلاً لا يُمكن أن يخرج الكربون من المستودع الجوي، حيث أن الكائنات المستهلكة لا تستطيع أن تستفيد من غاز ثاني أكسيد الكربون الجوي وتحويله إلى مركبات عضوية، ولو قضي على الكائنات المحللة فإن المادة العضوية المتخلفة عن إفرازات الكائنات الحية وعن بقايا أجسامها ستتراكم بسرعة ولا يعود الكربون إلى الغلاف الغازي وبذلك تختل الدورة».[175]
بعد أن يستقبل سطح الأرض أشعة الشمس يعكس جزءًا منها على شكل أشعة تحت حمراء infrared مما يؤدي إلى خفض درجة حرارة السطح. لكنّ ثاني أكسيد الكربون بحكم ازدياد نسبته في الجو بفعل الأنشطة الصناعية صار يمتص الأشعة تحت الحمراء مما تسبب في انخفاض نسبة المعكوس منها من سطح الأرض. وقدْ تسبب ذَلكَ في تغير المناخ العالمي وارتفاع درجات حرارة الأرض، وهو ما يُسمّى بالاحتباس الحراري أو تأثير المحمية الزجاجية greenhouse effect لأن الزجاج يسمح بدخول أشعة الشمس من الخارج لكنه يحجز الأشعة الحمراء داخله مما يؤدي إلى ارتفاع درجة الحرارة في الداخل. وارتفاع درجة حرارة الأرض global warming تؤدي إلى تغيرات في معدل سقوط الأمطار واتجاه الرياح وسرعتها على سطح الأرض. ومما يضيف إلى تراكم غاز ثاني أكسيد الكربون في الجو، إضافة إلى دخان المصانع وعوادم السيارات والطائرات، قطع الغابات المدارية والاستوائية التي تتنفس ثاني أكسيد الكربون وتحوله إلى أكسجين.
وترتبط دورة الكربون بدورة الأكسجين في عملية التمثيل الضوئي التي تساهم في الحفاظ على ثبات

مستوى الأكسجين وثاني أكسيد الكربون في الجو. النبات يحرر الأكسجين فيطلقه في الجو لتتنفسه الحيوانات وتستخدمه في حرق الكربوهيدرات، والفضلات الناتجة عن هذه العملية هي غاز ثاني أكسيد الكربون الذي يتنفسه النبات مما يحقق نوعاً من التوازن البيئي والتكافل بين النبات والحيوان. والأكسجين من العناصر الكيميائية الفعالة وله القدرة على الاتحاد مع المواد العضوية وغير العضوية، وهو ضروري لعمليات التنفس والأكسدة والاحتراق، وله أهمية خاصة في بناء طبقة الأوزون التي تمتص الأشعة فوق البنفسجية. ويشكل الأكسجين ما نسبته 21% من حجم الهواء الجاف، عدا الأكسجين المذاب في الماء والذي تعتمد عليه الحياة المائية

أمّا النيتروجين فهو يدخل في تركيب صبغة اليخضور chlorophyll التي يستخدمها النبات في فصل الهيدروجين الموجود في الماء عن الأكسجين، وهو أيضاً أحد مكونات البروتوبلازم الذي تتكون منه الخلايا الحية ويدخل في تركيب الأحماض الأمينية ومن ثمّ البروتينات. ويعتبر الهواء أحد أهم المدخرات النيتروجينية حيث يمثل حوالي 78% من حجمه. لكنّ مع ذَلِكَ يُعد هذا العنصر عاملا محدداً لنمو معظم الكائنات الحية لأنه غاز خامل لا يستفاد منه بشكله الطبيعي، لذا لابد من تحويله من خلال عملية تسمى تثبيت النيتروجين في مركبات نيتروجينية مثل الأمونيا والنترات. وهناك عملية تثبيت أخرى تسمى عملية التثبيت الجوي تتم من خلال الصواعق التي توفر طاقة عالية فيتحد النيتروجين مع الأكسجين والهيدروجين بفعل طاقة البرق الكهربائية مما يُنتج عنه نترات وأمونيا. وتوجد في بعض أنواع التربة أشكال من البكتيريا والطحالب لها القدرة على تحويل النيتروجين الجوي الخامل إلى مركبات تستطيع النباتات أن تستفيد منها حيث تخترق هذه البكتيريا جذور النباتات محدثة عقدا جذرية تعيش فيها بصورة تكافلية مع النبات الذي تمده بالنيتروجين ويمدها بالغذاء، وهذا ما يُسمّى بالتثبيت البيولوجي. وتحصل النباتات على النيتروجين المثبت من السماد والتربة ومن هنا يستكمل دورته كالعادة عبر مراحل السلسلة الغذائية.[176]

وبالإضافة إلى دورة الغازات هناك دورة المواد الصلبة، أو الدورة الرسوبية التي تشمل من ضمن ما تشمله الفوسفور والكبريت، وكلاهما لهُ دور رئيس في مختلف العمليات الحيوية والوظيفية وتتشكل منه معظم مكونات الخلايا الحية والأحماض النووية والأمينية. كما يدخل الفوسفور في تركيب العظام وهو المسؤول عن تزويد الخلايا بالطاقة. ومن أهم مصادر الفوسفور الصخور الرسوبية التي تحتوي على الفوسفات الذي يتم تحرير جزء منه بواسطة عمليات التجوية والغسل والانجراف والتعرية ليذوب في الماء وتستفيد منه النباتات. كما تعد البراكين أحد المصادر الأساسية للفوسفور. هذا عدا الفوسفور الذي تحرره الكائنات المفككة من مخلفات البقايا العضوية بعد موتها وتطلقه ليدخل الدورة على شكل أيونات الفوسفات التي تمتصها النباتات. لكنّ دورة الفوسفور ليست مكتملة حيث يضيع الجزء الأكبر منه ويذهب إلى قيعان البحار والمحيطات ولا يعود إلى الدورة.

أمّا الكبريت فأهم مصدر لهُ هي البراكين إضافة إلى تجوية الصخور الكبريتية وتحلل المواد العضوية بعد موتها. كما تنطلق إلى الجو كميات كبيرة من الكبريت بفعل أنشطة الإنسان الصناعية. ويساهم حمض الكبريتيك المتشكل من تحلل المواد العضوية في إذابة وترسيب المعادن الصخرية مما يساهم في تغذية النباتات بهذه المعادن مثل إذابة الفوسفور في الصخور الحاوية على معدن الأباتيت صعب الذوبان.[177]

الاتزان البيئي

لعله من الواضح الآن أن النسق البيئي يتألف من ثلاثة محركات أساسية هي:

1/ سريان الطاقة.

2/ السلسلة الغذائية.

3/ دورة المواد الغذائية.

منذ تشكلت الأرض والأنظمة البيئية تتمتع بهذا القدر من الضبط الذاتي من خلال العلاقات الديناميكية المتبادلة بين الكائنات الحية وعناصر البيئة الأخرى ضمن دورات متكاملة وتوازنات ديناميكية دقيقة مما يؤمن توازن الأنظمة البيئية واستمرارية الحياة. ويتم هذا الضبط الذاتي من خلال سريان الطاقة ومن خلال دوران المادة حيث يجري تحول وتبادل مستمر للمادة والطاقة بين عناصر النظام البيئي المختلفة، الحيوية وغير الحيوية. تتفاعل الطاقة مع المواد غير العضوية لتعطي مواد عضوية ضرورية لبناء أجسام الكائنات الحية، وهذه تتحلل بعد الموت لتعود إلى الحالة اللاعضوية التي تستفيد منها النباتات كعناصر أولية.

وهكذا تعتمد الحياة على تدفق الطاقة وعلى الدورات البيوجيوكيميائية للمواد الأساسية عبر الغلاف الحيوي، والتي بدورها تعتمد في دورانها بطريقة مباشرة أو غير مباشرة على الطاقة الشمسية. يحصل النظام البيئي على الطاقة من الشمس، أمّا العناصر الغذائية فيحصل عليها من تجوية الصخور وتفتيتها لتصبح جزءًا من مكونات التربة التي تتغذى عليها النباتات ومن النباتات تنتقل عبر السلسلة الغذائية إلى الحيوانات. وبعد موت النبات والحيوان تعود مرة أخرى إلى الوسط البيئي بفعل الكائنات المفككة ليعاد استعمالها من جديد. وعلى هذه الحال فإن المادة في حالة دوران دائم، على عكس الطاقة التي تسير باتجاه واحد من الطاقة الشمسية إلى النبات ثمّ إلى الحيوان ومن النبات والحيوان إلى الكائنات المحللة وفي كل خطوة من هذه الخطوات يفقد قسم من هذه الطاقة على شكل حرارة.

من خلال التفاعل المستمر والترابط القائم بين هذه المحركات الثلاث تتحقَّق للنسق البيئي ميزة الانضباط الذاتي self-adjusting وما يحققه ذَلكَ من التوازن equilibrium والاستقرار الداخلي steady- state أو stability. وبذلك يكون النسق البيئي شبيه بنظام الضبط الذاتي cybernetics الذي لديه القدرة على استشعار ورصد التغيرات الطارئة في المحيط الخارجي والتجاوب معها بما يضمن المحافظة على استقرار الوضع الداخلي عن طريق التغذية الاسترجاعية السلبية negative feed back، أو التغير تجاوبا مع الظروف الخارجية بدرجة تكفل البقاء للنسق عن طريق التغذية الاسترجاعية الإيجابية positive feed back. والاستقرار الداخلي لا يتم على مستوى النسق البيئي فقط بل حتّى على مستوى الأفراد وذلك عن طريق التكيفات الفسيولوجية والسلوكية التي يقوم بها الفرد لاتقاء الحر والبرد والجوع والظمأ وما إلى ذَلكَ. وهذا النوع من الاستقرار البدني والتوازن الداخلي بين مختلف عناصر جسم الكائن الحيّ يسمى homeostasis. وتحقق الضبط الذاتي أو الاستقرار الداخلي على هذه الصورة، سواء في الجسم أو في النسق البيئي، يُفترض وجود وسيلة لتبادل المعلومات عن طريق حلقات التغذية الاسترجاعية الارتدادية feedback loops. وفي واقع الأمر أن السلسلة الغذائية وسريان الطاقة ودورة المواد المغذية هي بعض مظاهر التغذية الاسترجاعية وتبادل المعلومات التي تعمل على تحقيق الاستقرار والتوازن بين مختلف عناصر النسق البيئي مما يوفر لهُ نوعاً من الحصانة ضد المؤثرات الخارجية. والتغذية الاسترجاعية تتمثل

في أن كل تبدل عندَ أي مستوي غذائي سوف ينعكس تأثيره على المستويات الأخرى، وأي تغير يطرأ على أحد عناصر النسق يترتب عليه سلسلة من التغيرات في عناصر النسق الأخرى وهكذا حتّى يعود أثر التغيير مرة أخرى إلى العنصر الأول الذي بدأ منه.
ولتوضيح مفهوم التغذية الاسترجاعية وأثرها في استقرار النسق البيئي نورد المثال التالي. هناك علاقة حتمية بين كمية النباتات المتاحة في أي بيئة وعدد الحيوانات التي تتغذى على هذه النباتات. ولابد أن يكون هناك قدر معقول من التوازن بين هذين العاملين وأي تغير يطرأ على أحدهما سيكون لهُ تأثير على الأخر. فلو أن كمية النباتات تناقصت نتيجة الجفاف أو غير ذَلكَ من الأسباب فإن هذا سيؤدي بالضرورة إلى تناقص عدد الحيوانات إما عن طريق الموت أو الهجرة إلى مكان آخر يتوفر فيه الغذاء اللازم. ولابد أن يستمر هذا التناقص حتّى يتحقق التوازن المطلوب بين كمية النبات وعدد الحيوانات. ولو أن الهجرة الداخلية إلى منطقة ما أدت إلى زيادة أعداد الحيوانات فيها فإن ذَلكَ سيحدث ضغط على كمية النباتات التي تتغذى عليها هذه الحيوانات مما يؤدي إلى تقليص الغطاء النباتي وجدب المنطقة. وهذا بدوره سينعكس تأثيره على الحيوانات التي لن تجد ما يكفيها من الغذاء وبالتالي تعود أعدادها إلى التناقص إما عن طريق الموت أو الهجرة حتّى يتم التوازن المطلوب.[178]
ومن أهم العوامل التي تحدد مدى الاستقرار البيئي وطبيعته هما قسوة المحيط الخارجي من ناحية وكفاءة آليات الضبط الداخلي من ناحية أخرى. والاستقرار يأتي إما نتيجة القدرة على مقاومة الضغوط الخارجية resistance stability أو القدرة والسرعة في اتخاذ الاحتياطات اللازمة لاستعادة الاستقرار resilience stability. مثلاً هناك أشجار تقاوم الحرائق بشدة ولا تشتعل بسرعة إلا أنها إذًا ما اشتعلت تموت ولا تعود إليها الحياة. بينما هناك أنواع أخرى من الأشجار، وخصوصا في الغابات التي تكثر فيها الحرائق، تشتعل بسرعة ولكن لها القدرة على استعادة الحياة والنمو بعد الحريق وبذلك تعود الغابة إلى حالتها الطبيعية الأولى. والأرانب مصدر غذائي مفضل للإنسان وللكثير من الحيوانات المفترسة ولكن كثرة التوالد تمكّنها من المحافظة على توازنها. بينما تحتفظ الأسود على توازنها جراء عدم قدرة الحيوانات الأخرى عل مهاجمتها. وكلما كانت الحياة في النظام البيئي أكثر تنوعا وتعقيدا وكلما تعددت وتنوعت فيه السلاسل الغذائية كلما كانَ أكثر توازنا. ويقصد بالتعقيد التنوع الحيوي وما يقوم بين الكائنات الحية من علاقات وترابط وتداخلات متعددة وتغذية استرجاعية بين الكائنات الحية وغير الحية مما يضمن استمرارية النظام البيئي. وتتوقف درجة التعقيد على عدد الأنواع النباتية والحيوانية التي تتفاعل مع بعضها البعض مما يؤدي إلى تنويع وسائل الاتصال بين عناصر النسق ورفع كفاءتها بحيث لو تعطل بعض منها لبقيت الأخرى عاملة. فالبيئات التي تتسم بعدد كبير من الأنواع الحية وسلاسل غذائية متنوعة وطويلة تكون بمأمن من التقلبات البيئية الطارئة. هذا على خلاف البيئات قليلة التعقيد والتي لا تتمتع أنواعها بمصادر متنوعة للغذاء يمكنها اللجوء لها لو نضب مصدر غذاءها الرئيس. باختصار، كلما كانت شبكات التغذية الاسترجاعية أكثر تعقيداً كلما تتعاظم قدرة النسق على الاتزان والاستقرار أمام الكوارث والأخطار الخارجية مثل الجفاف والعواصف والتلوث وما إلى ذَلكَ من العوامل الطبيعية الأخرى.[179]
استقرار النظام البيئي واتزانه يعتمد في المقام الأول على مستوى الكفاءة في تدوير فضلاته، حيث أن المواد العضوية المتراكمة فوق سطح التربة في الغابات الطبيعية تتحول وتتفكك تحت تأثير الكائنات الدقيقة المفككة وينتج عنها مواد بسيطة قابلة للامتصاص من قبل النباتات ومواد عضوية معقدة هي الدبال الذي يسهم في تحسين الخواص الفيزيائية للتربة. وفي البيئة المائية تطرح

الأسماك فضلات عضوية تقوم البكتيريا بتحويلها إلى مركبات غير عضوية تستعمل في تغذية الأشنات ثمّ تأكل الأسماك هذه الأشنات مختتمة بذلك حلقة هذه الدورة الإحيائية. لكنّ النظام البيئي لا يستطيع تدوير الملوثات التي ترده من الخارج جراء النفايات البشرية من زراعية وصناعية لأن هذه الملوثات الصناعية غير قابلة للتحلل والتفكك الحيوي وبعضها يقضي على البكتيريا المحللة والمثبتة للنتروجين ويقتل الحشرات التي تنقل غبار الطلع. كما أن قطع الأخشاب وأشجار الغابات قد يؤدي إلى جرف التربة. وهكذا تتسبب نشاطات الإنسان الزراعية والصناعية في إحداث خلل في الدورات البيوجيوكيميائية الموجودة في الطبيعة إما بتسريع حركتها مما يؤدي إلى نقص حاد في الكثير منها أو إلى تراكم الغازات والأسمدة الكيماوية والمبيدات السامة.

العامل المحدد وقدرة التحمل البيئي

لكل من الكائنات الحية من حيوان ونبات وكائنات دقيقة متطلبات معيشية محددة تشمل عناصر المكونات غير الحية التي لابد من توفر الحد الأدنى منها حتّى تستطيع النمو والتكاثر. فلابد من توفر الماء والأكسجين في الهواء. كما أن لكل كائن حي مجالاً حراريا محدداً يستطيع العيش فيه ولو زاد أو نقص عن الحد الحرج الأدى إلى تلف جدران الخلايا وتعطل الأنزيمات وتخثر البروتينات مما يؤدي بالتالي إلى القضاء على حياة الكائن. وربما تتوفر كل العوامل البيئية الضرورية للحياة في منطقة ما عدا عامل واحد قد يكون مفقودة أو قد تزيد كميته أو تنقص عن الحد المرغوب فيه بالنسبة لكائن معين مما يُنتج عنه أثر سلبي في الحد من انتشار ذَلكَ الكائن ومنع تكاثره في تلك المنطقة، وبذلك يصبح هذا العامل عام محددة limiting factor لذلك الكائن.[180] وهذا ما يسميه يوستس لايبغ Justus Liebig قانون الحد الأدني law of the minimum الذي ينص على أن ما يحدد نمو الكائن العضوي وتكيفه في بيئة معينة ليس وجوب توفر جميع مقومات البقاء بقدر ما هو تحديد الحد الحرج الذي يُمكن أن يتحمله الكائن بالنسبة لنقص كمية أي من المقومات الضرورية لبقائه. وعادة ما يكون العامل المحدد من العناصر التي لا توجد بوفرة في الطبيعة مثل الزنك أو الفسفور أو النيتروجين أمّا العناصر المتوفرة مثل الأكسجين فلا يكون عام محددة إلا في حالات نادرة مثل التلوث. ويرتبط مع مفهوم العامل المحدد مفهوم أخر هو مدى التحمل law of tolerance. كل نوع من أنواع الحياة لهُ مثلاً مدي حراري معين بحيث لا يمكنه أن يعيش إذًا ارتفعت درجة الحرارة أو انخفضت عنه؛ وكذلك الحال بالنسبة للرطوبة والضغط والضوء والأخطار وغيرها من العوامل الكيميائية والفيزيائية. غياب الشمس مثلاً عن القطبين المتجمدين حد من أنواع النباتات وبالتالي من الحيوانات التي يُمكن أن تعيش هناك. كذلك عدم وجود نوع من الطيور في منطقة ما قد لا يكون سببه أن الطيور لا تستطيع العيش هناك بل لأن بيضها أو صغارها لا تتحمل مناخ المنطقة.

المدى الحرج الذي يُمكن فيه للكائن أن يبقي حياً والذي يقع بين حدين أدنى وأعلى هو مدى التحمل لذلك الكائن والذي لو زاد عنه أو نقص لتعرض للإجهاد stress، وربما للموت. فهناك مثلاً أنواع من أسماك البحار والمحيطات تكون في أحسن حالاتها إذًا وصلت نسبة الملوحة في الماء إلى درجة معينة، وكلما انخفضت هذه النسبة أو ارتفعت قلت قدرة الأسماك على التكيف حتّى تصل إلى درجة لا تستطيع معها الحياة. وتواجد الأملاح المعدنية بتركيز أدنى أو أعلى من الحد المناسب قد لا يسمح لبعض الكائنات بالحياة، أوقد يحد من نشاطها ونموها. ويوجد لكل كائن حي مدي تحمل لأكثر من عامل. ففي مثالنا السابق لو كانت نسبة الأملاح مواتية فلربما تكون نسبة الأكسجين المذاب في الماء أقل من الحد المطلوب أو قد تكون درجة حرارة الماء أعلى أو أقل مما يُمكن احتماله. وبين الحدين الأدنى والأعلى تقع على مدى التحمل لأي كائن مسافة محددة هي المثلى optimum بالنسبة لهذا العامل أو ذاك.[181] ويسمى المجال بين الحدين الأعلى والأدنى سعة التحمل. والكائنات الحية من نفس النوع لها نفس مدى التحمل بالنسبة للعوامل المحددة، وإن كانَ البعض منها أقدر على التحمل من البعض الآخر تبعا للجنس والسن والصحة والمرض أو لبعض الاختلافات الوراثية. وقلما تتاح الفرصة لأي كائن أن يعيش في بيئة تتوفر لهُ فيها عوامل البقاء في حدودها المثلى. فبعض الأشجار مثلاً تفضل العيش في الضوء طوال النهار لكنّ حرارة أشعة الشمس

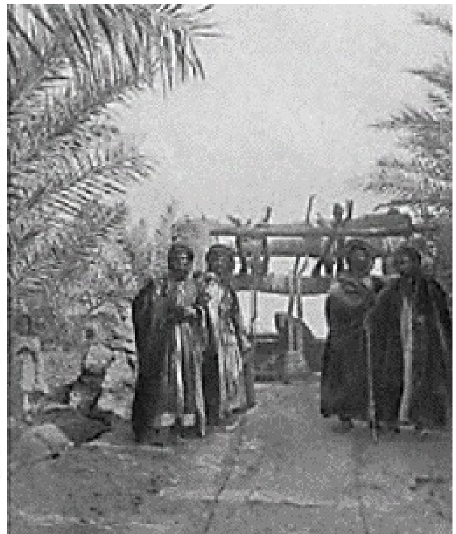
التي لا تطيقها تضطرها إلى البحث عن الظل.[182] ومدى تحمل الكائن قد يكون واسعا بالنسبة لبعض العوامل وضيقة بالنسبة لعوامل أخرى تبعا لنوع الكائن وطبيعة البيئة التي يعيش فيها. نجد مثلاً أن المجال الحراري في الماء يضيق عنه في اليابسة حيث تستطيع الحيوانات الأرضية اللجوء للعديد من الوسائل السلوكية والحيوية لمقاومة ارتفاع أو انخفاض درجة الحرارة، كالسبوت والبيات الشتوي أو الهجرة. ومن الطبيعي أن الكائن الذي يتمتع بمدى تحمل واسع لأكبر عدد ممكن من العوامل سيتسع انتشاره ويعيش في مناطق متباينة.

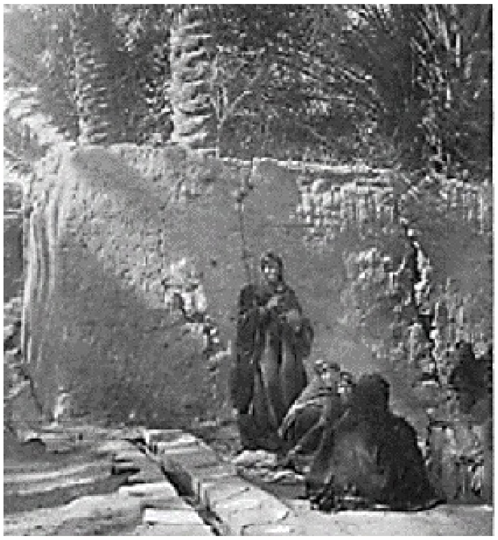
وكل عامل من العوامل البيئية يختلف تأثيره من نوع إلى آخر من أنواع الحياة النباتية والحيوانية، بل حتّى من ساعة إلى أخرى من ساعات النهار ومن مرحلة إلى أخرى من مراحل عمر الكائن الحيّ. كما أن العوامل البيئية لا تعمل بمعزل عن بعضها البعض بل من الممكن أن يلغي أحد العوامل تأثير عامل آخر أو ربما عوض عن فقدانه. مثلاً قد تتوفر الأمطار الكافية لظهور نبات معين إلا أن طبيعة التربة أو تكوينها لا يسمح بامتصاص الكمية الكافية من المطر أو قد تنزل الأمطار على شكل زخات قوية تجرف الطبقة العليا من التربة الغنية بالأملاح والمواد العضوية الضرورية لنمو النبات. كما أن زيادة كمية الأمطار عن الحد المطلوب قد يُنتج عنه تسرب ما في التربة من معادن وأملاح ضرورية لنمو النبات إلى أعماق لا تصل إليها جذورها. وقدْ تتوفر كل العوامل المطلوبة لنوع من أنواع الحيوانات وبالنسب الملائمة إلا أن المنافسة الشديدة أو كثرة الحيوانات المفترسة أو الطفيليات تمنع ظهور ذَلكَ النوع في تلك البيئة. من ناحية أخرى ربما تنقص نسبة عامل ما عن الحد المطلوب كالزنك مثلاً إلا أن بعض النباتات قد تستطيع التعويض عن ذَلكَ النقص بالنمو في الظل بدلاً من التعرض مباشرة للضوء وأشعة الشمس. كما تستطيع بعض النباتات التعويض عن فقدان النيتروجين في التربة بزيادة استهلاك الماء زيادة تربو على الحد المعتاد. نستنتج من ذَلكَ أن التعويض عن عامل بآخر يضيق من مدى الاحتمال بالنسبة للعامل المعوض.[183] الأمثلة الأخيرة وغيرها ترينا أن الكائنات ليست دوماً تحت رحمة العوامل الطبيعية بصورة حتمية قسرية بل إنّ هناك بعض العوامل مثل الحرارة والضوء والماء التي تستطيع الجماعات الإحيائية المحلية من خلال تضافرها وتفاعلها المشترك أن تحور فيها أو تعوض عن فقدانها بما يتلاءم ومتطلبات حياتها في المنطقة التي تستوطنها. أمّا بالنسبة للإنسان فإن التكنولوجيا كثيراً ما تخدمه في التغلب على عامل محدد كشح الماء في المناطق الصحراوية مثلاً. فالجماعات البدائية لمّ تكن قادرة على العيش في المناطق الصحراوية التي لا يتوفر فيها الماء على سطح الأرض. ثمّ تغلب الإنسان جزئياً على هذه المشكلة بعد أن توفرت لديه أدوات حفر الآبار وجذب الماء من قيعانها والتي تشمل الفؤوس والمعاول والحبال والبكرات وما شابهها. وجاءت الخطوة الأكبر في التغلب على هذه المشكلة بعد أن طور الإنسان أدوات الحفر ومكائن الضخ الأوتوماتيكية.

ويرتبط مفهوم العامل المحدد بمفهوم آخر هو قدرة التحمل القصوى carrying capacity الذي يقول بأن هناك حدًا أقصى للكثافة السكانية التي يُمكن أن تتحملها البيئة بظروفها ومواردها المختلفة لأي نوع من أنواع الكائنات العضوية، سواء كانَ ذَلكَ النوع نباتا أم حيوانا. وتتراوح البيئات الطبيعية من مناطق صحراوية جافة إلى مناطق متجمدة إلى مناطق مطيرة إلى غابات، كل منها لها مناخها وتربتها وتضاريسها ومعالمها الجغرافية من جبال وتكوينات رملية وأنهار وبحيرات وشواطئ بحرية وثروات حيوانية ونباتية ومعدنية، وغير ذَلكَ من الخصائص التي تحدد إمكانيات العيش وطبيعة الموارد ومقومات الحياة. وتتأثر قدرة التحمل، إضافة إلى خصائص البيئة، بالعوامل المناخية والكوارث مثل الجفاف والصقيع والفيضانات والأعاصير والأوبئة والتضاريس وطبيعة التربة ومعدل

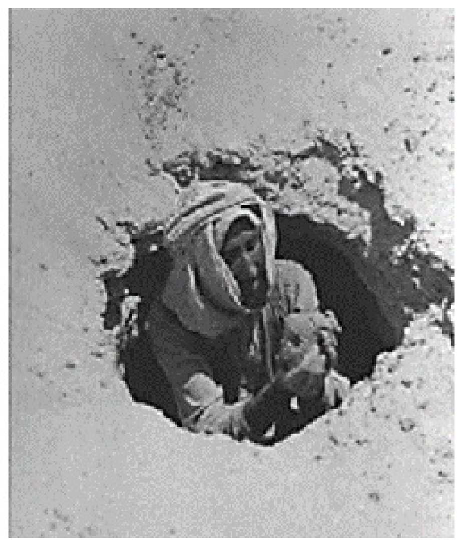
سقوط الأمطار وعوامل أخرى كثيرة. وإذا طبقنا هذا المبدأ على الجماعات البشرية فإن عدد السكان الذي يُمكن أن تعيشهم البيئة يحدده الحد الأعلى من الطاقة الذي يُمكن أن تستخلصه منها التكنولوجيا. هذه القدرة تحددها، إضافة إلى خصائص البيئة ومستوى التقدم التكنولوجي عدد أفراد القوة العاملة ومستواهم التنظيمي وكمية ما يبذل من وقت وجهد في العمليات الإنتاجية. فالكثافة السكانية لدى الجماعات التي تعيش على الجمع والصيد منخفضة جداً نظراً لتدني المستوى التكنولوجي وبدائية التنظيم الاجتماعي ولأن عدداً قليلاً من الناس يحتاجون أن يجوبوا مناطق شاسعة ليحصلوا منها على ما يقيم أودهم.

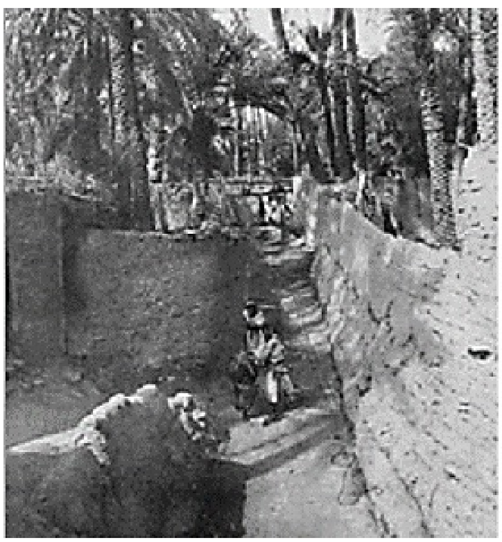
تجاوز قدرة التحمل يشكل ضغطا على البيئة ويؤدي على المدى الطويل إلى تضاؤل العائد diminishing returns. لنفرض أن جماعة من الصيادين التجأت إلى منطقة بكر تكثر فيها الأرانب. سوف تشكل الأرانب في هذه الحالة الغذاء الرئيس للجماعة نظراً لوفرتها وسهولة اصطيادها. لكنّ وفرة العائد من صيد الأرانب سوف يقود تدريجياً وبصورة مطردة إلى تقلص أعدادها وصعوبة الحصول عليها مما يؤدي إما إلى قلة ما يصطاده الناس منها إذًا ما بذلوا نفس الجهد والوقت الذين كانوا يبذلونهما في السابق أو إلى تضاعف الجهد والوقت اللازمين لذلك وزيادة مساحة الرقعة الجغرافية التي يتوجب البحث فيها عن الطرائد. ثمّ تصل الأمور إلى درجة من تضاؤل العائد يصبح فيها اصطياد حيوانات أخرى مثل الجرابيع والضبان أجدى وأقل كلفة، أو قد تضطر الجماعة إلى الرحيل والانتقال إلى منطقة أخرى.[184] وهناك فرق بين تضاؤل الإنتاج الذي يشير إلى الكمية المطلقة وبين تضاؤل العائد الذي يعني تضاؤل كمية الإنتاج نسبة إلى الجهد المبذول وإلى مساحة الأرض المستغلة ورأس المال المستثمر، أي كمية المخرجات نسبة إلى المدخلات. والوضع الأفضل هو أن تسود حالة من التوازن البيئي بحيث تتساوى المخرجات مع المدخلات أو تزيد عليها بنسبة معقولة. وإذا قلت المخرجات عن المدخلات، أي أن الإنسان أصبح يحرق طاقة أكبر وسعرات حرارية أكثر في سبيل الحصول على الغذاء من تلك التي يحصل عليها بالمقابل من البيئة، فإن ذَلكَ يؤدي إلى حدوث مجاعة. وهذا يحدث في أزمنة القحط والجفاف وغير ذَلكَ من الكوارث الطبيعية أو في حالة إنهاك التربة أو نضوب الماء أو تدهور البيئة لأي سبب من الأسباب أو في حالة زيادة عدد السكان عن حد قدرة التحمل القصوى. والإنسان عادة لا يستغل كل موارد الطاقة المتاحة لهُ في بيئته. لو أخذنا مثلاً جماعة تعتمد على الالتقاط والصيد فسوف نلاحظ أن هذه الجماعة لا تجني كل ما يمكنها جنيه وأكله من غذاء نباتي وحيواني، بل هي تفضل تلك التي توفر عائدا غذائيا أعلى وتتطلب جهدا أقل في الحصول عليها وإعدادها للأكل، أمّا تلك التي تتطلب جهدا أكبر وقيمتها الغذائية أقل فلا يلجؤون لها إلا عندَ الضرورة. أي أن الأفضلية تعلو أو تهبط تبعا لنسبة القيمة الغذائية المستحصلة إلى الجهد المبذول، وهذا ما يُطلَق عليه علماء البيئة نظرية optimal foraging.





شح الماء لم يمنع أهالي المناطق الصحراوية الجافة من مزاولة الزراعة





وقانون تضاؤل العائد هو الذي يحكم نمط تنقلات الجماعات البدائية، بمعنى أنّه إذًا نقصت الموارد الطبيعية عن حد معين بحيث أن العائد لا يتناسب مع الجهد المبذول فلابد من الإنتقال إلى مكان آخر تتوفر فيه مصادر الغذاء بكمية أكبر. ويمكن توضيح مبدأ تضاؤل العائد بالعودة إلى مثالنا عن الأرانب. كلما ازداد العائد من غذاء معين في منطقة معينة باتباع وسائل معينة كلما تزايد الجهد المطلوب للحصول على هذا الغذاء. مثلاً كلما زاد عدد الأرانب التي يصطادها الصيادون كلما تناقصت أعدادها مما يعني بذل جهد أكبر ووقت أطول للحصول على المزيد منها. لذلك فإنه أول ما تفد الجماعة إلى منطقة بكر ستوظف وسائل انتاجية تختلف عن تلك التي ستوظفها فيما بعد للحصول على الغذاء. في البداية ربما يتطلب صيد الأرانب جهدا أقل من جمع الحبوب وصيد الزواحف مثلاً. إلا أنّه كلما تناقصت أعداد الأرانب مع مرور الزمن وتضاعف الجهد اللازم للحصول عليها كلما اضطرت الجماعة للجوء إلى وسائل أخرى للحصول على أنواع أخرى من الغذاء كانت غير مجدية من قبل والآن أصبحت مجدية مقابل صيد الأرانب. لذلك فإنه كلما طالت إقامة الجماعة في منطقة محددة كلما اضطرت للجوء إلى تنويع مصادر غذائها عن طريق تنويع الوسائل التي تعول عليها للحصول على الغذاء. وفي أزمنة القحط والجفاف قد تضطر القبائل الرعوية في المناطق الصحراوية إلى اللجوء إلى مناطق رعي هامشية كانوا يتجنبون الرعي فيها في السابق لوخامة المرعي ورعي أنعامهم على القتاد والنباتات الشوكية التي لا تدر حليبا غزيرا، وربما اضطروا هم أنفسهم في أزمنة المجاعات إلى إحراق الجلود والعظام وأكلها وأكل الجيف والكلاب والحمير انطلاقا من مبدأ أن الضرورات تحلل المحرمات، كما قد تعوزهم الحاجة إلى شرب المياه المالحة والآسنة إذًا انقطعت الأمطار وغارت الآبار.

أحد الآليات المتاحة لتخفيف الضغط السكاني على موارد البيئة الشحيحة هو تقليل عدد السكان باللجوء إلى وسائل مثل الهجرة أو خفض نسبة المواليد عن طريق ممارسة الإجهاض أو وأد البنات أو تحريم وطء الزوجة لعدة سنوات بعد الولادة أو تمديد فترة الرضاعة مما يحد من خصوبة المرأة، أو رفع نسبة الوفيات عن طريق الحروب والنزاعات. كما يُمكن بذل محاولات أكبر لزيادة الإنتاج إما عن طريق تكثيف العمليات الإنتاجية intensification بواسطة زيادة الأيدي العاملة وساعات العمل وتطوير وسائل الإنتاج أو بواسطة توسيع الرقعة الجغرافية للإنتاج expansion. يُمكن للمزارعين البدائيين مثلاً أن يزيدوا من إنتاجهم بتحسين وسائل الري واستخدام السماد ومخصبات التربة والاستعانة بالطاقة الحيوانية، كما يمكنهم اللجوء إلى زراعة المصاطب أو الأراضي الأقل خصوبة أو الأبعد عن مصادر المياه.

والعملية الإنتاجية لا تعدو أن تكون محاولة استغلال موارد طبيعية مهما تبدو ضخمة وكبيرة تبقى محدودة، وهذا بالتالي يعني أن هناك حدودا قصوى لا يُمكن أن تتخطاها عمليات التوسع في الإنتاج وتكثيفه. هذه العمليات ستؤدي إنّ عاجلاً أو آجلاً إلى تدني كفاءة الإنتاج واستنزاف الموارد التي لا يُمكن استبدالها، أي تخطي قدرة التحمل القصوى وانخفاض العائد إلى أدنى حد الخيار الوحيد المتبقي في هذه الحالة هو تطوير وسائل الإنتاج وأدواته عن طريق تحسين العمليات الإنتاجية والاستعانة بتقنيات أكثر تقدما وتوظيف عدد أكبر من الأيدي العاملة ورفع كفاءتهم عن طريق العمل لساعات أطول وتنظيمهم بشكل أفضل بواسطة تطبيق مبدأ التخصص وتقسيم العمل وتوزيع الأدوار. وهذ ما يحدو بجماعة تعتمد مثلاً على الالتقاط والصيد أن تتحول إلى الإنتاج الزراعي إذًا لمّ تعد تكنولوجيا الالتقاط والصيد ناجعة في استخلاص الغذاء الكافي لهم من بيئتهم. التحول من الالتقاط والصيد إلى الزراعة يعني تعاظم العائد والحصول على إنتاج أوفر مع بذل جهد ووقت أقل على

مساحة من الأرض أصغر بكثير من تلك التي يحصل منها الصيادون على غذائهم. وهناك عمليات تأثير وتأثر متبادلة بين الضغط السكاني وقدرة التحمل البيئي. الضغط السكاني يقود إلى بذل جهد أكبر لزيادة الإنتاج والذي بدوره يسمح بارتفاع الكثافة السكانية مما يشكل مرة أخرى ضغطا لزيادة الإنتاج، وهكذا. التحول إلى الزراعة مثلاً يؤدي إلى زيادة الإنتاج الغذائي مما يسمح بزيادة عدد السكان فيشكل هذا ضغطا جديداً على البيئة يتطلب تقنيات جديدة لإنتاج كميات أكبر من الغذاء. وتتمثل هذه التقنيات في اللجوء إلى شق القنوات أو حفر الآبار لزيادة مساحة الرقعة المزروعة أو استصلاح أراضي جديدة لمّ تكن تستخدم من قبل للزراعة مثل عمل المصاطب على سفوح الجبال الوعرة. ومن الوسائل المتبعة لتكثيف الإنتاج الزراعي استخدام الأسمدة والمبيدات الحشرية وإزالة الحشائش الضارة.

التكيف البيئي

الاستقرار البيئي الذي نتحدث عنه هو في واقع الأمر استقرار نسبي إذ أن السكون الأزلي غير ممكن في هذا الوجود. الاستقرار يعني عدم حدوث تغيرات مفاجئة تتبعها نتائج طارئة غير متوقعاً لكنه لا ينفي النمو الطبيعي والتطور المتدرج عبر الحقب الجيولوجية وعبر عصور التاريخ. والنسق البيئي، كما سبق القول، كل متماسك الأجزاء تترابط عناصره وتتفاعل ويؤثر بعضها في بعض بحكم ما هو قائم بينها من اتصال عبر قنوات السلسلة الغذائية وسريان الطاقة ودورة المواد المغذية. وجميع عناصر النسق البيئي.

عرضاً للتأثيرات الداخلية والخارجية وأي تغير يطرأ على أي منها سوف يترتب عليه بالضرورة تأثيرات مباشرة أو غير مباشرة على العناصر الأخرى. هذا يعني أن عناصر النسق البيئي، بمجاليه الإحيائي وغير الإحيائي، في حالة تكيف مستمر مع بعضها البعض من ناحية ومع العوامل الخارجية من ناحية أخرى مما يؤدي إلى تطور الحياة وتنوعها عبر الأزمنة الجيولوجية.

يركز علماء البيئة على علاقات التكيف القائمة بين أفراد أي نوع من أنواع الكائنات الحية مع بعضها البعض ومع غيرها من الكائنات، ومع المكونات الطبيعية الأخرى للموطن habitat الذي تعيش فيه وما يترتب على هذه العلاقات المتبادلة من آثار ونتائج على النوع نفسه وعلى البيئة بشكل عام. ويتمثل التكيف في تواءم الكائن مع بيئته بما يضمن لهُ الحصول منها على الغذاء الضروري للبقاء والتكاثر وعلى وسائل الدفاع والحماية ضد الأخطار؛ وزد على ذَلِكَ إشباع الرغبة الجنسية بالنسبة للحيوان ثمّ زد على ذَلِكَ بالنسبة للإنسان سد الحاجات النفسية والروحية ووسائل الراحة مثل المسكن والملبس. وكل نوع من أنواع الحياة، سواء كانَ نباتة أو حيوانا، لهُ متطلباته الغذائية ووسائله في التكاثر وطريقته في الدفاع عن النفس التي تتلاءم مع بيئته ومع الحيز niche الذي يحتله في النسق البيئي. والتفاعل المتشابك والتأثير المتبادل بين مختلف أصناف النباتات والحيوانات وأنواع الحياة الأخرى التي تستوطن منطقة معينة وبين هذه الكائنات الحية جميعها وبين محيطها الطبيعي (أو ما أسميناه بالمجال اللاإحيائي) يشكل في مجمله وسائل تكيف الكائن الحيّ وتلاءمه مع بيئته. لذلك تختلف طبيعة الحياة بين إقليم وآخر من أقاليم الأرض المتباينة كما قد تختلف عينات النوع الواحد من الحياة باختلاف المناطق التي جاءت منها هذه العينات. ولا يتسع المجال هنا لذكر كل إقليم على حدّة إلا أننا سوف نتعرض بشكل موجز لخصائص الإقليم الصحراوي كمثال على ما نقول.

الحرارة والجفاف هما أهم العوامل المناخية التي لابد أن تتكيف معها الحياة في الصحراء. يأتي الجفاف نتيجة تدني مستوى الرطوبة في الهواء وشح الأمطار التي يقل معدلها السنوي عن 10 بوصات. وحينما تشرق الشمس وتسلط أشعتها المحرقة على سطح الأرض ترتفع الحرارة بسرعة ولدرجة عالية ربما تقترب من 50 درجة مئوية. وبعد الغروب تعود درجة الحرارة إلى الانخفاض بالسرعة نفسها نظراً لصفاء الجو وخلوه من الغيوم وندرة الغطاء النباتي الذي يمتص الحرارة مما يؤدي إلى ارتفاع نسبة الانعكاس من على سطح الأرض. ومن هنا جاء الفرق الكبير في درجة الحرارة سواء ما بين الليل والنهار أو ما بين الصيف والشتاء.

هنالك وسائل مختلفة تلجأ إليها نباتات الصحراء للتكيف مع الحرارة والجفاف. فالغطاء النباتي في الصحراء عموماً شحيح وخفيف والشجيرات متباعدة لأن كلاً منها يحتاج إلى مساحة كبيرة نسبيا من الأرض يمد فيها جذوره ويمتص ما فيها من رطوبة وغذاء؛ خصوصا وأن تربة الصحراء بالإضافة إلى

الجفاف تفتقر إلى المواد العضوية. ولكي تحتفظ هذه الشجيرات بالمسافات المتباعدة فيما بينها تفرز أوراقها وجذورها مواد تقضي على أي نباتات أخرى تحاول أن تنبت بالقرب منها.[185] والأشجار الكبيرة نسبية مثل الأثل تضرب بجذورها في أعماق التربة لمسافات بعيدة بحثا عن الماء في الطبقات التحتية. لكنّ أغلب النباتات الصحراوية حشائش وشجيرات صغيرة الحجم نظراً لعدم توفر الماء بكميات تكفي لنمو حجمها أكبر من ذَلِكَ. وجذور هذه الحشائش والشجيرات لا تذهب عميقًا بل تمتد أفقي لمسافات بعيدة للحصول على أكبر قدر من الرطوبة من الثرى حينما تنزل رشات المطر الخفيفة. وتتميز جذور بعض الأشجار بنموها الكثيف لدرجة أن حجم الجرثومة ربما فاق حجم الشجيرة نفسها وذلك مما يُمكن الجذور من أداء مهمتها الحيوية والأساسية، ألاّ وهي اجتذاب الندى وامتصاص أكبر كمية من رطوبة الثرى. وتحتوي بعض الجذور على الكثير من العجيرات والعقد التي تعمل كمستودعات للرطوبة. والشعيرات التي تكسو جذور الأشجار البرية، كغيرها من الأشجار، تجف في الصيف لمنع تسرب الرطوبة من الجذور إلى التربة الجافة عن طريق التناضح.[186]

وأوراق النباتات الصحراوية تشكلت بنيتها بحيث تتلاءم مع المناخ الجاف. والنباتات الصحراوية عموماً قليلة الأوراق أو لها شوك بدلاً من الأوراق مثل العاقول والشبرم والبعض منها لهُ أوراق صغيرة مدببة مثل الأثل والإرطى والغضا والبعض منها تغطي أوراقه قشرة رقيقة من الشمع أو الزغب لمنع النتح ولتلطيف أثر الهواء الحار في تجفيف الأوراق. وبعض الشجيرات تحت أوراقها في موسم الجفاف أو تسبت لتستفيق بعد زخات المطر المفاجئة. ودورة حياة بعض الأعشاب تكون قصيرة جداً بحيث تنبت خلال موسم المطر وتزهر وتثمر ثمّ تموت بسرعة بعد أن تنثر بذورها. وبعض النباتات مثل الحرمل والهرطميل والعُشر والبرشومي لها القدرة على تخزين كميات كبيرة من الماء في أوراقها وسيقانها لاستخدامها عندَ الحاجة. وبعض أوراق النباتات تستطيع أن تغير اتجاهها لتتحاشى أشعة الشمس المحرقة.

قلة الغطاء النباتي في الصحراء أدى إلى قلة الحيوانات وإلى صغر أحجام ما هو متوفر منها ومعظمها من الحشرات والقوارض الصغيرة. ومع أن القليل من الثديات هي التي تستطيع التأقلم مع بيئة الصحراء إلا أن الصحراء لا تخلو من بعض الحيوانات الثديية الكبيرة مثل الإبل والوعول وبقر الوحش والظباء والغزلان، إضافة إلى بعض الثديات الصغيرة مثل الذئاب والكلاب والثعالب والأرانب. ولكل من هذه طريقته في التكيف السلوكي والفيسيولوجي مع المناخ الجاف. فهناك مثلاً نوع من الظباء تسمى الجوازي تكتفي عن شرب الماء في الشتاء برعي العشب الأخضر الغض واستنشاق نسيم الصباح البارد الندي، وكذلك الحال بالنسبة لبعض القوارض مثل الجربوع. وآذان الأرانب والثعالب كبيرة مفرطحة تساعد على فقدان الحرارة وتبريد أجسامها. أمّا البعير فإنه يختزن ما يحتاج إليه من شحم يتغذى عليه في أيام القحط في سنامه بينما يستفيد من جوفه الواسع كخزان للماء يكفيه لعدة أيام. ويستطيع البعير، بخلاف غيره من الحيوانات، أن يتحمل فقدان 30% من نسبة السوائل في جسمه قبل أن يصل إلى المرحلة الحرجة[187].

ِثديات الصحراء، وكذلك النعام الذي يضرب المثل في سرعته، لها القدرة على العدو السريع ولمسافات طويلة مما يمكنها من الوصول إلى موارد المياه المتباعدة. كما أن بولها مركز جداً وبعرها جاف لأنها لا تطرحه إلا بعد أن يمتص الجسم كل ما فيه من رطوبة.

وإيقاع الحياة الحيوانية في الصحراء عموماً يقلل من احتمال فقدان الماء والسوائل من الجسم. معظم الحيوانات الصحراوية، وخصوصاً الحشرات والزواحف، تكيفت حواسها وأنماط سلوكها مع الحياة الليلية

لأنها لا تنشط إلا ليلاً أو في الصباح المبكر وأخر النهار حينما تنخفض الحرارة لدرجة محتملة. أمّا الظهيرة فتقضيها في الشقوق أو الجحور العميقة التي تحفرها في باطن الثرى قريبة من الندى، وخصوصاً حول جذوع الأشجار حيث يوجد شيء من الرطوبة. ولا تتوالد هذه الحيوانات وتتكاثر إلا في موسم الأمطار، مثلها في ذَلكَ مثل الكثير من النباتات البرية. كما أن بعض الحيوانات مثل بعض النباتات تسبت ولا تفيق إلا مع نزول الغيث. والحشرات التي تحتاج إلى الماء الوفير في المرحلة البرقية تبقى بيضة طوال الصيف التستطيع مقاومة الجفاف ولا تفقس إلا في الفصل المطير[188].

ومعظم الحشرات الصحراوية مثل الجعلان والخنافس والعقارب تغطي أجسامها أغشية سميكة تقاوم الحرارة وتمنع التبخر. كذلك السحالي والثعابين وغيرها من الزواحف التي تغطيها طبقاً سميكة من الحراشيف التي تخلو من الغدد العرقية التي تمنع فقدان الماء من أجسامها.

ويُعد البعير مثالاً نموذجيا للتكيف مع بيئة الصحراء. لقد تأقلمت الإبل على العيش والبقاء في بيئة الصحراء الشحيحة ومناخها القاسي بعدة طرق يصعب الخوض في تفاصيلها الفسيولوجية هنا. لكننا نذكر مثلاً أن جفن البعير لهُ أهداب طويلة تتشابك لتحمي العين من وهج الشمس ومن الرمل أثناء هبوب العواصف الرملية دون أن تحد من الرؤية. ولعين البعير مجريان دمعيان واسعان لا تسدهما حبيبات الرمل مما يمنع جفاف العين، خصوصاً وأن إفراز الدمع يتضاعف عندَ هبوب العواصف لترطيب العين وتنظيفها من الرمل. ويتكون أنف البعير من عدد من التجويفات التي تسمح بترطيب الهواء وتبريده قبل وصوله إلى الرئتين، كما أن لهُ القدرة الإغلاق الأنف لمنع دخول الرمال إليه. ويستطيع البعير بفضل رقبته الطويلة رعي فروع الأشجار التي يصل طولها إلى حوالي ثلاثة أمتار، كما أن هذا الارتفاع يساعده على الرؤية لمسافات طويلة.



الإبل مكنت البدو من التكيف مع حياة الصحراء القاسية.

وفم البعير مبطن من الداخل ببطانة سميكة تقيه وخز الشوك مما يمكنه من التغذي على النباتات الشوكية. كما أن الشفة العليا مشقوقة ولها القدرة على الإمساك بالأعشاب واقتلاعها ومضغها مما يُمكن البعير من الرعي وهو يسير دون أن يضطر للتوقف. أمّا السنام فإنه يساعد على تخزين الطاقة الغذائية على هيئة شحوم ودهون يلجأ لها البعير وقت الحاجة، كما في الرحلات الطويلة أو السني أو

في أوقات القحط، إنه بمثابة المستودع الذي يخزن الغذاء ويحوله إلى طاقة مختزنة. ولذلك يلاحظ أن السنام يتلاشى، وربما يختفي تماماً بعد الرحلات الطويلة التي يمتنع فيها البعير عن الرعي، ثمّ يعود للنمو مرة أخرى بعد فترة من الراحة والرعي المتواصل. وعند اشتداد الحرارة في منتصف النهار يتوقف البعير عن الحركة ويبركِ مواجهاً للشمس ليقلل بذلك من نسبة سطح الجسم المعرض لأشعة الشمس، ويساعد هذا الوضع أيضاً على تظليل وتبريد البقعة التي يبرك فيها. إضافة إلى ذَلكَ فإن الأجزاء التي تلامس الأرض من جسمه مغطاة بطبقة صلبة مثل الأخفاف والكلكل. وعند السير ترفع أطرافه الطويلة جسمه عن حرارة الأرض. وللبعير القدرة على تحمل الجفاف وفقدان الماء من جسمه إلى نسبة ،% دون حدوث أي خلل فسيولوجي مقارنة بالإنسان الذي يهلك لو فقد أكثر من 12% من ماء جسمه.
وأغشية خلايا الدم في الإبل مرنة جداً، فهي بيضاوية الشكل، وليست مستديرة كما في باقي الحيوانات، مما يمكنها من الحركة بسهولة في الدم المتركز نتيجة فقدان الماء، كما يمكنها أن تنتفخ ويزيد حجمها إلى 240% من حجمها الأصلي دون أن تنفجر، وهذا ما يساعده على تحمل العطش ثمّ عب الماء إذا سنحت الفرصة بسرعة قد تصل إلى حوالي 30 لتراً في الدقيقة وبكميات كبيرة تتراوح من 135 إلى 200 لتراً، أي ما يعادل ثلث وزنه تقريباً، في مدة لا تتجاوز عشر دقائق. كما أن بعره الجاف وبوله المركز يخفف من نسبة فقدان الماء. يصل تركيز الأملاح في بول البعير نسبة عالية لتصبح ملوحته تفوق ضعف ملوحة ماء البحر. ولذلك يعمد البدو إلى غسل رؤوسهم ببول البعير الذي تساعد ملوحته المركزة على قتل القمل والفطريات في فروة الرأس.
ويتخذ التكيف مع الحيز البيئي ثلاثة أشكال: تكيف وراثي تطوري وتكيف فسيولوجي وتكيف سلوكي. التكيف الوراثي التطوري يُسمّى أيضاً التكيف الديموغرافي لأنه لا يتم على مستوى الفرد بل على مستوى المجموع population ويأتي نتيجة الانتخاب الطبيعي natural selection الذي يؤدي إلى التراكم التطوري والتنوع. وينبغي إعادة التأكيد هنا على أن الأنواع لا تتطور بمعزل عن بعضها البعض. بل إنّ أي تطور يطرأ على أي منها في أي إتجاه سوف يؤثر بشكل أو بآخر على مسيرة التطور بالنسبة للأنواع الأخرى. أي أن مكونات النسق البيئي وأجزاءه المختلفة بحكم ما بينها من تفاعل مستمر وتأثير متبادل تتغير وتتطور بشكل متناسق كوحدة واحدة لأنها تشكل مع بعضها البعض نظام متماسك.
التكيف الديموغرافي الذي يأتي نتيجة التطور البيولوجي وما ينتج عنه من تغير في بنية المورثات ليس إلا أحد وسائل تكيف الكائنات مع المحيط الذي تعيش فيه. ويتم التكيف الديموغرافي عبر مدة طويلة من الزمن تتراوح من مئات إلى آلاف، بل ربما ملايين السنين، ويأتي تجاوب مع التغيرات الجذرية طويلة المدى التي تحدث في البيئة. ويستحيل إلغاء التطور البيولوجي لأنه ثابت لا رجعة فيه irreversible. هذا بخلاف التكيفات الفسيولوجية التي تتم على مستوى الأفراد تجاوباً مع الظروف البيئية الطارئة والتي تتسم عادة بمرونتها وسرعتها نسبية والتي إما أن تكون ثابتة مثل تكيفات النمو developmental أو أن تزول بزوال مسبباتها مثل التأقلم acclimatization. والتأقلم من أبرز الأمثلة على التكيف الفسيولوجي الذي يُمكن الأفراد من التكيف مع الاختلاف في درجات الحرارة. من المعروف أن الثديات تحتفظ بدرجة حرارة ثابتة وعالية نسبية داخل الجسم تقارب 37 درجة. وتعمل غدة الهايبوثالاموس hypothalamus على ضبط درجة حرارة الجسم وتنظيمها. فلكي تنخفض درجة الحرارة في الجو الحار أو بعد التعب تتمغط الأطراف لزيادة نسبة السطح المكشوف وينبسط الشعر ليخفف سمكه وتزداد سرعة التنفس واللهث لزيادة التبخر من الفم والرئتين ويتصبب العرق وتتسع العروق التي تحت الجلد ليندفع الدم من داخل الجسم ليفقد بعض حرارته بملامسته

سطح الجلد. ويحدث عكس ذَلكَ لرفع درجة حرارة الجسم في الجو البارد بالإضافة إلى الرعشة لزيادة سرعة هضم الطعام وحرق الطاقة الغذائية لتوليد الحرارة اللازمة[189] . ولو أن إنساناً اعتاد على العيش في بيئة باردة مثلاً ثمّ انتقل إلى بيئة حارة جافة فإنه سوف يتأقلم معها خلال مدة قصيرة قد لا تتجاوز الأسبوع. ويتمثل هذا التأقلم في انخفاض معدل دقات القلب وزيادة العرق مع انخفاض نسبة تركيز الأملاح فيه حتّى لا يتضرر الجسم من فقد الأملاح الضرورية. وزيادة نسبة العرق يقابلها نقص في كمية البول لتقليل نسبة ما يفقده الجسم من السوائل[190] .

ومن أمثلة التأقلم أيضاً ما يحدث حينما ينتقل الشخص من مكان على مستوى سطح البحر إلى اكن شاهقة الارتفاع. من الملاحظ أنّه كلما ارتفعنا 4500أربعة آلاف وخمسمائة مترا عن سطح البحر انخفض ضغط الأكسجين حوالي 4% وقلت نسبته في الهواء مما يؤدي إلى نقص وصول الأكسجين إلى أنسجة الجسم. وللتأقلم مع هذا الوضع تزداد دقات القلب وسرعة التنفس وبعد بضعة أيام يزداد تركيز الهيموغلوبين hemoglobin في الدم. أمّا الذين يولدون في الأماكن الشاهقة فإن نموهم يتكيف مع هذا الوضع ويلاحظ عليهم كبر الصدر وتضخم الرئتين لزيادة كمية الهواء المستنشق. وشبيه بذلك إلى حد ما زيادة حجم الجسم بالنسبة لأبناء المهاجرين إلى الولايات المتحدة من اليابانيين والإيطاليين والسويسريين والمكسيكيين وذلك نظراً لتغير الغذاء ووفرته بالنسبة للجيل الجديد. وهذا النوع من التكيف الفسيولوجي الذي يحدث خلال مراحل النمو المبكر ثابت لا نكوص فيه إلا أنّه لا ينتقل من جيل إلى جيل ولا دخل فيه للمورثات وإنما يعود إلى لدانة الأجسام الحية plasticity وقابليتها لتشكل خلال سنوات العمر الأولى[191] . وهناك أمثلة أخرى على التكيف الفسيولوجي الناتج عن لدانة الجسم مثل ما يحدث من تحورات عضلية وجسدية نتيجة القيام ببعض التمرينات الرياضية أو مزاولة بعض المهن الشاقة أو الحرف اليدوية.

بالإضافة إلى التكيف الديموغرافي والفسيولوجي هناك التكيف السلوكي الذي لا يضاهي في تنوعه ومرونته وسرعته في التجاوب مع الظروف الطارئة. فالغزال يلوذ بالفرار حالما يرى الحيوان المفترس والإنسان يوقد النار حالما يشعر بالبرد، وهكذا. والسلوك نوعان: غريزي ومكتسب. الغريزي ينتقل وراثياً ويتسم بالثبات وعدم المرونة. أمّا المكتسب فهو يأتي عن طريق التعلم والتفاعل مع المؤثرات والحوافز الخارجية لذلك فهو يتَّسم بالمرونة. والسلوك المكتسب يتطلب قدراً من الذكاء لا يتوفر إلا عندَ بعض الحيوانات مثل فصيلة الثديات. ومن أذكى رتب فصيلة الثديات رتبة الرئيسيات، ومن أذكى أنواع هذه الرتبة النوع الإنساني.

الوراثة والبيئة ودورهما في تطور الأجناس

تلعب البيئة دوراً لا يستهان به في تحديد مصير الكائن الحيّ. الطراز الجيني الذي يرثه الكائن من أسلافه لا يحدد طرازه المظهري ومصير حياته بشكل قاطع، فهو فقط يمنحه الإمكانات اللازمة التي لو توفرت لها الظروف البيئية الملائمة لتحققت على الشكل المتوقع لها. فالطراز المظهري في نهاية المطاف ما هو إلا محصلة التفاعل المتصل بين الرصيد الجيني وبين البيئة الطبيعية والحيوية من خلال محاولات الكائن المستمرة للتكيف مع هذه البيئة. وتمارس البيئة تأثيراتها من خلال عمليات الانتخاب الطبيعي فتمنح الكائنات الأكثر قدرة على التحمل وعلى التكيف معها فرصة أكبر للبقاء والتكاثر.

الانتخاب الطبيعي هو الآلية التي تدفع بالكائنات إلى التطور والتنوع من خلال تكيفها مع بيئتها المتغيرة.

وأول من انتبه إلى هذه المسألة تشارلز دارْون(1882-1809) وبنى عليها نظريته عن تطور أشكال الحياة على الأرض، أو ما يُسمّى نظرية النشوء والارتقاء والتي فصل القول فيها في كتابين نشرهما بالتتالي أحدهما عن أصل الأنواع بواسطة الانتخاب الطبيعي

On the Origin of Species by Means of Natural Selection (1859)

والثاني أصل الإنسان (1871) The Descent of Man.

وتعزي نظرية التطور إلى دارْون علماً بأن أَلْفْرد رسل والس (1823-1913) Alfred Russel Wallace توصل إلى نفس النظرية في نفس الوقت وبشكل مستقل.

رحلة دارْون مع نظرية التطور رحلة طويلة وشاقة ابتدأت حينما كانَ في سنّ الثانية والعشرين من عمره، وذلك حينما طلب منه روبرت فِيتْزْروي Robert Fitz Roy قبطان سفينة Her Majesty's Ship Beagle أن يصطحبه كعالم طبيعي naturalist في رحلة استكشافية حول العالم استغرقت خمس سنوات (1831-1836) وقطعت 40.000 ميلاً بهدف استكشاف جيولوجية وطبوغرافية أمريكا الجنوبية وجنوب أفريقيا وأستراليا ونيوزيلاندا وجزر المحيط الهادي وجنوب الأطلنطي ورسم خرائط لتلك المناطق المجهولة آنذاك. ذَلكَ القبطان كانَ مسيحيا أصوليا أمل من اصطحابه لدارْون أن يتمكن الأخير، بحكم اهتماماته وتخصصه، من جمع أدلة جيولوجية دامغة تدحض آراء من كانوا آنذاك بدأوا يتبنون ويكتبون عن نظرية التطور ويعبرون بصراحة عن آرائهم التي بدأتْ تهز أركان العالم المسيحي. حتّى دارْون نفسه حينما وضع قدمه على السفينة كانَ يؤمن إيماناً عميقاً بقصة الخلق كما وردت في سفر التكوين.

تبحث نظرية التطور البيولوجي وفق رؤية دارْون في عملية تكيف الكائنات الحية مع بيئاتها الطبيعية عن طريق الانتخاب الطبيعي natural selection. والتكيف يفرضه التنافس بين الكائنات على موارد الغذاء المحدودة وكذلك التغيرات البطيئة التي تحدث في الطبيعة والمناخ. ومن هنا تأتي الاختلافات البيولوجية نتيجة الاختلافات البيئية والمناخية، مما يؤدي إضافة إلى تطور الحياة من البسيط إلى المعقد تنوع المخلوقات وانتشارها. تقول النظرية بأن مختلف أنواع النباتات والحيوانات ليست ثابتة بل تطورت تدريجياً وتشعبت خلال ملايين السنين عن أسلاف أكثر بدائية منها وأنها كلها تعود إلى أصل واحد مشترك. فمن الملاحظ أن هناك تنوع هائل في أنماط الحياة بما فيها من أنواع وسلالات، بل حتّى بين أفراد الجنس الواحد، حيث لا يوجد فردان متشابهان تماماً في كل السمات، بل توجد اختلافات، ولو طفيفة، في الحجم واللون والقوة والصحة والخصوبة وطول العمر

والسلوك وغير ذَلكَ من الخصائص التي يصعب حصرها. كما يلاحظ أن كل أنواع الحيوانات والنباتات تلد أضعافاً مضاعفة لما يلزمها للحفاظ على بقائها واستمرارية النوع وتنجب أكثر بكثير مما يضمن المحافظة على استقرار حجمها الديموغرافي، فالسمكة الواحدة مثلاً تضع ملايين البيض في الموسم الواحد لكنّ لا يبقى من هذه الملايين إلا أقل القليل. ومع ذَلكَ يظل الحجم الديموغرافي مستقراً وثابتاً نسبياً بما لا يتناسب مع الزيادة المطردة في عدد المواليد. هذا يعني أن أعداداً كبيرة من كل جيل جديد تموت مبكرة لعدم قدرتها على مواجهة التحديات الطبيعية ولا يعيش من أفراد الجيل إلا نسبة معينة تصل إلى سنّ البلوغ والإنجاب، ولذلك يظل الحجم الديموغرافي ثابتاً نسبياً. ولا شك أن الأفراد الذين يعيشون مدة أطول وينجبون أكثر هم على العموم الأكثر تكيفاً مع البيئة والأقدر على مواجهة تحدياتها، بما في ذَلكَ التنافس على الزوج ومصادر الغذاء والمكان وغير ذَلكَ من أسباب البقاء بين أفراد النوع الواحد وكذلك بين الأنواع المختلفة. التنوع والاختلاف والفروق الفردية الطفيفية هو ما يساعد على اختيار الأصلح للبقاء من بين أفراد كل جيل. تلعب البيئة دوراً أساسياً في ذَلكَ الاختيار وبالتالي في وجهة التطور التي يسير فيها النوع ببطء شديد وتدرج غير محسوس. الانتخاب الطبيعي يعني أن التطور عملية مستمرة لا تتوقف عندَ حد معين وأن الخلق لا يسير نحو وجهة محددة ولا نحو كمال مطلق.



<u>رحلة دارون الاستكشافية حول العالم</u>

وانشغل دارْون بالتفكير في سر هذا التنوع الهائل والمتدرج في عالم الأحياء بما فيه من أنواع وأجناس وكذلك في هذا الثبات النسبي لأعداد كل جنس ونوع بالرغم من أن أعداد مواليدها تفوق أعدادها بأضعاف مضاعفة. لكنه لمّ يتوصل إلى آرائه عن الانتخاب الطبيعي وينشر هذه الآراء في كتابه عن أصل الأنواع إلا بعد مرور ثلاث وعشرين سنةَ من عودته من رحلته حول العالم قضاها في القراءة والتفكير وفي فحص حصيلته من عينات النباتات والطيور وَالاسماك والحيوانات والأحافير والمستحاثات التي جمعها في رحلته حول العالم، علاوة على الاطلاع على كل ما وقعت عليه يداه من معلومات تتعلق بتهجين النبات واستنتسال الطيور والخيول والأنعام، خصوصاً الحمام. كما اطلع دارْون في هذه الأثناء على بحث عن مبادئ علم السكان An Essay on the Principle of Human population اللقس وعالم الاقتصاد الانجليزي توماس روبرت مالْثُس (1766-1834) Thomas Robert Malthus. يقول مالْثُس في بحثه إنّ هناك ميلاً لزيادة عدد سكان الأرض بينما تبقى الموارد التي يعيشون عليها محدودة، ومن هنا تحدث الحروب والصراعات بين البشر على هذه الموارد المحدودة وتفتك الأمراض والمجاعات بالأعداد المتزايدة من البشر لتحد من الزيادة وليبقى العدد في نطاق الموارد المتاحة بما يحقق التوازن الديموغرافي مع موارد الأرض. من هذه الأطروحة استوحى دارْون، وكذلك وَالَاس ، فكرتهما عن الانتخاب الطبيعي والتنازع من أجل البقاء، بمعنى أن من لديه كفاءة أعلى على التكيف مع البيئة المتغيرة والتنافس على الموطن والموارد المحدودة تتاح لهُ فرصة أفضل للبقاء والتكاثر ومن ثمّ توريث هذه الصفات التكيفية إلى نسله من بعده، وقالا بأن ما أثبت مالْثُس أنّه ينطبق على البشر ينطبق كذلك بنفس المصداقية على كل مظاهر الحياة الحيوانية والنباتية. ففي كل مجموعة سكانية، سواء كانت نباتية أو حيوانية، يبقى الحجم الإجمالي للسكان ثابتاً تقريباً بالرغم من النسبة العالية من المواليد. ومن الواضح أن غالبية هذه الولادات لا تتاح لها فرصة العيش والعمر الطويل وإلا لما بقي في الأرض موطئ قدم لمخلوق جديد. وهذا أيضاً يفسر ما نلحظه من تنوع هائل في الصفات والقدرات بين الكائنات، حتّى بين أفراد الجنس الواحد. من يتمتعون بصفات تميزهم على غيرهم من بني جنسهم، كحدة الحواس أو طول الرقبة أو سرعة الجري أو قوة العضلات أو الصبر على الجوع والعطش أو القدرة على تحمل التقلبات الجوية أو الضوضاء أو التلوث أو أي ميزة أخرى تمنحهم اللياقة وتعينهم على التكيف مع بيئتهم ستكون فرصتهم أفضل للعيش والتكاثر وتوريث ميزاتهم التفاضلية إلى نسلهم. لاحظ أن التأكيد هنا على التكاثر الذي هو

معيار النجاح من الناحية التطورية، بمعنى أن أيا من الصفات، مهما كانت أفضليته، لا قيمة لهُ إن لمّ يستطع حامله أن يخلف من بعده نسلاً يورثهم هذه الصفات. وهكذا فإن التنازع على ضروريات الحياة لهُ تأثير انتخابي في الإبقاء على الصالح والقضاء على غير الصالح. فلولا الانتخاب الطبيعي والتنافس لما كانت لأي سمة أفضلية على سمة أخرى ولكان حق القوي مثل حق الضعيف. لكنّ، في نفس الوقت، لولا التنوع الوراثي والتباين في التركيبة الجينية لأفراد النوع الواحد لما كانَ هناك مجال للانتخاب الطبيعي أن يمارس دوره عبر التغيرات التي تتراكم عبر ملايين السنين. والتنافس إما أن يكون بين الأنواع المختلفة أو بين أفراد النوع الواحد، وهذا الأخير هو الأهم والأعمق أثراً لأن أفراد النوع الواحد يتنافسون على نفس الحيز الإيكولوجي بما فيه من موارد ضرورية للعيش والتنافس بينهم هو الذي يؤدي في نهاية المطاف إلى ظهور أنواع جديدة متفرعة عن الأصل الواحد.
عملية التطور، إذا، تعمل في اتجاهين؛ الاتجاه الأول هو التنوع الوراثي والتباين الشكلي بين أفراد النوع الواحد، وهذا مرده إلى الاختلاف في الطراز الجيني، والاتجاه الثاني هو الانتخاب الطبيعي الذي تحركه عوامل البيئة والتنافس على ما توفره من موارد محدودة. بهذه الطريقة تعمل البيئة على تحديد وجهة التطور ومعدل سرعته. وبحسب معدلات التغير البطيئة فإن عملية التطور تحتاج إلى زمن طويل جداً لكي تظهر آثارها ونتائجها واضحة للعيان، لكنّ دارْون اتكأ في هذا الجانب على مقولة السير تشارلز لايَل التي سبق وأن وضحناها في الفصل الأول والتي تقول بأن الأرض بما عليها من مخلوقات استغرقت ملايين السنين لتأخذ شكلها الحالي.
ومن الأمثلة البسيطة التي تورد عادة لتوضيح مفهوم الانتخاب الطبيعي ما حدث لنوع من الفراشات moths في بعض المناطق الإنجليزية بعدما تحولت إلى مناطق صناعية مع بداية الثورة الصناعية في القرن التاسع عشر. معظم هذه الفراشات كانَ لونها فاتحاً مما ساعدها على التخفي حينما تحط على الأشجار الفاتحة، وقليل منها لا تتعدى نسبته 1% كانَ لونها داكناً مما جعل من السهل على مفترساتها رؤيتها حينما تحط على الأشجار الفاتحة. وبعدما بدأت الأشجار المحيطة بالمناطق الصناعية تصطبغ باللون الأسود بتأثير دخان المصانع الكثيف انقلب الوضع وتحولت الفراشات ذات اللون الفاتح إلى صيد سهل لمفترساتها بينما اندمج لوّن الفراشات ذات اللون الداكن مع لوّن الشجر المسود مما ساعد على تخفيها عن المفترسات. وخلال فترة قصيرة تزايد عدد الفراشات الداكنة على حساب الفراشات الفاتحة التي وصلت أعدادها إلى نسبة متدنية جداً. ومن المهم هنا ملاحظة أن ما حدث ليس تغير التركيبة الوراثية للفراشات الفاتحة بحيث تغير لونها من الفاتح إلى الداكن. ما حدث هو أنّه تم القضاء تقريباً على الفراشات الفاتحة بعد أن تحولت إلى صيد سهل للمفترسات بينما أصبحت الفرصة مواتية الفراشات الداكنة أن تزدهر وتتكاثر بعدما خف الضغط عليها من المفترسات[192].
هذا المثال البسيط يوضح لنا أن التكيف بمفهومه التطوري لا يعني أن الكائنات تسعى جاهدة وتكافح للتكيف مع محيطها. ما يعنيه التكيف هو أن الكائنات المجهزة بيولوجيا من خلال طرازها الجيني لديها فرصة أفضل للتكيف وفق متطلبات بيئتها، لكنّ لكي تتحقَّق هذه الأفضلية لابد للطراز الجيني أن يُعَبَّر عنه في الطراز المظهري لأن آليات الانتخاب الطبيعي تمارس تأثيرها على الطراز المظهري. لكن، مع ذَلَك، لابد من التأكيد على أن الصفات التي يكتسبها الفرد أثناء حياته لا تورث، كما كانَ يزعم جان باتست لامارك Jean Batiste Lamarck (1744-1829) الذي قدم نظرية عن التطور سماها توارث الصفات المكتسبة inheritance of acquired characteristics. وقدْ ثبت بطلان هذه النظرية لأن الصفات الوراثية تنتقل إلى الأجيال التالية عن طريق الخلايا الوراثية ولا تأثير للخلايا

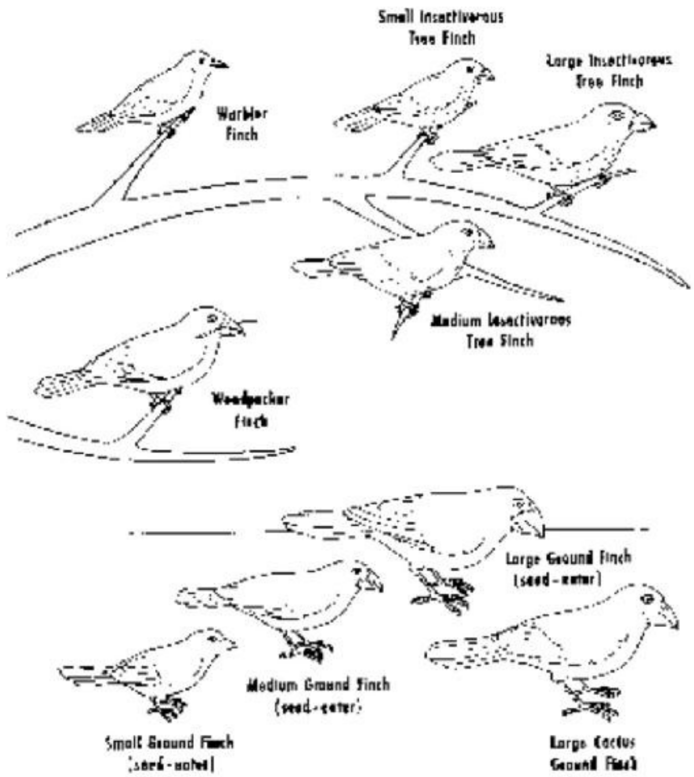
الجسمية فيها، والخلايا الوراثية لا تخضع للمؤثرات والظروف البيئية. ومن الأدلّة التي يُستدل بها على أن الصفات المكتسبة ليست هي التي تورث أن الشعوب السامية كانت تمارس الختان منذ آلاف السنين ومع ذَلكَ لا يزال أطفالهم يولدون غير مختنين ولم يرثوا صفة الختان من آبائهم المختنين.

ومن الواضح أن التأثير المباشر للانتخاب الطبيعي يقع على الأفراد ولكن الذي يتطور ليس الأفراد الذي يتطور هو النوع بكامله، أو ما يُسمّى العشيرة المندلية Mendelian population أو deme ويقصد بذلك المجموعة السكانية القادرة على تبادل الجينات عن طريق التزاوج والإنجاب. والتطور هو تغير بطيء ومتدرج لكنه مستمر عبر الأجيال في المخزون الجيني gene pool الذي هو محصلة الصفات الوراثية، أو الأليلات المتناقلة، أي الجاميطات، بين أفراد المجموعة السكانية، أو العشيرة المندلية، والتي يتم إعادة ترتيبها وخلطها مع كل جيل جديد. التغيرات في نسبة التكرارات لمختلف السمات المظهرية في المجموعة السكانية مرتبطة بالتغيرات في نسبة تكرارات الأليلات المتعلقة بتلك السمات. وهذا هو مجال علم الوراثة السكاني population genetics الذي يركز على دراسة توزيعات الأليلات في المجموعة السكانية واختلافاتها من جيل إلى جيل والعوامل المؤثرة على ذَلكَ على مستوى المخزون الجيني، بما في ذَلكَ الانتخاب الطبيعي والطفرات والهجرات والانجراف الجيني genetic drift والانسياب الجيني genetic flow. وكلما كانَ عدد أفراد العشيرة المندلية أكبر كلما كانَ مخزونها الجيني أكبر بما يعنيه ذَلكَ من فرصة أكبر للتنوع والتباين في التراكيب الجينية.

بنية المورثات، كما رأينا في حالة الفراشات البريطانية، لا تتغير لدى الفرد وتبقى ثابتة مدى الحياة والانتخاب الطبيعي لا يغير التركيبة الجينية للأفراد وإنما من خلال تأثيره على الأفراد يمنح البعض فرصة أفضل من البعض الآخر للبقاء والتكاثر. أي أن الانتخاب الطبيعي ليس عملية عشوائية وإنما عملية موجهة بحيث أنها تبقي على سمات اللياقة وتقضي على السمات غير اللائقة. ولابد للمجموعة السكانية، لكي تحافظ على وجودها، أن تتمتع بقدر من الاستقرار والتوازن في مخزونها الجيني الذي يمكنها من التكيف مع بيئتها ولكن، في نفس الوقت، لابد أن يكون لديها من التباين الجيني والمرونة ما يمكنها من التطور الذي تفرضه المتغيرات البيئية. ضبط هذه المعادلة الدقيقة هو الذي يضمن بقاء النوع. فلابد أن يتم التغير في التركيبة الوراثية عبر آلاف السنين بشكل بطيء متدرج يتمشى مع تغير البيئة لأنه لو تم ذَلكَ بشكل سريع مفاجئ لفقد النوع خصائصه التي مكنته من التكيف مع حيزه البيئي واستبدلها بعناصر جديدة لا تتلاءم مع طريقته في الحياة. ولكن في الوقت نفسه لابد للتغيير أن يحدث مما يعطي النوع فرصة للاستمرار في العيش في بيئة متغيرة. أي لابد أن يكون هناك توازن بين الاستقرار واستمرارية النوع من جهة وبين المرونة والقابلية للحد الأدنى والضروري للتغير من جهة أخرى. ويحتفظ كل جيل بخصائص الجيل السابق عدا بعض الفروق البسيطة جداً التي تتراكم تدريجياً عبر العصور والأزمنة الجيولوجية المتتابعة. والاختلاف بين الأجيال طفيف لا يذكر ولا يلحظ ولا تظهر أعراضه واضحة إلا بين أجيال تفصلها عن بعضها البعض آلاف السنين[193] .

وهناك عدة عوامل تعمل على تفريع الأجناس وتشعب الجنس الواحد إلى أجناس مختلفة. فلو أن حواجز طبيعية مثلاً فصلت مجموعتين من نفس الجنس عن بعضهما البعض وانقطع الاتصال والتزاوج بينهما لآلاف السنين وتأقلمت كل مجموعة مع بيئة تختلف عن الأخرى فإنه مع مرور الوقت قد تتراكم التغيرات الجينية الطفيفة لكل منهما وتتجه اتجاهات مختلفة تباعد تدريجياً فيما بينهما حتّى تصل إلى درجة تصبحان فيها جنسين مختلفين، وهذا ما يُطلَق عليه الانعزال الجنسي

reproductive isolation، أي عدم القدرة على التزاوج.[194]



عصافير دارون

<u>عصافير داروين</u>

والانفصال الجغرافي ليس السبب الوحيد لعدم التزاوج. فلو أن مجموعة من النباتات تغير موسم لقاحها فإنها لن تستطيع التلاقح مع البقية التي تتلاقح في موسم آخر. وقدْ تحدث طفرة جينية طفيفة لأحد الطيور ينتج عنها اختلاف ملحوظ في لوّن الريش أو نغمة التغريد مما يؤدي في النهاية إلى استحالة التزاوج بين نسل هذا الطير الذين يرثون عنه هذه السمة وبقية أفراد السرب، لأن الطيور عادة تلجأ للتغريد أو لوّن الريش لاجتذاب الجنس الآخر.

وقدْ تتكاثر أعداد النوع الواحد حتّى تضيق بها سبل العيش المحدودة ويشتد التنافس بينها على موارد الغذاء والمسكن فيضطر البعض منها إلى استكشاف مصدر جديد للغذاء في حيز بيئي مختلف يقع في نفس الرقعة الجغرافية لكنّها لمّ تكن تستغله في السابق، خصوصاً إذا كانَ هذا المصدر الجديد غير مستغل من أنواع أخرى تزاحمها عليه. هذا الانتشار في أحياز بيئية ecological niches ومواطن جديدة يُسمّى الإشعاع التكيفي adaptive radiation. ومع تراكم التباينات الوراثية بينها قد يتفرع النوع الواحد إلى عدة أنواع فرعية مستقلة بحيث ينقطع انسياب الجينات بينها. ومن الأمثلة على الإشعاع التكيفي العصافير finches التي وجدها داروِن في جزر الغلاباغوس Galapagos، وهي جزر صغيرة ومتقاربة أشبه بجنة الله على الأرض تقع في شرق المحيط الهادي حوالي 600 كيلا غرب الإكوادور في أمريكا الجنوبية. فقد وجد داروِن 14 نوعاً من هذه العصافير كل نوع منها يستغل حيزاً بيئياً يختلف عن الأخريات وكلها انحدرت أساساً من أصل مشترك كانَ قد هاجر إلى الجزيرة من بيرو في أمريكا الجنوبية. وأهم ما يميز هذه الأنواع المنقار الذي يختلف حجمه وشكله وطوله واستقامته

تبعا لاختلاف غذائها من الحبوب إلى رحيق الأزهار إلى الديدان إلى الحشرات[195].
هذه الملاحظات فيما يخص تنوع الكائنات وتفرعاتها إلى أنواع وأجناس لا حصر لها، كل منها متكيف في سلوكه ونمط معيشته مع البيئة التي يعيش فيها، هي التي أوحت لدارْون بنظريته عن التطور. والكثير من الناس يفهمون نظرية التطور بطريقة خاطئة على أنها تعني أن سلالة البشر انحدرت من سلالات القرود. ما تقوله النظرية هو أن البشر والقرود انحدرت من أصل واحد وأن كل الحياة في النهاية انحدرت من أصل مشترك هو الخلية وتطورت من كائنات بسيطة للغاية إلى كائنات أكثر تعقيداً وتخصصاً. لكنّ بعض السلالات أقرب لبعضها البعض، مما يعني أنّه كلما تقاربت السلالات فيما بينها تشريحياً ووظيفياً كلما كانَ تفرعها من أصلها المشترك وتشعبها إلى سلالات مختلفة جاء في الأزمنة الجيولوجية المتأخرة. فأجناس الرئيسيات أقرب إلى بعضها البعض منها إلى بقية الثديات، والثديات أقرب إلى بعضها البعض منها إلى بقية الفقريات، والفقريات أقرب إلى بعضها البعض منها إلى اللافقريات، وهكذا. بهذه الطريقة يتداعى ذَلكَ السد المنيع والسور العالي الذي ظلّ قائماً من قبل ليحجز بشكل قاطع بين عالم البشر وعالم الحيوان ويتم دمج الإنسان وإقحامه في المملكة الحيوانية. وهناك العديد من الفروع المساندة في مجالات علوم الإحياء والوراثة والأجنة والتشريح والجيولوجيا والأحافير التي تدعم نظرية التطور، ومن أهمها:

1/علم الأحياء:

تشابه الكائنات الحية في التركيبة الخلوية وفي الشفرة الوراثية يدل على أصل مشترك من الماضي البعيد.

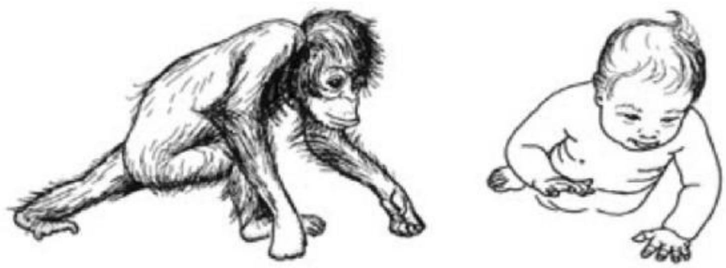
2/علم الوراثة:

كلما كانت السلالات أقرب إلى بعضها البعض كلما تشابهت في مصل الدم serum وفي ترتيب الأحماض الأمينية في السلاسل الببتيدية. وكما سبقت الإشارة فإنه قد ينتج عن الطفرات بعض التغيرات في تسلسل القواعد النيتروجينية في شفرة حمض الدنا التي ترمز لترتيب الأحماض الأمينية على السلاسل الببتيدية المسؤولة عن تخليق البروتين. وترث الأجيال اللاحقة هذه التغيرات الطفيفة التي تتراكم تدريجياً عبر الأزمنة والعصور الجيولوجية المتعاقبة والتي تؤدي مع مرور ملايين السنين إلى تفرع النوع الواحد إلى عدة أنواع مستقلة ومنعزلة وراثياً أحدها عن الآخر. ويمكن قياس قرب هذه الأنواع أو بعدها عن بعضها البعض بقياس مدى الاختلاف فيما بينها في تركيبة حمض الدنا. فقد أثبتت التجارب أنّه يُمكن أخذ عينتين من حمض الدنا لنوعين مختلفين من أنواع الحياة ثمّ تعريض العينتين للحرارة لفك الشريطين الملتفين أحدهما على الآخر (السلم الحلزوني) ثمّ محاولة ربط شريط من أحد العينتين بشريط من العينة الأخرى بعد تبريدهما. فإذا التحم الشريطان، وفقاً لقاعدة العلاقات التوافقية للقواعد النيتروجينية، فهذا يعني أن النوعين قريبين في التصنيف البيولوجي. ومدى قوة التحام الشريطين هو الذي يحدد مدى قرب أو بعد النوعين أحدهما عن الآخر.

3/علم الأجنة:

مراحل التخلّق والنمو التي يمرّ بها الجنين منذ لحظة التخصيب حي الولادة هي إعادة بشكل مختزل لمراحل التطور التي مرّ بها النوع الذي ينتسب إليه عبر ملايين السنين بدءًا من الخلية الواحدة، أي الجاميطة، تماماً كما لو أنك تدير فيلماً سينمائياً على الحركة السريعة جداً. وهذا ما يعبر عنه بقولهم إنّ نمو الفرد يختزل تطور النوع ontogeny recapitulates phylogeny. ولو تتبعنا مراحل نمو الأجنة عندَ الفقاريات لوجدناها تحكي قصة تطور هذه العائلة حيث تمر بمرحلة تكون لها فتحات عندَ الرقبة أشبه بخياشيم السمكة ولها كذلك ما يشبه العصعص الذي يبقى في جنين

الحيوان ويختفي عندَ الإنسان، وهكذا.



نمو الفرد يختزل تطور النوع

نمو الفرد يختزل تطور النوع

4/ علم التشريح المقارن:

كلما نزلنا على سلم التطور في المملكة الحيوانية من المملكة إلى الشعبة إلى الرتبة إلى النوع كلما تقاربت الكائنات بعضها من بعض من الناحية التشريحية والهيكلية مما يؤكد على ارتباطها من الناحية التطورية، وما بينها من اختلافات مرده إلى تفرعها خلال عمليات التكيف لتحتل بيئات إيكولوجية مختلفة. فبمقدار ما هنالك من شبه في الكائنات الحية في الهيكل العظمي وبنية الأعضاء يكون قربها أو بعدها من بعضها على سلم التطور. فالكائنات التي بينها تشابه واضح تكون انحدرت من أصل واحد. وهناك أعضاء احتفظت بشكلها بينما فقدت وظيفتها وهذه يُقال لها vestigial organs مثل الزائدة الدودية أو العصعص أو أضراس العقل عندَ الإنسان لكنّها لا تزال تؤدي وظائفها عندَ الأجناس الأخرى القريبة من الإنسان. ومن الأمثلة الأخرى ظهور ما يشبه الأرجل عندَ بعض الحيتان التي كانت تستخدمها للمشي حينما كانت تعيش على اليابسة ثمّ تحولت إلى زعانف حينما انتقلت للعيش في الماء.

5/ علم الجيولوجيا والأحافير:

وهذه سبق أن فصلنا القول عنها في الفصول الفائتة.

الإيكولوجيا الثقافية

تأتي أهمية الإيكولوجيا الثقافية cultural ecology أو الإيكولوجيا البشرية human ecology كموضوع مستقل تتزايد أهميته مع مرور الوقت نظراً لطبيعة الإنسان المتميزة التي تجعله يختلف عن بقية الكائنات في تعامله مع البيئة الطبيعية. يختلف الإنسان عن الحيوان في اعتماده أساساً على السلوك الثقافي في تكيفه مع البيئة، فلقد مكنت الثقافة الإنسان من التحرر إلى حد ما من البيئة والسيطرة عليها بحيث استطاع أن يشكلها ويعيد صياغة عناصرها على نحو يخدم أغراضه ويساعد في تلبية حاجاته ويمكنه من العيش في بيئات شديدة التباين. ولقد حاولت الدراسات الإثنولوجية منذ وقت مبكر أن تحدد أي نوع من الحضارة يوجد في أي نوع من البيئة الطبيعية ومدى علاقة التأثير والتأثر بين الإنسان والبيئة والتكنولوجيا وكل المعاش ونظم المجتمع. وتفاعل الإنسان مع البيئة يشكل الموضوع الرئيس في الدراسات الإيكولوجية الحديثة التي يقوم بها الأنثروبولوجيون. لذا فإن الكثير من الموضوعات التي تدخل في هذا المجال لمّ تنشأ كفرضيات وتساؤلات مسبقة، بل جاءت كنتيجة حتمية للدراسات الإثنولوجية التي كانت تبحث أساساً في أصناف الحضارات البشرية وتطورها.

الحتمية الجغرافية والخصوصية التاريخية

بدأ الفلاسفة منذ وقت مبكر يتساءلون عن مدى تأثير البيئة على الإنسان، وذلك في محاولة منهم لفهم وتفسير الاختلاف بين الأجناس والثقافات البشرية. قال فلاسفة الإغريق بأن المناخ هو الذي يحدد مزاج الإنسان وشخصيته الثقافية ونظمه الاجتماعية، بما فيها السياسة والدين والأخلاق. وكان الفيلسوف الإغريقي هِبُكْبرَتِس Hippocrates يرى أن جسم الإنسان مزيج من أربعة أخلاط humours هي الدم والبلغم والصفراء والسوداء. ويختلف الناس في أمزجتهم النفسية وفي مظاهرهم البدنية بحسب اختلاف نسب هذه الأخلاط في الجسم. والمناخ هو الذي يحدد تناسب الأخلاط في الجسم وتوازنها، ومن هنا جاءت الاختلافات بين الشعوب نتيجة الاختلاف في المناخ والطبيعة الجغرافية[196].

وكان أفلاطون وأرسطو يريان أن بلاد الإغريق بمناخها المعتدل في المكان الأنسب لظهور الحُكم الديموقراطي وأن أهلها هم الأقدر والأجدر بأن يحكموا غيرهم من الأمم لأن المناخ المعتدل ينتج عنه توازن في أخلاط الجسم الأربعة مما يساعد على الصحة البدنية والنفسية، وتوقد العقل والذكاء والتقدم الحضاري. وهذا بعكس ما هو عليه الحال في المناطق الحارة والباردة. المناخ الحار يدفع إلى الاسترخاء وَالاستسلام والتطرف الشديد والمبالغة في التعبير عن المشاعر مما يجعل الحُكم الاستبدادي أمراً حتمياً في تلك المناطق. أمّا المناطق الباردة فيتسم أهلها بالبلادة والبلاهة والأنانية.

وجاءت الإمبراطورية الرومانية وانتقل مركز القوة من أثينا إلى روما وهب الفلاسفة الرومانيون يرددون المقولات السابقة نفسها ليفسروا بها تفوق روما على غيرها. فهذا شيشرون Marcus Tullius Cicero يعزو تفوق روما إلى موقعها الاستراتيجي؛ كما أن فيتريفيوس Vitrivius وبْلايْنِي Pliny وتاسيتُس Tacitis امتدحوا مناخ روما المعتدل وموقعها الاستراتيجي وطبيعتها المتميزة ويعزون إلى هذه الأسباب تفوق الرومان على بقية الأمم[197].

وبعد أن قامت الدولة الإسلامية على أنقاض الإمبراطورية الرومانية جاء علماء العرب ليؤكدوا أن جغرافية الشرق العربي هي الأكثر ملاءمة للتقدم العمراني والتفوق الحضاري.

ويأتي بعد ذَلكَ جين بُودِين Jean Bodin (1530-1596) في عصر النهضة.

ومن بعده مونتِيِسْكيو(1689-1755) Charles-Louis de Secondat, baron de la Brede et Montesquieu في عصر التنوير ليؤكدا على أن المناخ المعتدل والطبيعة الخلابة لهما أثر بالغ في تنشيط الذهن والخيال وإبراز المواهب والكفاءات التي تساعد على التفوق والتقدم. لكنّ بُودِين و مونتِيِسْكيو أكدا على أن فرنسا هي التي تتمتع بهذه الصفات التي تؤهل شعبها ليتسنموا قمة المجد والعظمة[198].

ومن الواضح أن جميع هؤلاء الفلاسفة والمفكرين الذين تبنوا ما أصبح يُسمّى نظرية الحتمية الجغرافية كانوا يحاولون تبرير وتكريس تفوقهم العرقي وسيطرتهم السياسية والحضارية. ولذا نلاحظ أن تبدل المراكز الحضارية يتبعه تبدل في النظرة إلى الموقع الأكثر ملاءمة في مناخه وطبيعته الجغرافية ليكون مركز الإشعاع الفكري والثقافي.

ومع نشاط الرحلات الاستكشافية والحركات التبشيرية وَالاستعمار تجمعت لديَّ الأوروبيين معلومات جمة عن شعوب الأرض الأخرى وتبين لهم مدى التفاوت بين الأجناس البشرية المختلفة وثقافاتها المتباينة. ومنذ ذَلكَ الوقت لمّ تعد المشكلة التي تشغل بال العلماء تعليل التفوق الحضاري وإنما

تفسير التفاوت بين الشعوب والثقافات الإنسانية وردوا ذَلكَ إلى اختلاف البيئات الطبيعية.
إلا أن الجغرافيين والإثنولوجيين مع نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين بدأوا يعون أن الأمور ليست على هذا القدر من البساطة وأنه يستحيل ردّ الاختلافات الثقافية إلى سبب واحد بل إنّ الأسباب متعددة متشابكة. ومن هنا جاء فِردْرِك راتزل (1844-1904) Friedrich Ratzel ليقول بأنه، إضافة إلى البيئة والمناخ، تلعب هجرة السكان والانتشار الثقافي diffusion دوراً مهما في اختلاف الثقافات أو تشابهها. وحاول إلزوورث هنتنجتون Ellsworth Huntington أن يوجد تفسيرا مقبولاً للارتباط بين الاختلاف البيئي والاختلاف الثقافي و عزى ذَلكَ إلى أن الإنسان في تعامله مع البيئة يحاول دائماً أن يسلك الطريق الأسهل والأقل تكلفة وجهداً، كأن يلجأ سكان المناطق الصحراوية مثلاً إلى مزاولة الرعي بدلاً من الزراعة. وأضاف وِلْيَم هولمز William Holmes أن تأثير البيئة لا يقتصر على الجانب السلوكي والمعنوي من الثقافة بل يشمل أيضاً، وربما بشكل أوضح، الجانب المادي والتكنولوجي. فالسكن والملابس في المناطق المعتدلة تختلف عنها في المناطق الحارة أو الباردة وبين الجماعات الرعوية عنها بين الجماعات التي تعيش على الجمع والصيد، وهكذا[199] .
ولقد رأينا في الفصول السابقة كيف كانَ تشارلز دارْون وأتباعه من أصحاب نظرية التطور كانوا قد أكدوا على أن أثر البيئة لا يقتصر على الجوانب الثقافية بل يتعداها إلى الخصائص البيولوجية للإنسان من خلال تكيفه مع محيطه الطبيعي. وهذا يعني إضافة إلى تطور الإنسان البيولوجي تنوع السلالات نتيجة الاختلاف في البيئة والمناخ. ولقد وجد الأنثروبولوجيون الأوائل وفلاسفة الاجتماع أمثال هربرت سْبِنْسَر (1820-1903) Herbert Spencer ولوس هنري مورغَن (1818-1881) Lewis Henry Morgan وإدوارد بِرنِت تايْلر (1832-1917) Edward Burnet Tylor، وجدوا في نظرية دارْون إطار فكرية ملائمة لتفسير التطور الثقافي والاجتماعي والتباين في مراحل التطور بين الشعوب والأجناس المختلفة. ومنذ ذَلكَ الوقت بدأ الأنثروبولوجيون يركزون على الثقافة كأداة أساسية من أدوات التكيف الإنساني مع البيئة وأصبح التكيف، سواء البيولوجي أو الثقافي، مفهوم أساسياً مشتركاً يوحد بين اهتمامات الإيكولوجيين وأصحاب النظرية التطورية.



الثقافة المادية هي الوسيط بين الإنسان والبيئة.

نظرية التطور الثقافي التي تبناها مورغَن وتايْلر وفيري غوردن تشايلد (1892-1957) Vere Grodon Child و غيرهم من رواد الدراسات الأنثروبولوجية تنص على أن الثقافات البشرية على اختلاف أطوارها وتباين بيئاتها تشق طريقها نحو التطور وفق نمط واحد وتسير في خطوط مستقيمة متوازية من البداية صعودا على سلم الرقي الحضاري والعمراني والتكنولوجي. ويعزو تايْلُر ومن قبله أدولف باسْتْشِيَن(1826-1905) Adolf Bastian هذا التشابه بين المجتمعات في مسيرتها التطورية إلى وحدة النفس البشرية unity of mankind psychic. يقول هذا المفهوم بأن الطبيعة الإنسانية متشابهة في الأساس بحيث أن الإنسان سيتجاوب مع الظروف المتماثلة بأسلوب واحد. أي أن السلالات البشرية خلال مسيرتها الطويلة عبر حركة التطور الحضاري يتحتم عليها أن تمر تدريجياً بمراحل متتالية وكل مرحلة من هذه المراحل تتميز بإفرازات فكرية و مفاهيم حضارية خاصة بها تشترك فيها جميع السلالات البشرية مهما اختلفت أجناسها وتباعدت مواطنها لأن الأسباب نفسها تؤدي إلى النتائج نفسها. وهذا يعني أن عمليات الإبداع والابتكار الثقافي في كل مجتمع أثناء تكيفه مع بيئته تتم بصورة مستقلة وبمعزل عن التأثيرات الخارجية من المجتمعات الأخرى. وهذا بخلاف ما يراه أصحاب نظرية الانتشار diffusion وَالاستعارة borrowing الذين يؤكدون على عمليات التبادل الثقافي بين الشعوب. وقدْ دارت معارك نظرية بين التطوريين الذين نادوا بتعدد الأصول الثقافية polygenesis وبين الانتشاريين الذين نادوا بوحدة الأصول الثقافية monogenesis.

ومن أشهر من حملوا لواء المعارضة ضد التطوريين الأنثروبولوجي الأمريكي فْرانْتْز بُواز(1858-1942) Franz Boas. أثار بُواز وأتباعه عدداً من الاعتراضات ضد التطوريين أهمها أن النظرية التطورية

1/أعطت دوراً حاسماً للبيئة في تشكيل الثقافة وتطورها.

2/أهملت دور الاستعارة والانتشار.

3/أهملت الخصوصية التاريخية لكل ثقافة.

وتبنى البوازيون منهج الخصوصية التاريخية historical particularism الذي ينادي بالابتعاد عن التعميمات وتبني المنهج الاستقرائي ودراسة كل ثقافة على حدة دراسة تفصيلية متعمقة تراعى فيها

الخصوصية التاريخية. ويؤكد بُواز أن هذه هي الأسس والمرتكزات الأولى التي ينبغي أن تسبق الدراسات المقارنة والتعميمات النظرية. هذا المنطلق هو ما يشكل محور الخلاف الأساسي بين البوازيين والتطوريين الذين كانَ جهدهم العلمي منصباً على تفسير مراحل تطور الجنس البشري وتقدم الحضارة الإنسانية بشكل كلي والذين شكلوا امتداداً طبيعياً لفلاسفة عصر النهضة وعصر التنوير الذين اكتشفوا ظاهرة التقدم البشري وانبهروا بها من أمثال جِيَمْبَتِسْتا فِيْكو(1668-1744) Giambatista Vico وآن روبرت جاك تورغوت(1727-1781) Anne Robert Jacques Turgot وماركيز دي كُنْدُرْسيه(1743-1794) Marquis de Condorcet وكلود هنري دي سانت سيمون(1760-1825) Simon - Claude Henry de Saint) وأوغست كونت(1798-1857) August Comte.

وهكذا ساهم بُواز في تبديد حماس الأنثروبولوجيين تجاه نظرية التطور الثقافي ولفت انتباههم إلى أهمية التبادل الثقافي والتاريخ الاجتماعي في عمليات التغير. وهذا مما أدى إلى صرف النظر عن البيئة كعامل حاسم في تشكيل الثقافة والنظم الاجتماعية وتحديد مسارها. بل أكد البوازيون أن الثقافة والتكنولوجيا حررت الإنسان من نير الطبيعة والبيئة. ولم ينف بُواز دور البيئة لكنه أشار إلى أنها لا تعدو أن تكون عاملاً مقيداً limiting. أي أن كل بيئة لها طبيعتها الخاصة التي تتيح permit للإنسان إمكانيات محددة لا يتجاوزها لمواجهة احتياجاته بينما تمنع prohibit عنه إمكانيات أخرى لا تسمح بها ظروف المناخ والتربة والتضاريس وما إلى ذَلكَ. وبذلك يصبح دور البيئة عندَ البوازيين دوراً ثانوياً لا يتعدى فسح المجال أمام بعض الخيارات الثقافية وإغلاقها أمام الخيارات الأخرى؛ وهذا ما أطلق عليه الأنثروبولوجيون المتأخرون مصطلح possibilism. أمّا ما يختاره الإنسان من الأنماط الثقافية التي تتيحها لهُ البيئة فهذا أمر يحكمه المسار التاريخي والسياق الثقافي. أي أن الاعتبارات التاريخية لا البيئية هي العامل الحاسم في تحديد الاحتياجات وطرق إشباعها ومن ثمّ تشكيل السلوك الإنساني وتحديد الأنماط الثقافية. وهذا ما يفسر لنا الاختلاف بين الثقافات الموجودة في بيئات متشابهة والعكس بالعكس. وهكذا لمّ يعد للبيئة ذَلكَ التأثير الديناميكي والدور الفعال في تفسير التباين بين ثقافات الشعوب وإنما يعود ذَلكَ في نظر البوازيين إلى الاختلاف في الخصوصية التاريخية بينما يعود التشابه إلى عمليات الاستعارة والانتشار والتبادل الثقافي[200].

بعبارة أخرى، يرى البوازيون أنّه يمكننا النظر إلى البيئة للبحث عن الأسباب الكامنة وراء اختفاء بعض الظواهر الثقافية في هذه الثقافة أو تلك لكنه لا يمكننا النظر إلى البيئة لمعرفة الأسباب المؤدية إلى وجود هذه الظواهر أو للبحث عن أصولها وتتبع نشأتها.

ولا شك في أن الفضل يعود إلى بُواز في بلورة النظرة إلى البيئة كعامل مقيد غير أنّه يُمكن تتبع جذور هذه الفكرة إلى ما قبل ذَلكَ حينما نبه توماس مالْثُس(1766-1834) Thomas Malthus إلى أن الزيادة السكانية تسير بشكل مطرد مما سيشكل في المستقبل عبئاً حقيقياً على الموارد الطبيعية المحدودة على الكوكب الأرضي.

هذا وقدْ حظي بُواز بالعديد من التلامذة النابهين الذين تبنوا أفكاره وسعوا إلى تطويرها. ومن ألمع أولئك التلاميذ كلارك وِسْلَر(1870-1947) Clark Wissler وروبرت لِوِي(1883-1857) Robert Lowie والفرد كْروبَر (1876-1960) Alfred Kroeber والكزندر غولدنْروايزر(1880-1940) Alexander Goldenweisser وغيرهم.

ومن أكثر أتباع بُوازحماساً في نقد الحتمية الجغرافية روبرت لِوِي الذي أجرى دراساته على هنود الهوبِي Hopi وهنود النافَهو Navaho في أمريكا الشمالية ليدلل على أن هناك تبايناً ثقافياً بين هاتين القبيلتين على الرغم من أنهما تقطنان مناطق بيئية متشابهة. ويعزو لِوِي هذا الاختلاف إلى

عوامل تاريخية. كما أكد على أن الإنسان ليس خاضعاً للطبيعة بالشكل الذي تصوره الحتمية الجغرافية، بل إنّ بمقدور الإنسان الذي يملك الثقافة والتكنولوجيا أن يغير الطبيعة ويقهرها كأن يحول الغابات إلى مزارع. ونبه لِوِي إلى أن الثقافة هي التي تحدد حاجات الإنسان وطرق إشباعها وما هي الأشياء التي يُمكن اعتبارها موارد طبيعية. فالأسكيمو لمّ يستأنسوا الأيل reindeer الذي استأنسته قبائل اللاب، كما أن الهنود الحمر لمّ يستأنسوا الجاموس buffalo[201].

ومن الإسهامات النظرية التي قدمها كلارك ويسلر في مجال الدراسات الأنثروبولوجية تقسيم العالم إلى مناطق ثقافية cultural areas تبعا للتقسيمات المناخية والجغرافية. وتتألف كل منطقة ثقافية من شعوب متقاربة ذات ثقافات متشابهة تتميز عن غيرها بسمات ثقافية cultural traits مشتركة. ومهمة الباحث هي رسم حدود المنطقة الثقافية وحصر عناصرها الثقافية المميزة. وشبه ويسلر المنطقة الثقافية بالدائرة التي تنشأ في مركزها وتتجمع معظم العناصر الثقافية الخاصة بالمنطقة ومنها تنتشر إلى الأطراف حيث المناطق الثقافية الهامشية التي تختلط فيها عناصر المناطق الثقافية المجاورة. ومن هنا جاء ويسلر بمفهوم المسافة الزمنية age area الذي ينص على أن عمر العنصر الثقافي في المركز الذي نشأ فيه أطول منه في المحيط الذي انتشر إليه. ومن البديهي أن العناصر الثقافية تبدأ انتشارها من المركز إلى الأطراف، وكلما تقدم الزمن اتسعت دائرة الانتشار، أو قل كلما اتسع انتشار العنصر الثقافي كلما دل ذَلكَ على قدمه. وهكذا نستطيع قياس عمر العناصر الثقافية بقياس المسافة التي قطعتها أثناء انتشارها من المركز إلى الأطراف[202].

وبذلك يُمكن القول أن العناصر التي توجد على الأطراف أقدم من تلك التي لمّ تنتشر بعد بعيداً عن المركز، وهذا مما يساعد على إعادة بناء التاريخ الثقافي للمنطقة الثقافية. وهذا الموقف الذي تبناه ويسلر يبدو موقفاً توفيقياً بين الحتمية الجغرافية والخصوصية التاريخية.

ويتفق أَلْفْرِد كْروبَر مع كلارك ويسلر في مفهوم الترابط بين المناطق الثقافية والمناطق الجغرافية ولكن دون أن يعني ذَلكَ، كما سبق القول، انتماءهم لأصحاب الحتمية الجغرافية. ويمثل كروبر على ذَلكَ بالإشارة إلى أن زراعة الذرة عندَ هنود شمال أمريكا وقف على المناطق التي ينعم مناخها بأربعة أشهر من المناخ المعتدل الذي ينقطع فيه الصقيع بينما تتوفر الأمطار الكافية. كذلك سمح المناخ بظهور الزراعة في شرق أمريكا ولكن لمّ يكن هو السبب في ظهورها. كما أن هنود منطقة السهول العظمى Plains Great في شمال أمريكا بدأوا في صيد الجاموس بعد أن بدأوا في استخدام الحصان والبارود ولكن لمّ يكن هذا هو السبب في صيد الجاموس[203].

ومن المفاهيم التي روج لها كْروبَر مفهوم أن الثقافة فوق-عضوية superorganic بمعنى أن لها وجودها المستقل وكيانها الخاص وهي تعلو على إرادة الأفراد الذين يخضع كل منهم لمحيطه الثقافي الذي يسير سلوكه ويشكل شخصيته. ولا ينفي كْروبَر وجود علاقة ما بين البيئة والثقافة بحيث يساعد فهم البيئة على فهم الثقافة لكنه يؤكد بأنها ليست هي السبب وراء ظهور الأنماط الثقافية وإنما السبب وراء ذَلكَ هو أنماط ثقافية أخرى، أي أن الثقافة تتولد من الثقافة. وعلى يد كْروبَر ولِزْلي هُوايْت Leslie E.White تبلور توجه صار يُسمّى «علم الثقافة» Culturolgy ويسمى أصحابه «علماء الثقافة» Culturolgists لقولهم بأن الثقافة تتولد من الثقافة وليس من أي شيء آخر. وتحت تأثيرهم صارت الثقافة تحتل حيزاً مهماً في الكتابات الأنثروبولوجية وأصبحت تعتبر هي العامل الأساس الذي يحدد مسيرة الإنسان ويفسر سلوكه بدلاً من البيئة. وعلى الرغم من اختلاف كْروبَر عن هُوايْت الذي ينتمي إلى المدرسة التطورية إلا أن كلاهما يؤكد على دور الثقافة القسري الذي يتخطى رغبة الفرد

ويتجاوز مشيئته[204] .

تختلف تكنولوجيا تحصيل المعاش حسب اختلاف البيئات الطبيعية ومستوى التطور الثقافي والتنظيم الاجتماعي

يبني ليزلي هوايت نظريته التطورية على فرضية أن التطور الإنساني مرهون باستغلال الطاقة من الطبيعة، مشيراً إلى الارتباط بين الكفاءة التقنية وكمية الطاقة التي يستطيع الإنسان استخلاصها من بيئته الطبيعية[205].

يحتاج الإنسان من أجل الاستمرارية في البقاء والتكاثر إلى استخلاص الطاقة من البيئة الطبيعية وحرقها، مثله مثل غيره من الكائنات العضوية من أدناها إلى أرقاها، عدا أن الإنسان يختلف عن بقية الكائنات الحية في أن لديه، علاوة على الوسائل البيولوجية، وسائل ثقافية يعول عليها للتعامل مع البيئة واستخلاص الطاقة وتحويلها واستغلالها وَالاستفادة منها لاستمرار حياته. عن طريق الأدوات والتقنيات تتفاعل كل جماعة إنسانية مع بيئتها بما تتيحه لها من موارد لتستخلص منها الطاقة الضرورية للحياة[206].

ويقيس هُوايْت مدى التطور الإنساني بقياس ناتج الطاقة المستحصلة بالنسبة لوحدة الجهد المبذول، كأن نقيس كمية الغذاء الذي يُمكن الحصول عليها مقابل كل ساعة عمل على كل هكتار من الأرض. يزداد تقدم المجتمع كلمازاد مقدار الطاقة التي يستطيع استخلاصها من البيئة الطبيعية والذي يزداد مع تقدم المستوى التقني والمعرفي. كلما طور الإنسان من أدواته كلما حصل من بيئته على كم أكبر من الطاقة بمجهود أقل، خصوصاً إذا كانت البيئة غنية. بالإضافة إلى الغذاء الذي يحتاج إليه الجسم،

هناك مصادر أخرى للطاقة استطاع الإنسان أن يستخلصها ويسيطر عليها ويسخرها لأغراضه الخاصة مثل الأخشاب والماء والريح ومصادر الوقود المستخلصة من المستحاثات. في مرحلة الجمع والصيد كانَ الغذاء الذي حصل عليه الإنسان مباشرة من مصادره الطبيعية هو مصدر الطاقة الوحيد الذي اعتمد عليه في تسيير حياته الاجتماعية، واعتمد على النار بدرجة محدودة في أعمال الطهي وتصنيع الأدوات الخشبية وإفزاع الوحوش لصيدها أو لاتقاء شرها. كانت القوة الوحيدة المتاحة للإنسان آنذاك هي قوته البدنية. التقدم الذي أحرزه إنسان العصر الحجري في تطوير أدواته والمهارات التي منحته إياها التجربة الطويلة في التعامل مع هذه الأدوات جعلته أكثر قدرة على الانتفاع بقوته البدنية لتسخير الطبيعة ومواردها لخدمته، فضربة مسددة من فأس حجري متطور أكثر كفاءة وفاعلية من ضربة مسددة من أداة بدائية فجة، ونبال تنطلق من قوس مشدودة أبعد مرمى وأخطر إصابة من نبال تطلقها اليد. كلما كانت الأداة متقنة ودقيقة الصنع ومكيفة لأداء مهمة محددة كلما كانت أكثر كفاءة وأنجع. إلا أنّه مهما طور الإنسان من أدواته فإن هناك حدًا لا يُمكن أن يتعداه فيما يتعلق باستخلاص الطاقة إذا كانَ اعتماده فقط على قوته العضلية. حتّى تدجين النبات الذي يُعد تقدما ملحوظا في تقنيات الحصول على الغذاء لمّ يغير من الوضع كثيراً إلا بعد أن تمكن الإنسان من استئناس الحيوانات التي أضاف طاقتها الحركية إلى طاقته البدنية واستفاد منها في عمليات الحرث والنقل والمواصلات. ومما ضاعف من كفاءة الحيوانات اكتشاف التعدين الذي قاد إلى تطوير المحراث الذي زاد من كفاءة الحيوان كوسيلة لحرث الأرض وجر الزلاجات والعجلة التي زادت من كفاءة الحيوان كوسيلة للنقل والمواصلات وحمل الأثقال وجر العربات. وساهم اختراع العجلة في تطوير صناعة الفخار ونول النسيج والشادوف والمجداف وأدوات جذب الماء من الآبار العميقة. وظلت الأخشاب لفترة طويلة من تاريخ البشرية هي مصدر الطاقة الوحيد الذي يستخدم في التعدين والتصنيع. وفي مراحل لاحقة أضاف الإنسان إلى مصادر الطاقة المستخلصة من الطبيعة الريح التي ركن إليها لفترة طويلة من تاريخه لتسيير السواعي في البحار، ثمّ أضاف لها الشلالات لاحقاً لتدوير الطواحين الهوائية التي شاع استخدامها مع نهاية الإمبراطورية الرومانية وخلال العصور الوسطى، ولم تختف هذه الطواحين إلا بعد اختراع المحرك البخاري واستخدام السدود المائية لتوليد الطاقة الكهربائية. وفي السنوات الأخيرة اكتشف الإنسان الفحم الحجري ثمّ البترول ثمّ الطاقة النووية. وكل مصدر من هذه المصادر هيأ لظهور المصدر الذي يليه وعجل بمجيئه وفتح المجال أمام إمكانيات تقنية أرحب ومضاعفة كفاءة الإنسان في استخلاص موارد الطبيعة والسيطرة عليها وتسخيرها لقضاء حاجاته. التطور التكنولوجي وتعاظم كمية الطاقة المستخلصة من الطبيعة يؤدي إلى تزايد الكثافة السكانية وإلى ظهور تنظيمات اجتماعية وسياسية أكثر تعقيدا وتطورا وإلى تركيز السلطة مما يؤدي إلى قيام المدن ثم الإمبراطوريات. وهكذا يتطور المجتمع الإنساني من مرحلة الالتقاط والصيد إلى الثورة الزراعية ثم إلى الثورة الصناعية. تتميز مجتمعات الالتقاط والصيد ذات التكنولوجيا البدائية بأنها جماعات صغيرة دؤوبة الترحال وراء مصادر الغذاء كثافتها السكانية منخفضة وتنظيمها الاجتماعي في غاية البساطة ويقوم على صلة القرابة وبدائية تقسيم العمل الذي يكاد يقتصر على الجنس والسن لعدم ظهور التخصص المهني، تسودها المساواة ويكاد ينعدم لديها مفهوم الملكية الخاصة، وهي أساسا لا تملك من متاع الدنيا إلا النزر اليسير الذي تستطيع حمله أبدانها بما لا يثقل حركتها ويعيق تنقلاتها ولا تبني مساكن ثابته لأنها تعيش حياة غير مستقرة.

وكلما تقدمت التكنولوجيا كلما تطور المجتمع وأصبح قادرا على إنتاج فائض غذائي مما ينتج عنه تضخم عدد أفراد المجتمع وكثافته السكانية مما يمكّن من تفريغ بعض أفراد المجتمع لمزاولة مهام

وحرف لا تتعلق مباشرة بالإنتاج الغذائي. وهكذا ينزع المجتمع نحو الاستقرار ويصبح تنظيمه أكثر تعقيدا وتشابكا ويظهر التخصص المهني وتضعف صلات القرابة لتحل محلها صلات الجوار المكاني والانتماء الإقليمي وعلاقات المصالح التجارية والمنافع الاقتصادية التي تعزز مفهوم الملكية الخاصة وتفتح المجال أمام ظهور الطبقية الاجتماعية[207] .

ويميز هْوايْت بين ثلاثة عوامل في أي نظام ثقافي هي:

1/مقدار الطاقة المستخلصة للفرد في السنة.

2/كفاءة التكنولوجيا في استخلاص الطاقة وتوظيفها فيما ينفع الإنسان.

3/حجم الناتج من السلع والخدمات التي يحتاج إليها الإنسان.

بناء على ذلك يحدد ليزلي هْوايْت الثقافة الإنسانية بأنها كل متكامل ومترابط يتألف من ثلاثة أنساق متداخلة هي التكنولوجيا والنظام الاجتماعي والنظام الأيديولوجي. هناك علاقة تأثير وتأثر قوية ومتبادلة بين هذه الأنساق الثلاثة إلا أنها لا تتساوى في الأهمية. النسق التكنولوجي هو الأساس الأولي الذي ترتكز عليه بقية الأنساق وهو الذي يحدد طبيعتها. النسق التكنولوجي هو العامل المادي المستقل الذي ينصاع له النسق الاجتماعي ويتغير تبعاً لتغيره. ويأتي النسق الأيديولوجي في المقام الثالث ليعكس الوضع الاجتماعي القائم ويبرر وجوده. فالتكنولوجيا لا تعمل بذاتها بل هي تحتاج إلى بشر يسخرونها لخدمتهم، وهذا يتطلب نوعا من التعاون والتنظيم والتنسيق بين هؤلاء البشر وتقسيم العمل وتوزيع الأدوار فيما بينهم حسب السن والجنس والمهارة، وهذه هي مقومات النسق الاجتماعي الذي يحدد طبيعته مستوى التكنولوجيا وكفاءتها في استغلال موارد البيئة[208] .

البيئة والثقافة

يشترك أصحاب الحتمية الجغرافية وأصحاب الحتمية التاريخية في نظرة كل منهم إلى البيئة الطبيعية وإلى الثقافة الإنسانية كما لو كانتا تمثلان مجالين معزولين عن بعضهما البعض وأن السلوك الإنساني إما أن يكون خاضعاً لهذه أو لتلك ولا يمكن أن يتأثر بكليهما بالدرجة نفسها. ومن الواضح تأثر هؤلاء بالمنطق الإغريقي الذي ظل سائداً حتى مطلع القرن التاسع عشر والذي يقول بأن لكل نتيجة سبباً واحداً سابقاً لها. وتأتي الإيكولوجيا الثقافية cultural ecology كرد فعل على هذه النظرة المسطحة للأمور لتؤكد على أن هناك علاقة تفاعل وتأثير متبادل بين الثقافة والبيئة، وأن هذه العلاقة علاقة مركبة تحكمها عدة عوامل متشابكة ومتداخلة.

لب النظرية الإيكولوجية يتمحور حول وجود علاقة ديناميكية وخلاقة بين الثقافة والبيئة يحركها التفاعل بين التكنولوجيا والجهد الإنساني وموارد البيئة. تقول النظرية أن هناك أنماطا محددة من التنظيمات والمؤسسات الاجتماعية وأشكال التعاون البشري بما يصاحبها من نماذج السلطة والقيادة والتنسيق التي تنشأ من خلال ما يقوم به الإنسان من جهد لاستخلاص موارد البيئة مستعينا بما يتوفر لديه من الوسائل والأدوات، أي أن هناك تواؤم بين البناء الاجتماعي والسبل التي يسلكها الإنسان للتكيف مع بيئته الطبيعية. ولا يمكن اعتبار هذا الموقف شكلا من أشكال الحتمية البيئية لأنه يعتبر التكنولوجيا مسألة تحددها الخلفية التاريخية للمجتمع، كما أن العنصر المهم في البيئة هو ما يدخل في عداد الموارد الطبيعية التي تحددها الثقافة ويتم استخلاصها بواسطة التكنولوجيا. تختلف نظراً أصحاب الإيكولوجيا الثقافية عن نظرة أصحاب الحتمية الجغرافية في قولهم بأن عناصر المحيط الطبيعي، أو البيئة، تكتسب أهميتها، في نظرة الإنسان إليها وقيمتها بالنسبة له وما يحملها من المعاني التي تحيلها إلى جزء لا يتجزأ من ثقافته، وهذا يتوقف على اعتبارات أيديولوجية وتكنولوجية. فهناك ثقافات مثلا تحرم أنواعا من الأكل لأسباب دينية مما يعني عدم إمكانية الاستفادة من ذَلكَ المصدر الغذائي، أو تمنع الاستفادة من قطعة من الأرض لاعتقادهم بأنها مقدسة أو بأنها مسكونة بالأرواح. والجماعات البدائية لا يسمح لها نسقها التكنولوجي والمعرفي وأدواتها البدائية من استغلال كنوز الأرض وثرواتها المعدنية والبترولية. ولربما قاد التطور التكنولوجي إلى إنهاك المصادر الطبيعية في البيئة مما يضطر الإنسان للبحث عن مصادر أخرى، مثلما أدى مثلا تطور الأدوات الحجرية وكفاءتها عند الهنود الحمر إلى القضاء على البايسُن bison والماموث مما اضطرهم إلى البحث عن مصادر أخرى للغذاء تتطلب نوعا مختلفا من الأدوات.



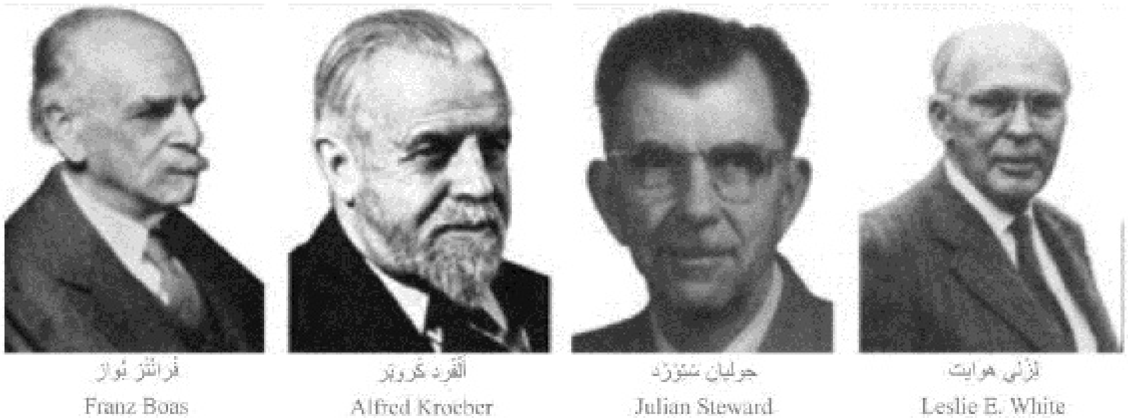
بعد استئناس الحيوان استفاد منه الانسان في العمليات الزراعية.

يعود فضل الريادة في مجال الإيكولوجيا الثقافية إلى الأنثروبولوجي الأمريكي جوليان سْتِوَرْد Julian Steward (1902-1972) الذي عبر عن آرائه في كتابه نظرية الثقافة:

منهجية التطور متعدد المسارات: Theory of Culture Change: The Methodolgy of Multilinear Evolution (1973)

وضمن في الفصل الثاني منه أهم آرائه النظرية والمنهجية المتعلقة بهذا الموضوع. والأسطر التالية عبارة عن ترجمة مختصرة للأفكار الرئيسة الواردة في الكتاب.

كانت الدراسات الإيكولوجية قبل سْتِوَرْد مقصورة تقريباً على علماء الأحياء الذين كانوا يدرسون علاقة الحيوان والنبات بالبيئة دون الالتفات إلى الإنسان. يكاد يكون سْتِوَرْد أول عالم أنثروبولوجي يبحث بشكل علمي دور التنظيمات الاجتماعية والثقافية وأثرها في محاولة الإنسان استخلاص ما يحتاج إليه من الطاقة والموارد الضرورية لبقائه من البيئة الطبيعية. ومن هنا أزاح الستار عن العلاقة الجدلية القائمة بين الإنسان والبيئة التي يعيش فيها، بما يترتب على ذلك من تغذية استرجاعية وعلاقات تأثير وتأثر متبادلة. ويؤكد سْتِوَرْد أنه بينما تقتصر علاقة الكائنات الأخرى مع بيئتها على الجانب العضوي فإن الإنسان يضيف إلى هذه العلاقة بعداً آخر فوق-عضوي superorganic وهو البعد الثقافي الذي يتفاعل مع البيئة ويتبادل معها عمليات التأثير والتأثر. أي أن الإنسان لا يتفاعل مع البيئة الطبيعية من خلال ما ورثه بيولوجيا من استعدادات عضوية فحسب. هذا يعني أن فهم المجتمع البشري يتطلب منا بدل التركيز على الجانب البيولوجي الانصراف إلى البحث في قضايا الإنسان التاريخية والثقافية والاجتماعية[209].



فرانتز بُواز | ألفريد كروبر | جوليان ستورد | لِزلي هوايت

Franz Boas | Alfred Kroeber | Julian Steward | Leslie E. White

ومن الواضح من عنوان كتابه أن سْتِوَرْد ينتمي إلى المدرسة التطورية لكنه يخالف علماء القرن التاسع عشر من التطوريين الكلاسيكيين من أمثال مورغَن وتايْلُر وسنبسر الذين قالوا بأن جميع الثقافات البشرية على اختلاف أطوارها وتباين بيئاتها تسير في خطوط مستقيمة وتمر بمراحل متوازية ومحطات متماثلة في تطورها، أي أن التطور الثقافي أحادي الاتجاه unilinear evolution. كما يخالف التطورين المتأخرين من أمثال تشايلد وهوايت الذين عزفوا عن المفهوم الكلاسيكي للتطور وحاولوا تصحيحه بأن استبدلوه بمفهوم التطور الكلي universal evolution وقالوا إن الثقافة الإنسانية على وجه العموم، دون النظر إلى ثقافة مجتمع بعينه، تسير في اتجاه تطوري. لكن سْتِوَرْد يرى أن الموقف الأخير موقف بديهي وفضفاض وهو من العمومية بحيث لا يمتلك أية قوة تفسيرية تساعدنا على فهم آليات التغير الثقافي في أي مجتمع إنساني. لذا فقد اتخذ موقفا وسطا ينص على أن البيئة الطبيعية التي تختلف من مكان إلى آخر تتفاعل مع الخصوصية التاريخية والثقافية لأي شعب من الشعوب لتحدد مسار تطوره بطريقة قد تختلف وقد تتفق مع غيره من الشعوب. هذا المنظور التطوري يربط بين العوامل البيئية من جهة وبين التغير الثقافي من جهة أخرى بحيث يمكن للتطور الثقافي أن يتخذ مسارات واتجاهات متعددة، أو ما يسميه سْتِوَرْد التطورية المتعددة المسارات multilinear evolution. التطورية المتعددة المسارات لا تستبعد نشوء نماذج ثقافية cultural types أساسية متشابهة وتطورها بصورة متسقة وفق مراحل مطردة بين مجتمعات تتشابه بيئاتها وظروفها، لكنها تنفي احتمال حدوث هذا التماثل التطوري على مستوى كوني شامل وعام نظرا لما يوجد بين المجتمعات الإنسانية من اختلاف في البيئات الطبيعية والظروف التاريخية[210].

كما يعلن سْتِوَرْد تحفظه على مفهوم الخصوصية التاريخية الذي نادى به بُواز، وإن كان لا ينفي أهمية النظر في دور العوامل التاريخية وأثرها في تشكيل بعض الخصوصيات الثقافية التي تتولد من عمليات تكيف شعب من الشعوب مع بيئته الطبيعية. إلا أن منهج الإيكولوجيا الثقافية لا يهتم بتفسير نشأة العناصر التكنولوجية وانتشارها بقدر ما يهتم بتحليلها كوسائل بشرية للتكيف مع البيئة والطرق المختلفة لتوظيفها الاستغلال الموارد الطبيعية واختلافها تبعا لاختلاف البيئة وما يترتب على ذلك من اختلاف في الأنساق والنظم الاجتماعية[211].

أي أن اختلاف البيئة قد يُنتج عنه اختلاف في أنماط التكيف الثقافي والتنظيم الاجتماعي، حتى في حالة تشابه التكنولوجيا. ودور البيئة لا يقتصر على السماح أو عدم السماح باستخدام أنواع معينة من التكنولوجيا، كما يقول البوازيون، لكن خصائص البيئة المحلية قد تتطلب أنماطاً محددة من التكيف الاجتماعي الذي قد ينتج عنه بالتالي آثاراً بالغة الأهمية[212].

وينبه سْتِوَرْد إلى التناقض الواضح في موقف ويسلر الذي يؤكد انتماءه إلى المدرسة البوازية بينما يوحي مفهوم المنطقة الثقافية الذي يتبناه إلى أن هناك ارتباطا بين الثقافة والبيئة وأن الثقافة ليست إلا محصلة عمليات تكيف السكان مع المحيط الطبيعي الذي يعيشون فيه[213].

ويورد عدة اعتراضات ضد من يتبنون فكرة المنطقة الثقافية من أهمها أنهم ينظرون إلى عناصر الثقافة ومكوناتها دون الالتفات إلى الأسس البنيوية والوظيفية التي تربط بين هذه العناصر لتكون منها كلا متكاملا متماسكا. ولربما تتشابه الثقافات من حيث المكونات لكن طرق الربط بين هذه المكونات قد تختلف تبعا لاختلاف الخلفيات التاريخية ومتطلبات التكيف مع البيئة المحلية وبما يتمشى مع المرحلة التطورية التي يمر بها المجتمع مما ينتج عنه أنساقا وبُنىً متباينة. ولكون أصحاب المنطقة الثقافية يعتبرون ثقافة أي منطقة ثقافة فريدة تحتفظ بسماتها المميزة مهما اختلفت البيئات ومهما

طال الزمن أو قصر فإنهم يرون أن التغيرات التي تمر بها الثقافة مجرد تغيرات كمية تراكمية ليس إلا. هذا بينما يؤكد سْتِوَرْد على أن التغير الثقافي هو في حقيقته نقلات نوعية وقفزات مرحلية تمثل نماذج متعاقبة من مستويات التكامل الثقافي كل منها ينقل الثقافة من مرحلة بنائية إلى مرحلة أعلى وأكثر تعقيدا، مرحلة تختلف نوعيا عن المراحل التي سبقتها وعن المراحل التي تليها. هذا يعني أننا لو نظرنا إلى ثقافة ما في منطقة معينة في أي مرحلة من مراحل تطورها سنجد أنها تختلف كيفيا وشكليا عن النماذج التي سبقتها وتلك التي ستأتي بعدها وأصبحت أقرب من الناحية التصنيفية والبنيوية إلى نماذج أخرى في منطقة ثقافية مغايرة تمر بنفس المرحلة التطورية من مستويات التكامل الثقافي ومن مراحل تكيفها مع بيئة مماثلة[214].

غاية الإيكولوجيا الثقافية تنحصر في تتبع ورصد أصول الخصائص الرئيسة والسمات الثقافية الأساسية التي تختص بها كل بيئة معينة على حدة وتتميز بها بشكل مغاير للبيئات الأخرى المختلفة عنها. وعلى خلاف ما يطمح إليه أصحاب المنطقة الثقافية، لا يرى سْتِوَرْد أن من مهمة الإيكولوجيا الثقافية أن تحيط بمجمل مكونات الثقافة وعناصرها بل تقتصر على ما يتعلق منها مباشرة بنحل المعاش الضرورية للبقاء، كما أن ليس من مهمتها الإحاطة بجميع عناصر البيئة الطبيعية بل تقتصر على ما يهم الإنسان منها بدرجة مباشرة مثل المناخ ومعدل سقوط الأمطار وتوزيع مصادر الماء في المناطق الصحراوية ومصادر الغذاء والمراعي وغيرها من الأمور المعاشية وأنماط السلوك المتعلقة باستثمار الموارد المتاحة، وهذه لا تتوقف فقط على النشاطات المبذولة لإنتاج الغذاء والسلع ولكنها أيضاً تتأثر بمظاهر التضاريس التي تؤثر على توزيع السكان وتسهل أو تعيق سبل المواصلات المتاحة لنقل الناس إلى مصادر الإنتاج ومن ثم نقل الإنتاج إلى المستهلك. فالتنقل على القوارب تفوق كفاءته المشي على الأقدام ومن ثم يساعد هذا على الاستقرار ونمو الكثافة السكانية. كذلك الحصان عند القبائل الرحل كان له تأثير جذري في زيادة حجم الوحدات التنظيمية مثل العشيرة أو الفخذ[215].

هذا يقود إلى التساؤل عما إذا كانت عمليات تكيف الجماعات الإنسانية مع بيئاتها الطبيعية يتطلب أنماطاً محددة من السلوك أم أن هناك إمكانيات متعددة للتكيف مما يسمح بالاختيار ويتيح فرصة للتفاوت بين الثقافات التي تحتل بيئات مماثلة[216].

والتعامل مع هذه الإشكالية يتطلب إعادة النظر في مفهوم الثقافة. يقول المنهج الشمولي الذي تتبناه المدرسة البريطانية بأن هناك علاقة ترابط بنيوي وتساند وظيفي بين مختلف مكونات الثقافة على حد سواء. لكن سْتِوَرْد يختلف في مفهومه للوظيفة عن الأنثروبولوجيين البريطانيين. يؤكد أولئك في مفهومهم الثبوتي synchronic على أن دور الوظيفة هو حفظ النظام والتوازن والاستقرار في البناء الاجتماعي. أما سْتِوَرْد فإنه ينظر إلى الوظيفية من منظور تحولي diachronic مؤكدا على أن التغير لا يعني بالضرورة اختلال التوازن الاجتماعي وعدم الاستقرار وإنما هو أمر طبيعي يأتي نتيجة تكيف الإنسان المستمر مع البيئة المتغيرة ومع معطيات التكنولوجيا ونظم الإنتاج المتجددة. إضافة إلى ذلك، يرى سْتِوَرْد أن درجة الترابط الوظيفي بين مكونات الثقافة وطبيعته تختلفان من جزء لآخر. فهناك ترابط قوي بين مجموعة الأنماط الأساسية التي تشكل لب الثقافة وصميمها cultural core والتي ترتبط ارتباطاً مباشراً وقوياً بنحل المعاش subsistence activites، أي تلك النشاطات والتنظيمات الاجتماعية المتعلقة بالحصول على القوت ونظم الإنتاج والتوزيع وما شابه ذلك من عمليات تكيف الإنسان مع البيئة الطبيعية لاستخلاص منافعه منها والتي تشكل في مجملها النموذج الثقافي الذي تختص به كل بيئة والذي يمكن مقارنته من بيئة إلى أخرى. هذه الأنماط

تتداخل مع بعضها البعض بنيويا وتتساند وظيفيا ويترتب وجود كل منها على الآخر وتتحدد درجة تعقيدها من حيث التركيب وفقا لمستوى الثقافة التطوري. وهذا، كما يرى سْتِوَرْد، هو لب الثقافة والمجال الأساسي الذي تعنى به الإيكولوجيا الثقافية في المقام الأول ومنه تتشكل النماذج الثقافية التي يمكن مقارنتها عبر المجتمعات. أما الأنساق الأخرى التي لا تتصل اتصالا مباشرا ووثيقاً بنحل المعاش فإنها تنتمي إلى هامش الثقافة لذلك فهي أقل تماسكاً وأكثر عرضة للتغير والتفاوت. طبيعة هذا الجانب الهامشي تحدده الاعتبارات التاريخية وقد يأتي إما عن طريق الانتشار الثقافي أو عن طرق أخرى مثل الإبداع المستقل independent invention وهو ما ينتج عنه ما نراه من اختلاف ظاهري بين الثقافات التي تحتل بيئات متماثلة إلا أنها تتشابه في مكوناتها الصميمية وأنماطها الأساسية. أي أن سْتِوَرْد لا ينفي دور الانتشار والاستعارة ولكنه يرى أن الجماعات الإنسانية لا تستعير من الثقافات الأخرى إلا ما يتلاءم مع المرحلة التطورية التي تمر بها وما يمكن أن تستفيد منه في التكيف مع بيئتها. فالتكنولوجيا المتقدمة، كالتعدين مثلاً، لا يمكن أن ينتقل إلى جماعة ما إلا بتوفر بعض الشروط الضرورية مثل الاستقرار السكاني ووجود التخصص المهني وتفريغ نسبة من أفراد المجتمع للقيام بهذا النشاط بدلاً من الانشغال بالحصول على القوت كما في المجتمعات التي تعيش على الجمع والصيد. كما أن الترابط القوي بين مكونات الأنماط الثقافية cultural patterns المتعلقة بنحل المعاش يحول دون تفككها وانتشار شظايا منها من مجتمع إلى آخر، كما يحول دون تقليدها برمتها، لكن ذلك لا يمنع من تكرار هذه النماذج الثقافية التي تشكل لب الثقافة إذا كانت تمثل حلولاً ناجعة لإشكاليات معاشية متماثلة في بيئات متشابهة[217].

ويحدد سْتِوَرْد ثلاث خطوات أساسية يتكون منها منهج الدراسة الإيكولوجية وهي:[218]

١/ تحليل العلاقة المتبادلة بين البيئة وبين تكنولوجيا الإنتاج. وتشمل تكنولوجيا الإنتاج معظم ما يطلق عليه مسمى الثقافة المادية.

٢/ تحليل أنماط السلوك الثقافي والتنظيمات الاجتماعية المتعلقة باستغلال منطقة معينة بواسطة تكنولوجيا معينة.

/ مقياس مدى تأثير أنماط السلوك المتعلقة باستغلال البيئة والإنتاج على جوانب الثقافة الأخرى. فإذا كانت نظم الإنتاج تتيح مجالاً واسعاً للاختيار فيما يتعلق بالنشاطات الثقافية والاجتماعية الأخرى فإنه يمكن في هذه الحالة أن تلعب الاستعارة والانتشار والعوامل التاريخية الأخرى دوراً كبيراً في تشكيل هذه النشاطات. والتأكد من هذه القضايا يتطلب نظرة شمولية في البحث والتقصي. فالكثافة السكانية وأنماط الاستيطان ونظم القرابة ونظام تملك الأرض واستثمارها وغير ذلك من العوامل والخصائص الثقافية الأساسية يستحيل فهمها والتعرف على ما بينها من علاقات متبادلة وصلتها بالبيئة فيما لو فحصنا كلاً منها على حدة.



ومن أجل تفسير دور الثقافة كوسيط يعمل على تنظيم العلاقة التكيفية بين الإنسان ومحيطه الطبيعي يبتدع سْتِوَرْد مفهوما جديدا يطلق عليه «مستويات التكامل السوشيوثقافي» levels of, sociocultural integration ويقصد بذلك رزمة من المؤسسات الاجتماعية والأنماط الثقافية المتداخلة بنيويا والمتعاضدة وظيفيا التي يتشكل منها لب الثقافة وتنمو بشكل تصاعدي وتتطور من مستويات بسيطة التركيب إلى مستويات أعلى وأعقد تركيبا. هذه المراحل التطورية المتدرجة والمتميزة كل منها نوعيا عن ما قبلها وما بعدها تتكرر بشكل مطرد وتحدد بتسلسل متماثل محطات المسيرة التطورية المتصاعدة لثقافات متباعدة لا يوجد بينها علاقات تاريخية لكنها تتعرض لتحديات متماثلة في مجال التفاعل الثقافي والإيكولوجي. هذه الأنماط الثقافية وما بينها من ترابطات سببية يتكرر حدوثها بصورة منتظمة في مجتمعات مختلفة من العالم ولذلك يمكن صياغتها على شكل قوانين علمية تأخذ في الاعتبار الجانب الثبوتي السكوني من جهة والجانب الحركي التحولي من جهة أخرى. فمن ناحية هناك في بعض الحالات مجموعة مترابطة من الأنماط التي يتشكل منها لب الثقافة ويتكرر حدوثها مجتمعة لأن بعضها يفترض وجود البعض الآخر ويترتب عليه وذلك نظرا لتداخلها الوظيفي وتماسكها البنيوي. العلاقة بين هذه الأنماط علاقة وظيفية بنيوية ولا يحتاج منا تفسيرها الالتفات إلى عمليات التطور الاجتماعي والبعد التاريخي، حيث أن الذي يحددها طبيعة البيئة ومستوى التكنولوجيا التي يستخدمها المجتمع للتكيف مع تلك البيئة. وفي المقابل هناك حالات أخرى نجد فيها مجموعة من الظواهر تشكل نماذج ثقافية يتوالى حدوثها بطريقة حتمية محددة على نفس النسق التصاعدي وبنفس الانتظام والتسلسل الزمني لأنها تخضع لنفس القوانين التطورية[219].

يحدد سْتِوَرْد غاية الإيكولوجيا الثقافية في البحث عن أصول بعض السمات والأنماط الثقافية التي تتميز بها كل بيئة عن الأخرى للبرهنة على أن هناك نوعا من التلازم السببي بين خصائص البيئة الطبيعية من جهة وبين السمات الثقافية من جهة أخرى مما يؤدي إلى التشابه بين النماذج الثقافية التي تحتل بيئات طبيعية متماثلة حتى وإن تباعدت مكاناً وزماناً واختلفت تاريخياً واجتماعياً، لكن دون الانزلاق في مصيدة الحتمية الجغرافية. المسألة الأساسية بالنسبة له تكمن في التأكيد على أن سبل تكيف الشعوب المختلفة ستكون متماثلة إذا كانت بيئاتها متشابهة، وأن السبب وراء توافق النماذج الثقافية التي تحتل بيئات طبيعية متشابهة يمكن فهمه على أساس أنه ناتج في المقام الأول عن عمليات التكيف المتماثلة ولا دخل فيه للاستعارة والانتشار. أي أنه يسعى إلى صياغة

نظرية لها القدرة على تفسير الاتساق في الترابط الوظيفي بين الأنماط الثقافية من جهة ومن جهة أخرى في التسلسل المطّرد لعمليات التحول ومراحل التطور المتدرجة التي تمر بها النماذج الثقافية بصورة مستقلة ولكن متسقة ومتوازية، ولذا ينصب تركيزه على النماذج الثقافية المتماثلة التي تشترك فيها الشعوب المختلفة والتي يمكن أن نستخلص منها تعميمات نظرية. تتنوع البيئات من جافة إلى مطيرة إلى صحراوية إلى نهرية إلى استوائية إلى جليدية. ويتطلب التكيف مع كل بيئة من هذه البيئات نوعا خاصا من التكنولوجيا ومن ثم نمطا خاصا من التنظيم الاجتماعي الذي يسمح بتوظيف هذه التكنولوجيا لاستغلال تلك البيئة، مما يؤدي إلى تطور المجتمعات في مسارات ثقافية تتفق تبعا لاتفاق الأنساق البيئية والتكنولوجية التي تشكلها وتختلف تبعا لاختلافها. وإذا ما أردنا أن نقارن بين نماذج ثقافية في مناطق متباعدة لنحدد مدى اختلافها أو اتفاقها فعلينا أن نأخذ في الحسبان أن الأنماط الأساسية التي يتألف منها أي نموذج ثقافي تخضع لعاملين متغيرين؛ أحدهما تحدده طبيعة الترابطات الوظيفية القائمة بين هذه الأنماط وفق الضرورات التكيفية التي سبقت الإشارة لها والتي تختلف من بيئة إلى بيئة، والأخر يحدده تطور البناء الاجتماعي والاختلاف النوعي بين مختلف مراحل ومستويات التكامل الثقافي[220].

يفترض المنهج الإيكولوجي وجود علاقة بين البيئة الطبيعية بما تتيحه للإنسان من موارد وبين تكنولوجيا الإنتاج ومستوى كفاءتها وبين الأنساق الثقافية والتنظيمات الاجتماعية اللازمة لتوظيف التكنولوجيا في استغلال موارد الطبيعة.



البدو في الصحراء القاحلة والأسكيمو، كلٌ تمده ثقافتة بالمقومات الضرورية للتكييف مع بيئتة الطبيعية.

لذلك فإن الإيكولوجيا الثقافية تعني أساساً بطرق استخدام التكنولوجيا ومدى اختلاف هذا الاستخدام من بيئة لأخرى وما يترتب على ذلك من اختلاف أو اتفاق في التنظيمات الاجتماعية وعمليات التكيف الثقافي. عمليات التكيف التي تنشأ في ظلّ ظروف بيئية متماثلة ينتج عنها نماذج ثقافية قابلة للمقارنة لأنها تحدث بشكل متوافق ومتواتر في مجتمعات مختلفة. باختصار، النموذج الثقافي هو لب الثقافة الذي يتألف من مجموعة متشابكة من الأنماط الثقافية التي تتشكل جرّاء عمليات تكيف الإنسان مع بيئته الطبيعية وتحتل مرحلة معينة من مستويات التكامل السوشيوثقافي التي يتوالى حدوثها بصورة مستقلة ولكن متسقة ومتوازية، حيث أنها تنمو بتسلسل مطرد وبنفس الانتظام وعلى نفس النسق التصاعدي وتحدد محطات المسيرة التطورية لثقافات متباعدة لا يوجد بينها علاقات تاريخية لكنها تتعرض لتحديات متماثلة في مجال التفاعل الثقافي والإيكولوجي. وحيث أن البيئة الطبيعية هي السبب الرئيس وراء ظهور النماذج الثقافية والمسؤول الأول عن تشكلها فإنها لذلك تتشابه تبعا لتشابه البيئات التي تحتلها المجتمعات الإنسانية وتختلف تبعا لاختلافها، وكذلك تبعا للمرحلة التي تحتلها الثقافة على سلم مستويات التكامل السوشيوثقافي. وبطبيعة الحال فإن المجتمعات البدائية ذات التقنية البسيطة أكثر عرضة لمحددات البيئة وآثارها من المجتمعات المتقدمة بتقنياتها المعقدة. المجتمعات التي تعيش على الجمع والقنص وصيد الأسماك، وتستخدم أدوات بسيطة في استغلال مواردها المحلية تواجه الكثير من التحديات التي تحول دون النمو السكاني ويظل تنظيمها الاجتماعي بسيطاً لا مجال فيه لتوزيع العمل على شكل يسمح بظهور

التخصصات المختلفة. وكلما تقدمت التكنولوجيا ووسائل الإنتاج كلما تعقد التنظيم الاجتماعي وكلما أصبح الإنسان أكثر قدرة على مواجهة تحديات البيئة وتقلبات الطبيعة. وبعد أن يتحول المجتمع إلى الاستيطان والزراعة فإن عدد السكان يبدأ بالتزايد وتظهر التخصصات لأن فائض الإنتاج الزراعي يسمح بتفريغ بعض الأفراد في المجتمع لمزاولة بعض المهن التي ليست لها علاقة مباشرة بالحصول على القوت[221] .

وهذا معناه أن التطور التكنولوجي يقود بالتدريج إلى تحرر الإنسان من البيئة الطبيعية وتأثيرها المباشر وتبدأ الثقافة تلعب دوراً أكبر في تشكيل سلوك الإنسان وفي تحديد مسارات التغير الاجتماعي[222] .

ويورد سْتِوَرَد أمثلة يوضح من خلالها كيف أن الظروف البيئية المتشابهة في أنحاء العالم وما تتطلبه من عمليات تكيفية تقود إلى ظهور نماذج ثقافية تتألف من أنماط تترابط عناصرها بطرق متماثلة. ففي الجماعات البدائية التي تعيش على جمع الحبوب والتقاط الغذاء النباتي نجد أن النساء هن اللائي يقمن بعملية الجمع إما على انفراد أو في مجموعات صغيرة وذلك لأن التعاون غير مجد في هذا المجال. ولا يختلف حال أولئك عن حال جماعات الأسكيمو وجماعات الشوشونيين Shoshoni في ولاية نيفادا الأمريكية الذين يعيشون على الصيد. التكنولوجيا التي يمتلكها هؤلاء لا تختلف كثيرا عن تلك التي يمتلكها غيرهم من جماعات الصيادين لكن بيئاتهم الفقيرة لا تسمح بالتجمع وتتطلب منهم أنماطا من التكيف الثقافي مختلفة عن غيرهم، وبالتالي أنماطا مختلفة من التنظيم الاجتماعي. تضطر هذه الجماعات، نظرا لشح مواردها وعدم جدوى التآزر والتكاتف، إلى التشتت على شكل عائلات صغيرة متناثرة كل منها تجوب مناطقها باستقلالية وعلى انفراد بحثا عن القوت الزهيد. لذلك تعيش هذه الجماعات البدائية في مجموعات صغيرة متفرقة لا يتعدى مستوى تكاملها الثقافي مرحلة العائلة الواحدة ولا تزيد عن ذلك إلا في الحالات النادرة التي تتوفر فيها الموارد التي يمكنهم جمعها بكميات كبيرة[223] .

المجتمعات التي تعتمد في معيشتها على الصيد تعيش في جماعات يحدد حجمها وكثافتها وهيكليتها توفر الحيوانات التي يصطادونها وحجمها وطبيعتها، وما إذا كانت عملية القنص التي يقوم بها الرجال تتم على انفراد أو تتطلب قدراً من التعاون، وهذا بالتالي يحدد طبيعة التنظيم الاجتماعي. فإذا كانت الطرائد صغيرة ومشتتة وغير مهاجرة، مثل الأرانب والقوارض وما شابهها، فإن الجماعات التي تعيش على هذه الطرائد عادة ما تتألف من عُصَب أبوية patrilineal bands تجمعها قرابة الدم وتنحدر من جد واحد وتتجول في منطقة محددة تعرفها جيدا وتدافع عنها ولها الحق والأولية دون غيرها في استغلال مواردها. ومن أمثلة العُصَب الأبوية البوشمن Bushmen وزنوج الكونغو Congo Nigritos وزنوج الفلبين Philippine Nigritos وسكان أستراليا الأصليين Australian Aborigines والتاسمانيين Tasmanians وقبائل الشوشوني Shoshoneans في جنوب كاليفورنيا والفويجيين Fuegians في Tierra del Fuego وغيرهم. العُصَب الأبوية جماعات صغيرة يتراوح حجم الواحدة منها من خمسين إلى مائة وخمسين فردا ولا يزيد معدل كثافتها السكانية عن شخص واحد لكل خمسة أميال مربعة وربما لكل خمسين ملا نظرا لشح الموارد الغذائية. تحتاج هذه الجماعات إلى مساحات كبيرة لتحصل منها على ما تحتاج إليه من موارد الغذاء الشحيحة والمشتتة التوزيع، لكن هناك مساحة قصوى لا يمكن أن تزيد عنها لأن المساحة لو زادت عن حد معين لاستحال نقل الغذاء بعد جمعه أو صيده إلى مستهلكيه، علاوة على إعاقة عمليات التواصل

والتعاون فيما بين أفراد الجماعة، وهذا بالتالي، وفقا لمعدل الكثافة السكانية وتوفر الموارد، يحد من حجم الجماعة.

اقتصاد العُصَب الأبوية الذي يقوم على الجمع والصيد حتم عليها أنماطا محددة من أنساق النسب والزواج والسكن وملكية الأرض وأنماط التجمع والتعاون، وهي تأتي من حيث مستوى التركيب البنيوي بعد العائلة النووية وقبل المجتمع المحلي الذي بدوره يسبق نشوء الدولة[224].

تمثل هذه الجماعات نماذج ثقافية متشابهة أفرزتها ظروف بيئية وعوامل تكيفية متشابهة تتعلق بطرق الحصول على الغذاء واستغلال الموارد الطبيعية وطبيعة التعاون القائم بينها والكثافة السكانية والحجم الديموغرافي وشكل التجمع ووسائل الضبط الاجتماعي ودور الطقوس والشعائر الدينية وطبيعة الصراع والتنافس فيما بينها وغير ذلك من الظواهر الاجتماعية المترابطة. في كل الحالات التي يمثلها هذا النموذج الثقافي هناك تشابه في الترابطات الوظيفية بين استغلال الموارد الغذائية وملكية الأرض والنسق القرابي والاجتماعي وأنماط الزواج، علما بأن البيئات التي تحتلها هذه المجتمعات تختلف من حيث الشكل ومن حيث ما يتوفر فيها من موارد الغذاء. وهنا يسارع سْتِوَرْد إلى التنبيه إلى أنه ليس من الضروري أن تتكون النماذج الثقافية التي يمكن مقارنتها عبر المجتمعات cross-cultural types فقط من عناصر تتشابه في الشكل وفي الوظيفة، لأن ذات الشكل يمكن أن يؤدي وظائف مختلفة كما يمكن لأشكال متعددة أن تؤدي ذات الوظيفة، ولذا، يقول سْتِوَرْد، إنه من الصعب أحيانا أن نفصل بين مفهوم الشكل ومفهوم الوظيفة[225].

تشابه جماعات العُصَب الأبوية ليس مرده إلى أن بيئاتها تتشابه إجمالا في كل التفاصيل وفيما توفره من طرائد وموارد - فالبوشمن والأستراليين والشوشونيين يعيشون في بيئة صحراوية والزنوج يعيشون في غابات مطيرة والفويجيون يعيشون في مناطق مطيرة باردة. ما يجمع بين هؤلاء هو شح الموارد الغذائية وتشتت الطرائد الزهيدة التي يعيشون عليها، مما يعني أن تحديات التكيف التي يتعرضون لها متماثلة، أي أن أنماطهم الثقافية قد لا تتشابه في المضمون لكنها تتشابه في البنية الهيكلية وفي مستوى التكامل والترابط الوظيفي، فهي كلها تمتلك المنطقة التي تقطنها وتتبع نسق القرابة الأبوي patrilineal وزواجها خارجي exogomous وتنتقل الزوجة إلى مسكن الزوج patrilocal. تنتقل الزوجة إلى موطن الزوج لأنه شب وترعرع في منطقة عرفها وعرف مواردها وكيفية الحصول منها على القوت ولو انتقل إلى موطن الزوجة لما استفاد من هذه الخبرة المكتسبة وفقد حقه في منطقة عشيرته ومواردها التي هي ملك مشاع لأبناء العشيرة يتوارثونها صاغرا عن كابر. هذه، في نظر سْتِوَرْد، هي العوامل البيئية والظروف الاقتصادية التي ينشأ في ظلها نسق القرابة الأبوي بما يترتب عليه من أنماط الزواج والسكن[226].

أما إذا كانت الطرائد التي تصطادها الجماعة كبيرة الحجم تتوفر على شكل قطعان ضخمة مهاجرة مثل البايسُن bison والرنة caribou فإن في التعاون في قنص هذه الطرائد منفعة للصيادين مما يساعد على التجمع والتكتل وبقاء أفراد الجماعة مع بعضهم طوال العام والترحال وراء هذه القطعان المهاجرة. تتألف مثل هذه الجماعات، نظرا لتوفر الغذاء، من عشائر ملفّقة composite bands كبيرة الحجم مثل عشائر الأَثَباسْكِيين Athabaskans وألغُنْكيُن Algonkians في كندا التي تنتمي إلى فصائل لا توحدها قرابة الدم وإنما الموطن والجوار. ونظرا لكبر حجم الجماعة وكونها تتألف من جماعات قرابية متباعدة في الدم متقاربة في السكنى فإنها لا تمارس الزواج الخارجي، كما أن الزوج والزوجة يقطنان في نفس المنطقة مما يلغي ضرورة انتقال الزوجة من موطن عشيرتها إلى موطن

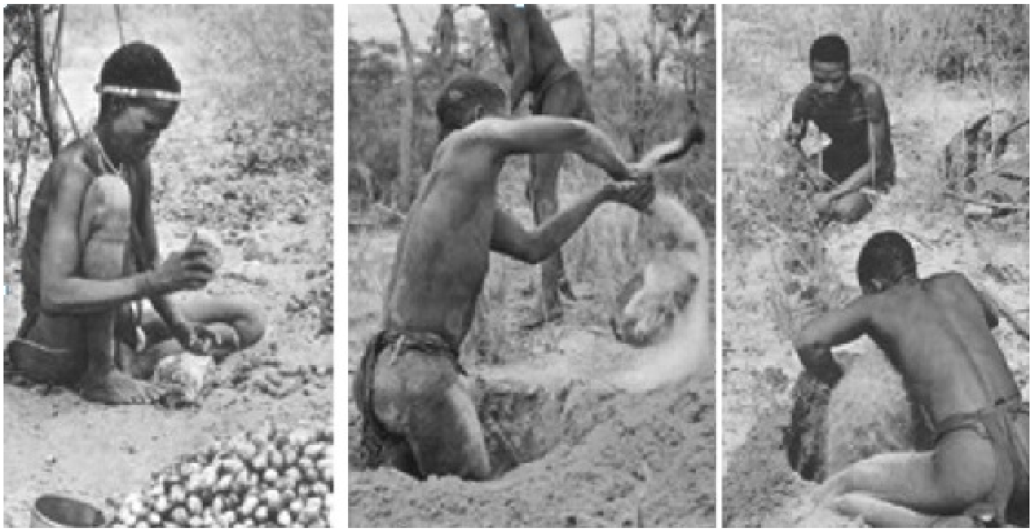
عشيرة الزوج أو العكس. وهكذا نلاحظ أنه على الرغم من التشابه في طبيعة وكفاءة التكنولوجيا لدى جماعات الصيد، التي تتراوح من السهام إلى الرماح إلى العصي وغيرها من أنواع القذائف والزُبى والشراك، إلا أنه في حالة تشتت الموارد نجد أن الجماعات تتألف من عُصب أبوية صغيرة الحجم، أما في حالة الحيوانات الضخمة فإن الجماعات تتألف من عشائر ملفقة أكبر حجما[227].

وليوضح مقصده ويعزز فرضيته التي تربط مراحل التطور الاجتماعي المتسلسلة ومستويات التكامل الثقافي المتصاعدة بمحددات التكيف الإيكولوجي يمثل سْتِوَرْد بعمليات التكيف التي جاءت مرافقة لقيام الحضارات وتطور المجتمعات المدنية المركبة في عدد من بقاع العالم القديم والجديد التي قامت على الزراعة في بلاد الرافدين وفي وادي النيل وفي الصين وفي شمال البيرو وفي أمريكا الوسطى[228].

الحضارات التي تظهر وتتطور في أحواض الأنهار المحاطة بمناطق جافة مثل الفرات والنيل سوف تتشابه في مقوماتها الأساسية وفي مراحل مسيرتها التطورية، وإن اختلفت في التفاصيل الهامشية. فهي جميعها تعتمد على تكنولوجيا الري وتبدأ على شكل قرى صغيرة وتتطور إلى أن تصل إلى أعلى مراحل مستويات التكامل الثقافي مما يقود إلى قيام دولة المدينة والمعبد الذي تقام فيه الطقوس والشعائر الدينية. وقد تختلف هذه المدنيات فيما يتعلق بتفاصيل المعتقدات الدينية والشعائر والطقوس وهندسة المعابد، لكن أنساقها الدينية، على اختلاف جزئياتها الشكلية، تتفق في أن وظيفتها الأساسية تتلخص في إضفاء الشرعية على حكم الكهنة والطبقة الثيوقراطية وتبرير الوضع السائد. الاشتراك في الأنماط الأساسية وطريقة ترابط عناصرها وكذلك التشابه في التسلسل المرحلي بين المحطات التاريخية المتتالية للمسيرة التطورية لكل من هذه المدنيات، بما فيها الاجتماعية والسياسية والتكنولوجية والعسكرية والدينية والفكرية، لا يمكن رده للاستعارة والانتشار لتباعدها زمانيا و مكانيا ولعدم وجود أي علاقة تاريخية أو اتصال جغرافي بينها، لذا لابد أن نعزو ذلك إلى أن بيئاتها المتماثلة فرضت عليها وسائل تكيف متشابهة أدت إلى ظهور نماذج ثقافية وتنظيمات اجتماعية متشابهة في ترابط عناصرها وفي تسلسل مراحلها التطورية[229].

ومن الذين ساهموا مساهمة فعالة في تطوير الدراسات الإيكولوجية التي بدأها جوليان سْتِوَرْد في الحقل الأنثروبولوجي كليفُرد غِيْرْتْز Clifford Geerts، خصوصاً في دراساته على الريف الأندونيسي والتي نشرها في كتابه الانكماش الزراعي: مجريات التغير الإيكولوجي في إندونيسيا Agricultural Involution: The Process of Ecological Change in Indonesia (1963). يرى غِيْرْتْز أن سْتِوَرْد نجح في نقل الدراسات الإيكولوجية في مجال الأنثروبولوجيا من التعميمات الفضفاضة فيما يخص تأثير البيئة على الثقافة إلى تحديد متغيرات بعينها، بيئية وثقافية، وحاول الربط وإيجاد نوع من العلاقة السببية فيما بينها. لكن غِيْرْتْز يخالف سْتِوَرْد في أنه يرى أن مهمة الدراسة الإيكولوجية لا تتمثل في تفسير نشأة الظواهر الثقافية والبحث عن أصولها وردها إلى جذورها التاريخية ولا في التركيز على العلاقة الأحادية بين هذا المتغير من متغيرات البيئة وذلك المتغير من متغيرات الثقافة، بل ينبغي صرف الاهتمام إلى محاولة اكتشاف كافة عناصر النسق البيئي وتحديد مكوناته المختلفة لاكتشاف مجمل العلاقات الديناميكية و السببية المتبادلة التي تربط بينها وتعمل على تسيير النسق وتحكم صيرورته وتضمن استمراريته من خلال سريان الطاقة ودوران المادة. ولاختبار مدى صحة تأكيد سْتِوَرْد على التلازم بين التكنولوجيا ونحل المعاش لجأ غِيْرْتْز إلى مفهوم النسق البيئي مما ساهم في بلورة مفهوم النسق في مجال الإيكولوجيا الثقافية والمنهجية التي يدعو غِيْرْتْز إلى تبنيها هي من

النوع الذي يركز الانتباه على المكونات التي تعم النسق وتتغلغل فيه (مثل بنية النسق، توازن النسق، حركية النسق) بدلاً من التركيز على العلاقات الأحادية بين عنصر ثقافي منفرد وعنصر آخر من عناصر البيئة.



في المجتمعات البدائية يتولى الرجال مهام الصيد بينما تتولى النساء مهام الجمع والالتقاط.

هذا يغير مجرى البحث من التساؤل التقليدي ما إذًا كانت البيئة تشكل الثقافة أم أن دورها يقتصر على فسح المجال أمام بعض الخيارات الثقافية وإغلاقها أمام الخيارات الأخرى إلى تساؤلات أكثر تحديداً تتمحور حول كيفية تنظيم النسق البيئي الذي يتألف من العلاقات القائمة بين العناصر التي تشكل لب الثقافة من جهة وبين العناصر الطبيعية ذات الصلة من جهة أخرى، وحول طبيعة الآليات التي تتحكم في وظائف النسق، ودورها في تحقيق استقرار النسق وانضباطه، والاتجاهات التي يتخذها في حركيته، وكيف يمكننا مقارنته بغيره من الأنساق المماثلة له[230].

ويؤكد غِيْرْتْز أنه، إضافة إلى متغيرات البيئة والتكنولوجيا، لابد من أخذ العوامل التاريخية والسياسية في الحسبان. لاحظ غِيْرْتْز وجود نظامين للزراعة في أندونيسا؛ نظام يسود في الجزر ذات الكثافة السكانية المنخفضة يتميز بضآلة العائد لكنه لا يتطلب جهدا كبيرا ويتمشى مع إيقاع البيئة الطبيعية السائد في الغابات الاستوائية بحيث لا يشكل إنهاكا للبيئة وله القدرة على التكيف مع محدداتها السلبية. وهناك نظام آخر يسود في الجزر الداخلية فرضه الاستعمار الهولندي - وهنا يأتي تأثير العوامل التاريخية والسياسية - يعتمد على الري ويتطلب جهدا مضاعفا ويشكل ضغطا على البيئة لكنه يحقق عائدا كبيرا يلبي حاجيات قوة استعمارية مهيمنة. وهكذا يجد غِيْرْتْز أن أسباب الركود الاقتصادي في الريف الأندونيسي تعود إلى ممارسات وسياسات تعود إلى حقبة الاستعمار الهولندي.

ومن الذين أعطوا دفعة قوية لتبني مفهوم النسق البيئي في دراسة التكيف البشري مع البيئة وفي الدراسات الأنثربولوجية عموماً أندرو فايْدا Andrew P.Vayda وروي رابابورت Roy.A.Rappaport سجل فايْدا ورابابورت عدداً من الاعتراضات المنهجية على بعض النقاط التي أثارها سْتِوَرْد في كتاباته الإيكولوجية[231].

فهما يشكان أن تكون المعطيات البيئية بالضرورة هي السبب الحقيقي في وجود الأنماط الثقافية التي أشار إليها سْتِوَرْد لأن الطريقة التي اتبعها في اختيار عينات الدراسة غير مقنعة ولا تنفي إمكانية أن يكون التلازم بين بعض المعطيات البيئية والأنماط الثقافية محض تصادف. وحتى لو افترضنا أن العينات تم اختيارها بطريقة إحصائية سليمة وأنها أثبتت وجود نوع من التلازم فإن هذا التلازم لا يعني بالضرورة أن معطيات البيئة هي السبب المنطقي والضروري في وجود الأنماط الثقافية،

ولا يعني أن التلازم أمر حتمي.
ويتحفظ فايْدا ورابابورت على تركيز سْتِوَرْد على الجانب التكنولوجي من الثقافة كعامل أساسي في التكيف مع البيئة واستخلاص مواردها على حساب الجوانب الأخرى مثل الشعائر والطقوس الدينية وبقية الأنساق الاجتماعية والسياسية. وفي دراساته الإيكولوجية يصب سْتِوَرْد اهتمامه على مصادر الغذاء وطرق الحصول عليه ويهمل الجوانب الأخرى كوسائل للتكيف، بما في ذلك التركيبة السكانية والأوبئة والتنافس مع الجماعات الأخرى والسبل التي يلجأ لها الناس لتجنب الصراع واتقاء الأخطار والوسائل المتبعة لتحاشي الأمراض المعدية وطرق الدفاع ضد الأعداء من الوحوش ومن البشر الآخرين والتي قد تتمثل في التجمع السكني أو التشتت وتباعد القرى والمخيمات حسب مقتضى الحال.
ومن مآخذ فايْدا ورابابورت على سْتِوَرْد تركيزه على علاقة الإنسان بالبيئة ككائن ثقافي وتجاهله لعلاقته بها ككائن عضوي، وذلك في تأكيده على أن الثقافة، وليست الخصائص التي يرثها الإنسان بيولوجيا، هي المسؤول الأول في تكيف الإنسان مع البيئة وفي تأكيده على أن الخصائص الثقافية لا تورث بيولوجيا ولذلك يستحيل في رأيه النظر إليها بالطريقة نفسها التي ننظر فيها إلى الخصائص العضوية. الفصل الذي يقيمه سْتِوَرْد بين الخصائص الثقافية والخصائص العضوية في أبحاثه الإيكولوجية أمر لا يقره عليه فايْدا ورابابورت. فلقد أثبتت الدراسات المتأخرة، على حد قولهما، وجود قدر من التفاعل بين العوامل الثقافية والعوامل البيولوجية التي تعمل مجتمعة كوسائل للتكيف السكاني مع البيئة بطريقة لا تختلف بالنسبة للمجتمعات البشرية كثيراً عنها في المجتمعات الحيوانية الأخرى من الثديات والطيور وغيرها، حيث أن الإنسان، بالرغم من الثقافة التي يحملها، هو في نهاية المطاف كائن عضوي له متطلبات حيوية، مثله مثل غيره من الكائنات العضوية. بناء على الاعتبارات السابقة، يرى فايْدا ورابابورت أنه من الأفضل استبدال مصطلحي الإيكولوجيا البشرية human ecology أو الإيكولوجيا الثقافية cultural ecology، لتركيزهما على الجانب الثقافي في تكيف الإنسان مع البيئة، بمصطلح آخر هو الأنثروبولوجيا الإيكولوجية ecological anthropology والإبقاء على مفهوم موحد للإيكولوجيا كعلم مستقل له مناهجه وقواعده التي تنطبق على الإنسان بقدر ما تنطبق على غيره من الكائنات الحية[232].
وهذا لا يعني إلغاء مفهوم الثقافة وإسقاطها من الحسبان ولكن يمكن، كما يقول جورج سِمسُن George Gayland Simpson، دراسة الثقافة دراسة سلوكية وتحليلها كما نحلل سلوكيات الكائنات الأخرى في تفاعلاتها مع البيئة[233].
وما من شك أن هناك إشكاليات لا حصر لها في دراسة السلوك الإنساني ورصده وتحليله نظراً لتنوعه وتعقيده مقارنة بغيره من الكائنات. ولقد أثبتت الدراسات الحديثة أن السلوك الإنساني وغير الإنساني هو محصلة خصال بعضها يكتسب بالتعلم وبعضها يورث بيولوجياً، لكن التعلم والخبرة وتراكم التجارب تبقى هي العوامل الأهم في تشكيل السلوك الإنساني مما يجعل من الإنسان مخلوقاً فريداً يتميز بثقافته وتنظيماته الاجتماعية والسياسية والاقتصادية. لكن الصعوبات الجمة وحجم الإشكاليات التي يواجهها الأنثربولوجيون في دراسة السلوك البشري مقارنة بغيره من الحيوانات لا يعني أن المناهج والقواعد والأسس التي يتبعونها في رصد علاقة الإنسان مع بيئته الطبيعية تختلف اختلافاً جذرياً عن تلك المستخدمة بالنسبة لبقية الكائنات[234].
ولتأسيس مفهوم موحد ومنهجية مشتركة لعلم الإيكولوجيا يقترح فايْدا ورابابورت الاتفاق على الوحدات

التي ينبغي الالتفات إليها ودراستها، ورصد العلاقات فيما بينها. فبالإضافة إلى أفراد النوع هناك الجماعة population التي تنتمي إلى النوع نفسه وتحتل البيئة نفسها وهناك الجماعة المحلية community التي تقطن المنطقة نفسها، وهنالك النسق البيئي ecosystem. ويختلف ترسيم حدود هذه الوحدات زماناً ومكاناً حسب أهداف الدراسة وإمكانات الباحث وطبيعة القضايا المدروسة. ورغم اعتباطية الإجراءات المتبعة في رسم حدود هذه الوحدات أحياناً إلا أنها تبقى، على الأقل من حيث المفهوم، وحدات مستقلة ومحددة. ومن مزايا هذه الإجراءات أننا مثلاً لو أخذنا الجماعة البشرية كوحدة فإنها ستكون متكافئة مع ما يقابلها من وحدات أخرى من جماعات الكائنات الموجودة في البيئة نفسها والتي تدخل معها في عمليات تفاعلية لتشكل معها شبكة غذائية أو جماعة إحيائية أو نسق بيئي. ما تستخلصه الجماعة البشرية من هذه الوحدات الأخرى من طاقة وما تتبادله معها من مادة يمكن رصده وقياسه بطريقة كمية. ميزة التكافؤ هذه لا يمكننا الحصول عليها لو أننا جعلنا الثقافة هي وحدة الدراسة، لأن الثقافة، بخلاف الجماعة البشرية، ليست عرضة للأمراض ولا للمفترسات ولا لشح الغذاء، هذا عدا أن الجماعة، بخلاف الثقافة، يمكن عدها وقياس حجمها وتوزيعها[235] .

عمل فايْدا ورابابورت على ردم الهوة القائمة بين الإيكولوجيا البشرية والإيكولوجيا الإحيائية، فالإنسان في نظرهما كائن حي متكافئ مع غيره من الكائنات العضوية يتفاعل معها ويسري عليه ما يسري عليها ويشكل معها شبكة غذائية وجماعة بيئية ونظاما بيئيا. هذا مما يتيح للأنثروبولوجيين الاستفادة من المناهج والأدوات البحثية التي يستخدمها الإيكولوجيون وعلماء الإحياء في دراساتهم البيئية بحيث يمكن وصف الطريقة التي تحصل بها الجماعة الإنسانية على الطاقة وسريان المادة بينها وبين الكائنات الأخرى وقياس ذلك بالطرق الكمية. وتنعدم ميزة هذا التكافؤ وتنعدم إمكانية المقارنة إذا كانت الثقافة هي محل الدراسة لأن الثقافة تختلف عن البشر في أنها لا تحتاج للغذاء وليست عرضة للأمراض والمفترسات. هذا يعني بطبيعة الحال مد الجسور بين مختلف فروع المعارف الإنسانية وتقريب المناهج وتوحيد المفاهيم بين مختلف العلوم وتكوين فرق بحثية من مختلف التخصصات لجمع أكبر قدر من المعلومات لتحليلها ومعالجتها للخروج بصورة أقرب إلى واقع الحال[236] .

تفاعل عمليات التكيف الثقافي والبيولوجي مع بعضها البعض قد يؤدي إلى ظهور فوارق بيولوجية بين التجمعات السكانية تتعلق بحجم الجسم وبالقدرة على التأقلم مع البرودة أو الحرارة أو الجفاف أو شح الموارد الغذائية أو استساغة بعض الأطعمة والقدرة أو عدم القدرة على هضمها أو على مقاومة بعض الأمراض مثل الملاريا والعرضة للآلام اللثة والأسنان وأمراض العيون، وربما بعض التكيفات في بنية المخ التي تساعد على تحمل الضجيج والازدحام في الأماكن المكتظة. هذه الفوارق البيولوجية ربما تقود إلى الاختلاف بين المجتمعات فيما يخص تأثيرها على حجم الجماعة السكانية وعلى نوع غذائها وعاداتها في الأكل وأنماط العمل وكذلك على مكونات الثقافة المادية مثل الأزياء وتصميم المنازل وأنواع الأثاث، بل حتى ارتداء النظارات الطبية وتركيب الأسنان الاصطناعية. يقول فايْدا ورابابورت «إن في تجاهل الخصائص العضوية التي تحملها الجماعات الإنسانية تجاهل لمتغيرات حرجة ومهمة في أي تقييم للمتطلبات الغذائية التي يحتاج إليها أي كائن حي ويحصل عليها من بيئته الطبيعية. صحيح أن الجماعات الإنسانية تملك ثقافة مركبة وبالغة التعقيد، لكن ينبغي ألا ننسى أن الإنسان في النهاية كائن عضوي يفرض متطلباته الحياتية على الكائنات الأخرى الموجودة في محيطه الطبيعي»[237] .

وفي السنين التالية ظهر على بيد هارلد كُنْكْلِن Harold Conklin وتْشارلز فْريْك Charles Frake فرع آخر من فروع الإيكولوجيا البشرية يسمى ethnoecology هدفه التعرف على رؤية الناس المحليين تجاه محيطهم الطبيعي إنطلاقاً من مبدأ أن هذه الرؤية المحلية هي التي تحدد طبيعة تفاعلهم مع البيئة وسلوكهم نحوها. يقول فْريْك إنه ينبغي ألا يكتفي الباحث بحصر مكونات النسق البيئي في ثقافة ما وفق تصنيفات العلوم الغربية، إذ لابد له أيضاً من دراسة البيئة الطبيعية وفهمها كما يفهمها أهلها ويصنف مكوناتها وفق تصنيفاتهم هم لها. بهذه الطريقة فقط يمكن للباحث أن يعرف المدى الذي تحدد فيه الاعتبارات البيئية، بدلاً من الاجتماعية مثلاً، سلوك الفرد ودوافعه في اتخاذ قرارات معينة أو التصرف بطريقة معينة[238].

على الباحث أن يستخلص ما يحمله الأهالي natives من تصورات ذهنية لبيئتهم الطبيعية وذلك بعمل قوائم حصرية للمسميات الدارجة والمصطلحات المحلية التي يطلقونها على مختلف مكونات البيئة من نباتات وحيوانات وطيور وحشرات ومظاهر تضاريسية وأنواع التربة وغير ذلك من المظاهر الجغرافية والطبيعية. تفترض هذه المنهجية أن التسميات والمصطلحات المحلية وطرق تصنيفها وترتيبها تنطوي في حد ذاتها على المعلومات اللازمة لاستنتاج الرؤية المحلية لطبيعة النسق البيئي وأنها ترشد الباحث إلى الجوانب التي يوليها الأهالي أهمية خاصة في محيطهم الطبيعي.

قضايا البيئة والإنسان

إذا ما استثنينا الإنسان، فإن علاقة المخلوقات كلها مع بيئتها الطبيعية علاقة مباشرة دون وسيط ثقافي تكنولوجي، وهي لا تأخذ من الطبيعة إلا الحد الضروري من الطاقة والغذاء اللازم لبقائها على قيد الحياة وضمان استمرار نوعها وتكاثرها ككائنات عضوية لا غير.
هذا بينما نجد أن الإنسان بثقافته وتنظيمه الاجتماعي تمكن من إحكام سيطرته على الطبيعة لخدمة أهدافه، وقضاء حاجاته وسخر مواردها وحولها إلى سلع اقتصادية محملة بالقيم التي تعلو على قيمها كضرورات للحياة والبقاء.



شح الموارد نظراً لمحدودية التكنولوجيا وتدني مستوى الجانب المادي من الثقافه يفاقم من حدة الصراع وغارات السلب والنهب بين المجتمعات البدائية.

لا يفتأ الإنسان في مسيرته التطورية وتقدمه العلمي والتكنولوجي يشدد قبضته على الطبيعة بمختلف مظاهرها ومواردها، ويروضها ويحولها إلى عناصر محملة بالقيم والمعاني والرموز، ويدمجها بذلك مع ثقافته لتصبح جزءاً من مكوناتها الخاضعة للعمليات الذهنية والتصورات العقلية التي تفرزها هذه الثقافة. وكلما تطور الإنسان تكنولوجياً وتعقدت نظمه الاجتماعية برزت لديه، إضافة إلى حاجاته الجسدية العضوية، حاجات نابعة من الأنساق والقيم الثقافية والاجتماعية. النظم الاجتماعية والسياسية التي يقوم عليها المجتمع الإنساني يحتاج بقاؤها واستمرارها والحفاظ على فاعليتها وتطورها إلى استخلاص كم هائل من الطاقة المختزنة في الطبيعة. وفي تفاعلاته الاجتماعية وعلاقته مع الآخرين يهدر الإنسان كماً هائلاً من الطاقة للحفاظ على وضعه الاجتماعي ومكانته ووجاهته وقوته ولسد حاجاته ورغباته النفسية والعاطفية، وغير ذلك من الاعتبارات والاحتياجات التي لا مكان لها في عالم الكائنات الأخرى. ومن طبيعة الثقافة الإنسانية أنها بقدر ما تعمل على تلبية حاجات البشر المادية والنفسية لا تكف عن خلق حاجات جديدة وطموحات أكبر وتطلعات أبعد، كل ذلك على حساب البيئة ومواردها الطبيعية المحدودة. ومع تعاظم حاجات الإنسان وطموحاته التي لا تعرف الحدود يتعاظم استنزافه للطاقة إلى درجة أصبحت تهدد موارد الطبيعة وتنذر البيئة بالدمار. ومن هنا تأتي أهمية الدراسات الإيكولوجية وأهمية الوعي بعلاقة الإنسان بالبيئة وأوجه الاتفاق والاختلاف بينه وبين الكائنات الأخرى في هذا المجال. ومع تقدم التكنولوجيا وتزايد السكان وتطور النظم الاجتماعية يصبح الإنسان قادراً على استغلال البيئة وعلى تجنب الكوارث وعلى استخلاص كميات أكبر من الطاقة والمواد الاستهلاكية. وبعد أن كان الإنسان في مرحلة البدائية يرى نفسه جزءاً من الطبيعة بدأ يتبلور لديه مفهوم الانفصال والتضادية بينه وبين الطبيعة. في ظل هذا الانفصال وهذه التضادية اللامتوازنة تصبح اليد العليا للإنسان بحيث يصبح هو العنصر الفعال وتتحول الطبيعة إلى عنصر يتأثر ولا يؤثر. من هنا تفقد الطبيعة حرمتها وهيبتها ويدخل الإنسان معها في صراع حاد ويحاول قهرها بواسطة التكنولوجيا المتقدمة وتصبح مجرد مصدر لإشباع نهمه ورغباته اللامحدودة. ويبدأ تأثير الإنسان

السلبي على البيئة يأخذ أبعاداً خطيرة حينما تتكرس لديه مفاهيم التخزين والاكتناز والاستثمار وتكديس الثروة واستخدامها للتأثير على الأخرين وتسخيرهم والتنافس على الثراء المادي والمكانة الاجتماعية. هنا تتحول الموارد الطبيعية إلى سلع تجارية ويتبلور مفهوم الملكية الخاصة. ويصبح استغلال الاحتياجات الإنسانية استراتيجية مهمة لمن يريدون تكريس نفوذهم وسلطتهم. وتأتي مرحلة التصنيع ليتحول المجتمع إلى طبقات اجتماعية واقتصادية متنافسة. وتبدأ الشركات تتحكم في إنتاج الموارد وتوزيعها واستغلال حاجة الناس إليها. كما تبدأ الوعود بمستقبل أفضل ومستوى معيشة أفضل على حساب البيئة ومواردها المحدودة. ويصبح مفهوم المساواة مبنياً على اعتبارات مادية واستهلاكية بحتة. وتشتد حدة الصراع بين الإنسان والبيئة، وتلعب الأدوات التكنولوجية دوراً حاسماً ليس فقط في قهر الإنسان للطبيعة بل وفي عزله عنها حيث لم يعد له اتصالاً مباشراً وحميمياً بالطبيعة ولا بالنشاطات المتعلقة باستخلاص المواد الغذائية من الأرض. لقد كان لاتصال الإنسان البدائي المباشر مع الطبيعة عن طريق البحث عن القوت بواسطة الصيد أو الزراعة وبطريقة جماعية تقوم على التبادل والمقايضة بدلاً من البيع والشراء، أثر واضح على خلق قيم ثقافية تنمي لديه مشاعر الحب والاحترام والتواضع تجاه الطبيعة والكائنات الأخرى والإحساس بأنه ليس إلا شريكاً يتساوى مع بقية المخلوقات في العيش على هذه الأرض. لقد تمكن الإنسان البدائي من ضبط احتياجاته وكبح رغباته وتحقيق نوع من الانضباط والتوازن مع الطبيعة ولم تبدأ الممارسات الجائرة في الظهور إلا في وقت متأخر نسبياً من تاريخ الإنسانية. لكن بذور هذا النمط السلوكي الهدام كانت موجودة لدى الإنسان منذ البداية. ولا يمكننا أن نعتبر هذه المراحل التي حقق فيها قدراً من التوازن الإيكولوجي بينه وبين البيئة إلا وقفات قصيرة في التاريخ الإنساني[239].

ويرى البعض أن الفكر الأنثروبولوجي يتحمل قدراً من المسؤولية فيما يتعلق بتكريس ممارسات الإنسان الجائرة ضد البيئة، حيث إن الأنثروبولوجيين أشادوا بالثقافة كأهم عامل من عوامل التكيف البشري ونظروا إليها على أنها شيء من صنع الإنسان خلقها لتخدم أغراضه وأن لها كيان مستقل يتخطى الوجود العضوي superorganic ويجعل من الإنسان كائناً يتفوق على بقية المخلوقات. وقد صور الأنثروبولوجيون التقدم الثقافي على أنه كفاح مستمر لقهر الطبيعة وتسخيرها لخدمة الإنسان. ولم يدركوا إلا في وقت متأخر فداحة الآثار المدمرة التي سببها التقدم الإنساني على الكوكب الأرضي[240].

من المسلم به أن مبدأ البقاء والاستمرار يحتم على جميع الأحياء أن تتكاثر وأن تحمي نفسها وأن تحصل على الغذاء اللازم وأن تكيف نفسها مع بيئتها الطبيعية لسد هذه الاحتياجات الأولية. لكن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي لديه القدرة الذهنية والنفسية لإضفاء قيم رمزية واقتصادية على الموارد التي يستخلصها من الطبيعة لتصبح بذلك أشياء جديدة تخرج من حالتها الطبيعية لتدخل في إطار قيم الإنسان الثقافية والاجتماعية التي قد لا يكون لها صلة مباشرة بمتطلبات الغذاء وتخزين الطاقة. هذه القيم لا تأتي نتيجة لعلاقة الإنسان بالبيئة بقدر ما تأتي نتيجة لعلاقة الإنسان بالإنسان، أي العلاقات الاجتماعية. فالنشاط الاقتصادي مثلا ليس مجرد وسيلة لإنتاج الموارد وترويج السلع. إنه عملية تبادلية رمزية تضرب بجذورها في شبكة العلاقات الاجتماعية ويمكن لها أن توجد مستقلة عن حاجات الإنسان ومتطلبات وجوده المادي، ولا يمكن فهمها بمعزل عما يضفيه عليها الإنسان من أهمية اجتماعية. ولذلك نرى أن هناك الكثير من العمليات الاقتصادية ونظم التبادل التي لا تقوم على ترويج مواد استهلاكية وإنما على مجرد مواد اعتبارية prestige items. ومن هنا نجد أن الاحتياجات

الإنسانية مفهوم تحكمه اعتبارات ثقافية واجتماعية تتخطى الضرورات البيولوجية ولا علاقة لها بمدى قدرة الموارد الطبيعية المتوفرة في البيئة على مواجهتها. وهذا ما يؤدي بالتالي إلى استنزاف الموارد الطبيعية وخلق المشكلات البيئية، بل السياسية والاجتماعية[241] .

كما يختلف الإنسان عن بقية الكائنات في أن الموارد الطبيعية التي يستخلصها من البيئة تفوق بكثير تلك التي يستخلصها أي مخلوق آخر وتختلف في أنها قابلة للتزايد المطرد مع تقدم التكنولوجيا وتطور التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية وازدياد السكان والاحتياجات الإنسانية. وخلاصة القول إن التكنولوجيا المتطورة والتنظيم الاجتماعي المركب واستخدام الأدوات والرموز الثقافية واللغوية تجعل الإنسان قادراً على مواجهة الطبيعة وتجاوز قيودها وتحدياتها بشكل يختلف تماما عن بقية الكائنات مما مكنه أن يتحرر من نير الطبيعة وأن يسخرها لخدمة أغراضه وطموحاته اللامحدودة.



نظراً لبساطة التكنولوجيا فإن علاقة الإنسان البدائي مع محيطة الطبيعي علاقة مباشرة.

إن التكنولوجيا والمعارف الإنسانية لا تصبح أدوات فعالة في استخلاص موارد الطبيعة ما لم يوجد التنظيم الاجتماعي اللازم لتسخيرها بشكل مؤثر. ومن أجل الحصول على الموارد والسلع المطلوبة لابد للمجتمع أن يجند أفراده بطريقة منظمة ويوزع بينهم المسؤوليات والمهام لتوفير العمالة اللازمة والكفاءات الضرورية. إن تفاوت المهارات الفردية والكفاءات التي يعهد إليها مهام متباينة في عمليات استخلاص الموارد الطبيعية وتحويلها من مواد خام إلى مواد مصنعة سوف يؤدي إلى اختلاف العائد بالنسبة لمن يؤدون هذه المهام، كل حسب جهده وطاقته وإمكاناته. كما أن عمليات توزيع الموارد والمنتجات يرتبط ارتباطاً وثيقاً بأنماط السلوك الثقافي والقوانين والأعراف الاجتماعية السائدة التي تتعلق بطبيعة الحياة ونظم المعيشة. ومع تقدم المجتمع وتعقد العلاقات بين أفراده تزداد حدة الفروق الفردية وتبدأ الطبقية في البروز. كلما استطاع الإنسان أن يحصل على ما يريده من الطبيعة بطريقة أفضل استطاع أن يحكم قبضته على موارد الطبيعة وبالتالي على بقية أفراد المجتمع، مما يزيد من قوته ونفوذه، أي أن أي تأثير يحدثه الإنسان في الطبيعة سينتج عنه تأثير في العلاقات الاجتماعية وهذا يعني أنه يمكن النظر إلى السلطة السياسية والطبقية الاجتماعية من منظور إيكولوجي مما سيقود الإيكولوجيا الثقافية إلى بحث العلاقة بين نظام السلطة وبين البيئة الطبيعية وأثر ذلك في تنظيم النشاطات الإنسانية[242].

كل ذلك يؤدي بنا إلى التأكيد على أن المشكلات البيئية يتعذر فهمها دون النظر في قضايا الإنسان الثقافية والاجتماعية، لأن القضايا الرئيسة التي تخص علاقة الإنسان بالبيئة أساسها إما أن يكون ثقافياً يتعلق بالقيم التي تحدد احتياجات الإنسان وطرق إشباعها، وإما أن يكون اجتماعياً يتعلق بطبيعة النظم الاجتماعية التي يشكلها الإنسان لاستخلاص موارد الطبيعة[243].

وحيث إن استغلال الإنسان للطبيعة يرتبط ارتباطاً وثيقاً باستغلال الإنسان للإنسان فإن أي علاج للآثار المدمرة الناتجة عن استغلال الإنسان للبيئة يجب البحث عنه في النظم الاجتماعية والثقافية.

تؤكد الإيكولوجيا الثقافية على أن الإنسان يلعب دوراً أساسياً بالغ التأثير في تغيير البيئة. ومن هنا

يركز هذا الموضوع على دراسة علاقة الإنسان بالبيئة في محاولة لفهم هذه العلاقة فهماً صحيحاً، ومن ثم ضبطها وتوجيهها الوجهة السليمة التي تحد من آثارها المدمرة. ويهدف الإيكولوجيون الثقافيون في الوقت الراهن إلى إيجاد حلول لمشكلات الإنسان والبيئة عن طريق تحقيق قدر من التوازن في العلاقة بينهما ومحاولة الحفاظ على عائد ثابت ومستمر في الموارد الطبيعية sustained yield of resources الذي يسمح ببقاء الإنسان والطبيعة واستمرارهما، علماً بأن تحقيق هذا الهدف يتوقف على تعديل الكثير من القيم الثقافية والمصالح الطبقية السائدة.

العصر الحجري

يمثل العصر الحجري القديم paleolithic ما يقرب من 95% من عمر الإنسان على وجه الأرض ويتزامن مع عصر البلايستوسين، وإن كانت بعض الاكتشافات الحديثة في أثيوبيا وشرق أفريقيا تشير إلى أن أقدم الأدوات الحجرية تعود إلى أواخر عصر البلايوسين الذي يسبق البلايستوسين. كان الإنسان حتى أواخر العصر الحجري القديم يعتمد في تحصيل معاشه كلية على الصيد والجمع والالتقاط، حيث لم تظهر الزراعة إلا مع بداية العصر الحجري الحديث neolithic. سوف نحاول في الصفحات التالية أن نتتبع مراحل التطور التي مرت بها صناعة الأدوات في العصر الحجري وما ترتب على ذلك من تطور ثقافي واجتماعي.

الإنسان يشكل الحجر ويستأنس النار

تشكل الأدوات الجزء المادي من الثقافة التي تقوم مقام الوسيط التكنولوجي بين الإنسان وبيئته الطبيعية وهي وسيلته للتكيف مع هذه البيئة. كان الحجر هو نقطة الانطلاق فيما يتعلق بالثقافة الإنسانية ولولاه لبقي الإنسان سائما هائما بدون أدوات يعيش على الظفر والناب كسائر الحيوانات. يبزغ فجر الإنسانية بعد أن عرف الإنسان سر الحجر. الحجر والإنسان عمل كل منهما على تشكيل الأخر. من هذه البداية المتواضعة ثابر الإنسان وصابر حتى وصل إلى هذا المستوى التكنولوجي الذي ينعم به اليوم. فما هو سر الحجر؟ تنشطر معظم المعادن والأحجار إلى مستويات مسطحة تحددها طبيعة تماثلها وتركيبها البلوري. سطح الانشطار الطبيعي هذا يحد من الاتجاهات التي يمكن أن يٌشَكل منها الحجر ويُشَظَّى. إلا أن الإنسان بعد محاولات كثيرة وخبرة طويلة اهتدى إلى خواص الأحجار المختلفة. واكتشف أن أحجار السيليكا مثل الصوّان flint والظرّان chert والزجاج البركاني الأسود اللامع obsidian ليس لها مستويات انشطار محددة بل تنشطر في انكسارات منتظمة، كالزجاج تماما، مما يجعلها تتحطم shatter وتتهشم fracture دون أن تتفتت crumble. وكلما كان الحجر أكثر تجانسا في تركيبه وحبيباته البلورية أدق كلما كان أكثر قابلية للمعالجة والتشكيل. لذا نجد أحجار الصوان والظران وما شابهها، بالرغم من صلابتها، يسهل على الإنسان تكشيطها وتشظيتها ليصنع منها أدوات مدببة كالمخراز أو حادة كشفرة الموس، حسب مهارة الصانع وبراعته.

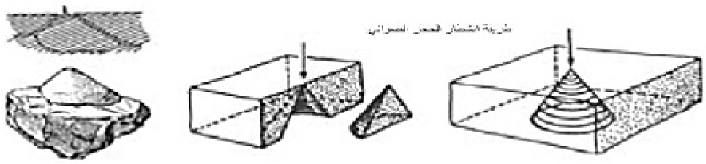
حينما توجه ضربة من مدق حجري إلى نقطة على وجه كتلة من الصوان أو الظران فإن قوة الضربة تتوزع بتموج متسق على شكل مخروط رأسه عند نقطة الطرق point of percussion. وإذا كانت نقطة الطرق قريبة من الحافة فإنه سوف تنفلق من الكتلة nodule أو النواة core شظية fake على سطحها الداخلي، أو ما يسمي inner or bulbar face، وتحت نقطة الطرق مباشرة توجد حدبة بارزة bulb مخروطية تسمى بصلة الطرق cone of percussion وهذا بدوره سوف يترك على بطن النواة ندبا مخروطيا مقعرا أو ما يسمى conical scar. والضرب على أحجار السيليكا تتوزع قوته بشكل إشعاعي متموج، كدوائر الأمواج على سطح البركة. لذا فإنها تترك على بطن الشظية تموجات ripples عرضانية مقوسة نصف دائرية تتجه مراكزها نحو نقطة الطرق وتشير إليها وخطوط أخرى طولانية غير منتظمة تتجه رؤوسها نحو نقطة الطرق وتسمى splits.

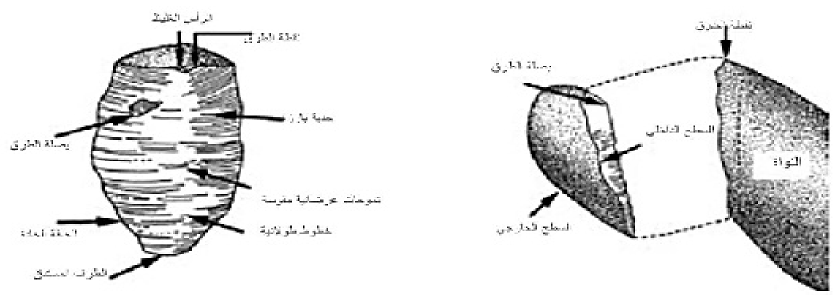
والطريقة التي تنشطر بها أحجار السيليكا تسمى بالانشطار الصدفي conchoidal لأن بطن الشظية، أي سطحها الداخلي، يشبه في شكله وتموجات خطوطه وتغضناته المحار والأصداف. والشظية المنشطرة من النواة لها رأس غليظ proximal end or butt من عندَ نقطة الطرق وذيل مستدق من الطرف الآخر distal end الذي من عنده تنفصل نهائياً من النواة. هذا لأن أحجار السيليكا تنشطر كما ينشطر الخشب نظراً لأن الطبقات في المادتين تتكون بنفس الطريقة. فلو أنك وجهت ضربة بالفأس إلى جذع شجرة لفلقه طوليا ستجد أنّه كلما ابتعد خط الانشطار عن نقطة الضرب ضعفت قوة الضرب وصار اتجاه الانشطار ينحني منحرفا إلى القشرة الخارجية حتّى تنفصل القطعة عن الجذع منتهية بطرف مستدق مدبب على خلاف الطرف الغليظ على الجهة الأخرى التي تلقت الضربة.

يعتقد أن الإنسان في البداية لمّ يصنع الأدوات الحجرية وإنما كانَ يكتفي بالتقاط أي حصاة يجدها في الطريق شكلتها الطبيعة بما يتناسب وحاجته في الكسر أو القطع أو الطرق، تماماً كما تضطرنا نحن الحاجة لعمل ذَلكَ أحياناً. وهذا في حد ذاته يعتبر خطوة ليست بالهينة على سلم التطور البشري لأنها تمثّل نقطة الانطلاق بالنسبة لاستخدام الأدوات عندَ الإنسان. واستخدام الأدوات في حد ذاته من

الخصائص الأساسية التي يتميز بها الإنسان عن الحيوان. «الأدوات» الأولى التي استخدمها الإنسان عرضاً بدون أن يشكلها تسمى eolith (من الكلمتين الإغريقيتين eo وتعني «فجر» + lith وتعني «حجر»)، بعد ذَلكَ تأتي مرحلة الإعداد المقصود لهذه الحصيات وتشكيلها من قبل الإنسان ولكن بطريقة عشوائية. ثمّ يعقب ذَلكَ مرحلة التنميط standardization بحيث يصبح هنالك نوع من تحديد القصد وتعمد مراعاة الأنماط والتقاليد المتعارف عليها في الصناعة.

إذَّا ما وُجدت «الأدوات» البدائية منفردة أو بكميات قليلة فإنه يصعب تمييزها من الحصيات الصغيرة التي انصقل سطحها وتساقطت بعض الشظايا من أحد أطرافها جراء احتكاكها بالسطوح الصلبة وبغيرها من الحجارة أثناء تدحرجها وتدافعها في مجاري الأنهار. لكنّ إذَّا ما عثر على هذه الأدوات بكميات وفيرة بذات الشكل والحجم ومشظّاة أحد نهاياتها بذات الطريقة وفقاً لنمط محدد ووجدت في أماكن بعيدة عن أماكن تواجدها الطبيعي فلا مفر من الاستنتاج بأن يد الإنسان هي التي شكلتها بطرق حجر صغير على حجر أكبر منه لنزع بعض الشظايا من أحد جانبيه ليكون حادا. وقدْ يكون من الصعب أحياناً الجزم ما إذَّا كانَ الإنسان هو الذي شكل هذه الأدوات عمدا وفقاً لنمط معين أم أنّه اختارها وفقاً لأنماطها التي شكلتها الطبيعة بما يخدم أغراضه في القطع والحز والسلخ والطرق والحرث وما إلى ذَلكَ.



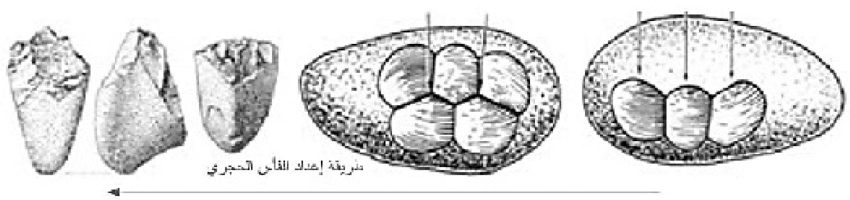


مرّت صناعة الحجر بمراحل عديدة كانَ التطور فيها من مرحلة الأخرى يتم بصورة بطيئة قد تستغرقمئات الآلاف من السنين. وقدْ تطورت الأدوات الحجرية من قطع فجة الصنع تستخدم في مختلف الأغراض إلى أدوات متعددة الأنواع تنم عن مهارة في الصنع وتخصص في الاستعمال. في المراحل الأولى كانَ الإنسان غالباً لا يستخدم إلا النواة core التي يشكلها بواسطة الكشط أو الشطف ليصبح لها حد قاطع، أمّا الشظايا المنفصلة عن النواة فتصبح عبارة عن مادة تالفة ونفايات لا يستفاد منها. ثمّ أدرك الإنسان بعد أن تطورت صناعة الحجر في مراحل لاحقة أن الشظايا يُمكن تصنيعها وفق أشكال أكثر دقة وأكثر تنوعا الاستخدامها في أغراض متعددة.

وتختلف أشكال الأدوات الحجرية واستخداماتها تبعا لاختلاف طريقة معالجتها والعوامل التي دخلت في صنعها مثل مادة الحجر وكيفية تثبيت النواة والإمساك بها وقوة الطرق وزاوية الضربة واتجاهها وشكل المطرقة ومادتها وحجمها ووزنها ومدى صلابتها وهل تُثبت النواة وتحرك المطرقة أم العكس.

والطرق إما أن ياتي على الكتلة، أي النواة، مباشرة direct percussion أو يكون غير مباشر indirect percussion. الطرق المباشر هو كسر النواة أو كشطها إما بأن تهوي عليها بمطرقة من الحجر أو العظم أو الخشب، أو أن تهوي بها هي على سندان حجري. أمّا الطرق غير المباشر فيحتاج إلى عصية من العظم أو الخشب ذات طرف مستدق يوضع على النواة لفصل الشظايا منها ويتم الطرق على طرف العصية الآخر. وهنالك طريقة أخرى تسمى الضغط pressure تستخدم لفصل الشظايا وتهذيبها بعد فصلها[244] .

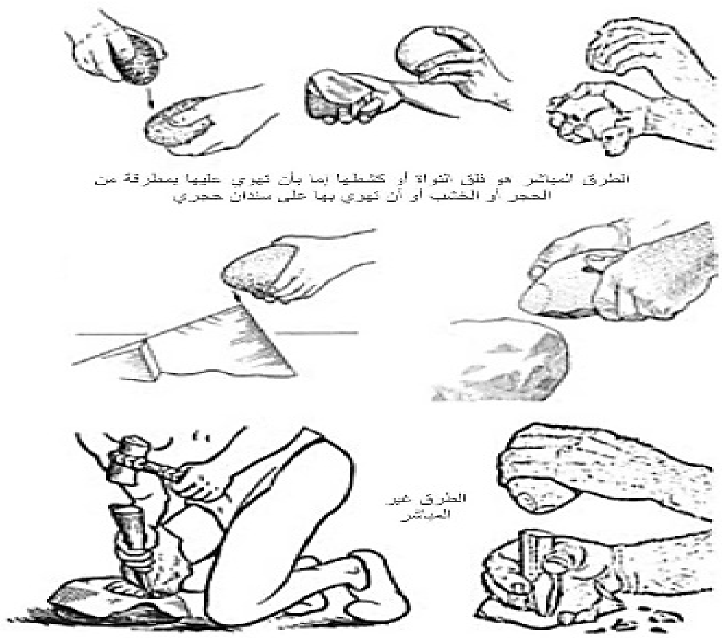
منذ أن اكتشف الإنسان الحجر وطوال فترة اعتماده عليه في صنع الأدوات صار في حله وترحاله وفي اتجاه تحركاته وهجراته محكوما بتوافر الحصى المناسب للاستخدام كأدوات.



طريقة إعداد الفأس الحجري.

وحيث أن الأنهار في جريانها تجرف معها الأحجار وتعمل على تفتيتها إلى حصيات صغيرة pebbles ملساء مدوّرة صالحة للاستخدام البشري نجد ضفافها عادة ما تكون غنية بمخلفات و آثار الإنسان القديم الذي كانَ يرتادها لالتقاط ما تقذف به من الحصى، وكذلك للشرب ولقنص الحيوانات التي ترد إليها، وربما لاصطياد الأسماك[245].

ومن الإنجازات المهمة التي حققها الإنسان في أواخر العصر الحجري، إضافة إلى معالجة الحجر، السيطرة على النار وتسخيرها لمنافعه والذي يُعد حدثاً هاما في تاريخ البشرية تحاك حوله الكثير من الأساطير والمعتقدات والطقوس التي تصل عندَ بعض الشعوب إلى حد العبادة. ولا تزال النار تشكل موضوعا أدبيا وفنيا بالغ الأهمية حتّى يومنا هذا. قد يصعب على إنسان يعيش في عصر الطاقة الذرية والكهربائية أن يتصوَّر أهمية اكتشاف النار ليس فقط من الناحية النفعية وإنما أيضاً ما تشكله من إغراء لا يقاوم لدرجة أننا نجد صعوبة في كبح رغبة أطفالنا من اللعب بالنار، وهو إغراء مشوب بقدر غير قليل من الرهبة والرعب لما يُمكن أن تحدثه من آثار مدمرة. هناك العديد من الأسباب التي تؤدي إلى اشتعال النيران في الطبيعة مثل انفجار البراكين أو اشتعال الغابات ومناطق الحشائش الجافة جراء الصواعق أو شدّة الحرارة أو الاحتكاك أو نتيجة تسرب الغازات أو الزيوت من باطن الأرض، والتي يحتمل أن الإنسان اقتبس منها في البداية. ولربما أن الشرر الذي كانَ يتطاير أثناء طرق حجر على حجر لصناعة الأدوات أوحى للإنسان بالطريقة التي يمكنه بها إضرام النار بوسائل اصطناعية. ولم تكن السيطرة على النار بإشعالها أو إبقائها حية أمراً سهلاً بالنسبة للإنسان البدائي ولم يأتي إلا في وقت متأخر نسبيا. ولم تكن بداية استخدام النار لأغراض الطبخ وإنما لمقاصد أخرى مثل الإنارة والتدفئة وطرد الوحوش المفترسة ليلاً وتشكيل الأدوات الخشبية، ناهيك عن الإفتنان بها لذاتها. عن طريق إشعال النار ليلاً على مداخل المغارات والكهوف تمكن الإنسان من طرد الوحوش التي كانت تزاحمه على سكنى هذه الأماكن، وما توفره من دفء مكنه من ارتياد مناطق الصقيع الباردة، وما توفره من إضاءة مكنه من أن يطيل يومه نسبيا إلى جوف الليل الدامس ليستمر في مزوالة بعض النشاطات التي تحتاج إلى إضاءة. ولا شك أن تحلّق أفراد الجماعة من الصيادين في ليالي الشتاء الطويلة الباردة واحتشادهم حول ألسنة اللهب يتدفأون ويتفرسون في وجوه بعضهم البعض كل يحكي مغامراته في الصيد والجميع يتشاورون ويخططون لرحلة الصيد القادمة أمر مثير وإغراء لا يقاوم. وبعد اكتشاف الزراعة استخدم الإنسان النار كمصدر للطاقة في صنع الفخار وفي عمليات التعدين وكذلك في حرق الأشجار والأحراش والحشائش لإصلاح الأرض وتهيئتها للزراعة والاستفادة من الرماد المتخلف عن الحريق كسماد للتربة.



لمّ يستخدم الإنسان النار في طهي الطعام إلا في وقت متأخر من إحكام سيطرته عليها لأن طهي الطعام يستلزم، إضافة إلى النار، تقنيات خاصة وأواني لمّ يتم تصنيعها إلا في مراحل لاحقة. وفي البداية لمّ يستخدم الإنسان النار لطهي اللحم، كما يعتقد البعض، لأنه اعتاد على أكله نيئا قبل اكتشافه للنار واستمر على ذَلكَ لفترة طويلة بعد اكتشافها. ويعتقد أن طهي اللحم ابتدأ بشيه أولاً ثمّ جاء الطهي عن طريق الغلي في مراحل لاحقة. لكنّ الأهم من ذَلكَ فائدة النار في طبخ أنواع الغذاء النباتي من حبوب وخضروات التي يستحيل أكلها بدون طهي إما لصلابتها أو لسميتها وما تحدثه من عسر الهضم والام في المعدة إذًا أكلت بدون طهي، مثلها مثل الفاكهة الفجة. هذا فتح أمام الإنسان بيئات جديدة ومصادر غذائية لمّ تكن متاحة لهُ من قبل مثل القمح والبطاطس واليقطين وغيرها. ومن مزايا هذه المواد الغذائية أنها سهلة النقل والتخزين وقابلة للحفظ يُمكن اللجوء إليها لاتقاء المجاعات إذًا نفدت مصادر الغذاء الأخرى.

صناعة القواطع والفؤوس الحجرية

اكتشف لوس ليكي وزوجته ماري عينات عدوها من أقدم أنواع الأدوات الحجرية وأبسطها صنعا في أقدم مناطق سكنى الإنسان في أخدود أولدفاي Olduvai شمال تانزانيا. ويحتل هذا الغور مساحة طولها 50 خمسون كيلومترا وعرضها 100 مائة مترا. ويربو عمر الأدوات التي وجدت فيه على 2. مليونى سنةً وتعود إلى فترة فلافرانشين Villafranchian مع بداية عصر البلايستوسين ويعتقد أن الذي صنعها جنس بائد من البشريات يدعى الإنسان الماهر Homo habilis. وتتراوح أحجام الأدوات التي وجدها ليكي ما بين كرة الطاولة إلى كرة البليارد أو أكبر قليلاً، أي بحجم قبضة اليد. ولم يقم صانعوا هذه الأدوات بأكثر من شطف طرف الحصاة من جهة واحدة وفصل شظية صغيرة أو شظيتين من الطرف للحصول على حافة حادة قاطعة. وفي مرحلة لاحقة صار طرف الحصاة يشطف من الجهتين لتكون حافة القطع أرهف وأحد. ومهما تكن فجاجة الصنع فإن عملية الشطف بهذه الطريقة المتعمدة يستحيل أن تكون من عمل الطبيعة بل أنها تقوم دليلاً على أن يد الإنسان هي التي شكلت هذه الأدوات عن قصد لاستخدامها في أغراض محددة[246] .

وهذه في الأصل عبارة عن حصيات صغيرة مستديرة ملساء توجد متناثرة على شواطئ البحيرات وعلى ضفاف الأنهار وفي مجاريها. وتستخدم أحياناً كلمة قواطع أو أدوات قاطعة للإشارة إلى هذه الأدوات التي يرجح أنها استخدمت لأغراض متعددة مثل الحفر واقتلاع النباتات وتقطيعها وإعدادها للأكل ولذبح الحيوانات، وخصوصا الصغيرة منها والبطيئة، وسلخها، وربما لتكسير العظام واستخراج المخ.

وقدْ تم العثور على عينات وافرة من هذا النوع من الأدوات في مناطق مختلفة من أفريقيا وآسيا وأوروبا إلا أنها أصبحت كلها تعرف باسم أدوات أولدفاي Olduwan tools نسبة إلى أول مكان وجدت فيه. وتسمى أيضاًpebble tools لأنها في الأصل عبارة عن حصيات صغيرة مستديرة ملساء Pebbles توجد متناثرة على شواطئ البحيرات وعلى ضفاف الأنهار وفي مجاريها. كما شاع استخدام كلمة قواطع choppers أو أدوات قاطعة chopping tools للإشارة إلى هذه الأدوات التي يرجح أنها استخدمت لأغراض متعددة مثل الحفر واقتلاع النباتات وتقطيعها وإعدادها للأكل وكذلك لذبح الحيوانات، وخصوصا الصغيرة منها والبطيئة، وسلخها، وربما لتكسير العظام واستخراج المخ. ويعتقد أن صانعوا هذه الأدوات استخدموها في تقطيع أشلاء جيف الحيوانات التي تسقط في الأوحال وتلك التي تتبقى من الحيوانات المفترسة[247] .

دام استخدام أدوات القطع خلال العصر الحجري القديم الأسفل لمدة تزيد عن المليون ونصف المليون سنةً[248] .

وشيئاً فشيئاً صارت تتطور صناعة الحجر حتّى ظهرت مع بداية المرحلة الوسطى من البلايستوسين تقنيات جديدة في تشكيل الأدوات. استمر استخدام المدق الحجري للطرق مباشرة على النواة إلا أنّه مع تقدم الزمن صار التشطيف ينال مساحة أكبر فأكبر من النواة حتّى صارت تشطف وتسوي من الجهتين المتقابلتين ولذلك يُسمّى هذا النوع من الأدوات «النواة المزدوجة «core- biface». وينتج عن هذه الطريقة في التشطيف والتهذيب حافة حادة تمتد على طول محيط الأداة تقريباً. ويُطلق أيضاً على هذه الأداة اسم الفأس اليدوي hand-axe، وإن كانت في حقيقة أمرها لا تشبه الفأس في شئ، لا في الشكل ولا في الوظيفة ولا يثبت فيها نصاب للقبض. يتخذ هذا الفأس اليدوي شكلاً بيضاويا يشبه

الكمثرى أو اللوز ويتم تشكيله بواسطة طرق النواة من الجهتين وترقيقها للحصول على جوانب حادة للقطع ورأس مدببة مستدقة يقابلها من الطرف الأخر قاعدة شبه مستديرة تحتفظ غالباً بالقشرة الأصلية ويكون فيها مركز الثقل وتستخدم للقبض.

بدأتْ صناعة الفؤوس الحجرية منذ ما يقرب من 500.000 خمسمائة الف سنةَ على يد جنس من البشريات يدعى الإنسان المنتصب Home erectus والذي يبدو أنّه استخدمها لأغراض متعددة مثل القطع والحفر والحز والحك والكشط والثقب وما إلى ذَلكَ، وربما في صناعة وتشكيل الأدوات الخشبية والعاجية. ويسمى هذا التقليد بالتقليد الأبيفيلي Abbevillian نسبة إلى Abbeville في وادي نهر Somme في شمال فرنسا. ويسمى أيضاًChelian أو Chellean نسبة إلى Chelles-sur-marne شرق باريس. وتنسب تقاليد الصناعات الحجرية عادة إلى أول مكان توجد فيه. وبما أن فرنسا هي السباقة في مجال الاكتشافات الأثرية وتم اكتشاف معظم المواقع في فرنسا فإن الأسماء الفرنسية غلبت في هذا المجال. ولكن ينبغي التنبه إلى أن هذا يعني فقط الريادة في الاكتشافات الأثرية ولكنه لا يعني بالضرورة أن المواقع الفرنسية هي السباقة في صناعة الأدوات الحجرية بل المرجح أنها جاءتها من أفريقيا وغرب أسيا.



شظف الحجر من الجهتين لتكون حافة القطع ارهف وأحدّ.

بينما انتشرت في تلك الفترة صناعة الفؤوس الحجرية في أفريقيا و غرب أسيا وأوروبا ظلّ إنسان بكين متمسكا بالطريقة التقليدية في صنع القواطع choppers، وهذا ما تثبته حفريات موقع تشوكثيان Choukoutien غرب بكين، بالإضافة إلى مواقع أخرى في بورما وجاوه والهند. ومع ذَلكَ يبدو أن إنسان بكين كانَ صياداً ماهراً وأنه عرف استخدام النار وربما عول كثيرة على استخدام العظام في صنع أدواته. ويعتقد أنّه من أكلة لحوم البشر [249].

ويتزامن مع التقليد الأبيفيلي تقليد يُسمّى الكلاكتوني Clactonian نسبة إلى Clacton on Sea في مقاطعة Essex في إنجلترا. ويمتد هذا التقليد حتّى بداية الزحف الجليدي الثالث Riss ويتميز بعدم وجود فؤوس حجرية [250].

يتميز النمط الكلاكتوني بطرق الحجر على الحجر block on block وهو أن تهوي بالنواة على سندان من الحجر لكسرها أو تضعها على السندان ثمّ تهوي عليها بمطرقة حجرية [251].

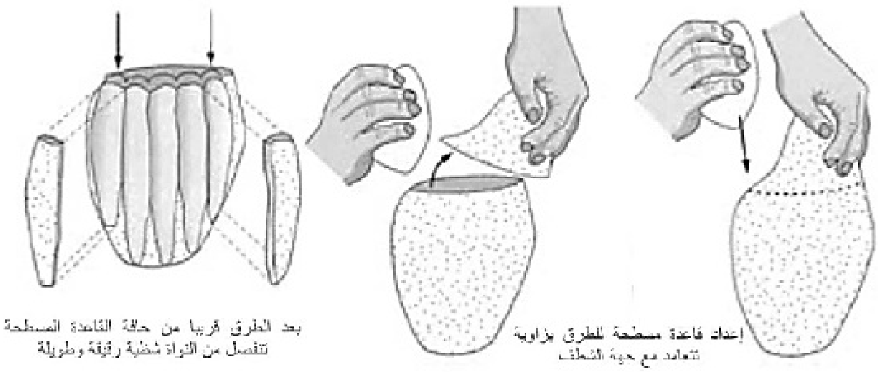
ويستفاد من الشظايا التي يتم الحصول عليها بهذه الطريقة البدائية في أغراض متعددة. وقدْ عثر من بين الموجودات في هذا الموقع على أدوات محززة ومفرضة ومسننة ربما كانت تستخدم في معالجة الأخشاب وصناعة الأدوات الخشبية. كما عثر على بعض السكاكين التي تحد شفرتها ويترك الجانب المقابل كليلا ليضغط عليه من يستخدم السكين بيده أو بأصبعه دون أن يُصاب بأذى، هذا بالإضافة

إلى بعض أدوات الثقب[252].

ويرى أوكليOakley أن الأبيفيلي أتى أصلا من أفريقيا بينما الكلاكتوني من آسيا[253].

مع انتهاء فترة الزحف الجليدي الأول تطورت الصناعة الأبيفيلية إلى الصناعة الأولية Acheuillian نسبة إلى st.Acheul في حوض نهر سوم Somme شمال فرنسا. كانت الفؤوس الأبيفيلية بدائية الصنع ثقيلة الوزن متعرجة الحواف وتغطي القشرة الأصلية معظم قاعدتها. أمّا الفؤوس الأشولية فانها أتقن صنعا وأكثر فاعلية. في هذه المرحلة كانَ الإنسان قد توصل إلى ابتكارين جديدين في صنع الفؤوس الحجرية ومهمين لدرجة أنّه يتمسك بهما ويستمر في استخدامهما في مراحل لاحقة حيث مكناه من التحكم الدقيق في صنع أدواته. أحد هذين الابتكارين هو كشط طرف النواة الصوانية من أجل إعداد قاعدة مسطحة للطرق striking platform بزاوية تتعامد تقريباً مع جهة الشطف. هذه النواة المجهزة توضع بحيث تكون قاعدة الطرق إلى أعلى لتتلقى الضربات. بعد الطرق قريباً من الحافة على هذه القاعدة المسطحة تنفصل من النواة شظية طويلة رقيقة لها حان قاطعان ورأس مدبب مستدق. وبعد كل طرقة يقوم الصانع بإدارة النواة قليلاً ثمّ يعيد الطرق على الحافة للحصول على شظية أخرى. وتتكرر العملية بنفس الطريقة التي هي أشبه ما تكون بنزع خراشيف الخرشوف artichoke حتّى يتضاءل حجم النواة ويصغر لدرجة لا تسمح بفصل المزيد من الشظايا. عندها إما أن تستخدم القطعة الصغيرة المتبقية من النواة كأداة بذاتها أو أن ترمى باعتبارها نفاية لا يستفاد منها. هذه الطريقة في التشظية تتميز بان التغضنات والحدبات والندوب التي تنتج عن الطرق ليست شديدة الوضوح مما يجعل سطح الشظية على كلاً الوجهين مستوياً ورقيقا وبالتالي تكون الشفرة حادة حدّة الموس. ونلاحظ في هذه الطريقة أن النواة ليست هي الأداة الأساسية وإنما هي مادة خام تستخلص منها الشظايا والرقائق.

ثمّ يأتي بعد ذَلكَ الابتكار الثاني والذي يتمثل في استخدام عصية من الخشب أو العاج للدق بها على جوانب الفأس الحجرية لتسويتها وشحذ حافاتها. وبما أن الخشب أو العاج ليس بصلابة الحجر فإنه يُمكن الدق به برفق على حافة الفأس دون أن يرضها أو يقصفها وإنما لمجرد إزالة أجزاء صغيرة منها حسب الحاجة لجعلها مصقولة الوجهين مستوية الأطراف مستدقة الحافات حادتها. ذَلكَ لأن الطرق بالمواد الطرية كالخشب أو العاج يطيل مدة تأثير قوة الضربة على الحجر ويجعلها تنفذ مسافة أبعد فينتج عن ذَلكَ شظايا أطول و أرق وأكثر استواء. أمّا الطرق بمدق حجري صلب فإن قوة اصطدامه بالنواة يحدث فيها وفي الشظايا التي تنفصل عنها تغضنات واضحة وندوب مقعرة وحدبات بارزة. لذا عدل الصناع عن استخدام المدق الحجري إلا في المراحل الأولى من إعداد النواة.



في هذه المرحلة بدأ العصر الحجري القديم الأسفل Lower Paleolithic يشارف على الانتهاء بعد أن دام لمدة تبلغ في طولها أضعاف ما تلاه من عصور التاريخ البشري كلها. لكنّ على الرغم من طوله فإن ما تحقق فيه من تقدم تقني وثقافي لا يكاد يذكر مقارنة بما سيتحقق بعد ذَلكَ. تدل المواقع التي تم تنقيبها من هذا العصر، ولها بالقرب من شواطئ البحيرات وضفاف الأنهار، أن قاطنيها كانوا جماعات صغيرة من الرحل الذين يرتادون هذه المواقع في مواسم معينة ولمدة غير طويلة، وهذا ما يشير إليه تضاغط التربة soil compaction وكمية الأدوات الموجودة وعظام الحيوانات المأكولة.



إدخال تحسينات إضافية على النواة بعد فلقها من النواة.

وكان سكان هذه المواقع يقيمون في العراء حيث لمّ توجد أي آثار لتشييد أي نوع من انواع السكن. كما لمّ توجد أي دلائل تشير إلى استخدام النار أو إعداد الطعام بطريقة الطبخ أو الشوي، إلا أن بعض العظام وجدت مكسورة على سندان حجري بطريقة متعمدة توحي بأن القصد كانَ استخراج المخ وأكله. ويبدو أن سكان هذه المواقع لمسوا فائدة التجمع في الصيد وكذلك في الدفاع عن النفس ضد الغوائل والحيوانات المفترسة، وربما ضد بني جنسهم.

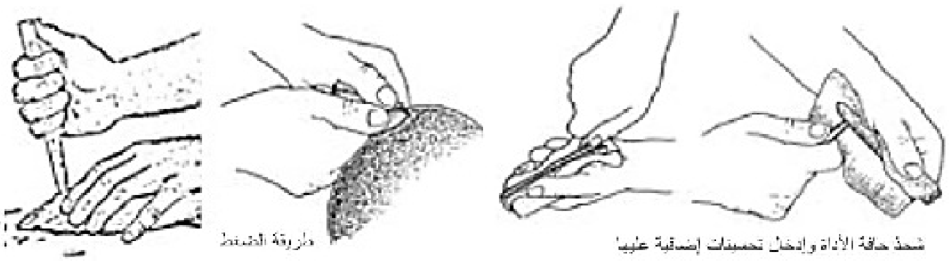
إلا أن بدائية تنظيمهم الاجتماعي وقلة العدد وبساطة الأدوات حدت من قدرتهم على صيد الحيوانات الكبيرة فاقتصروا على الصغيرة منها وبطيئة العدو. وكانوا يعتمدون اعتماداًكبيراً على ما يلتقطونه من الحبوب والجوز وبقول الأرض. ولم يستنكفوا أكل الجيف. وقدْ وجدت عظامهم مبددة مع عظام بقية الحيوانات مما يدل على أنهم لمّ يدفنوا موتاهم[254] .

صناعة الشظايا والرقائق

ليس هناك ما يمنع من الاعتقاد بأنه منذ المراحل الأولى من صناعة الحجر حينما كانت النواة تطرق مباشرة بمدق حجري وتشطف لتصبح أداة قاطعة أو فأسا حجرية كانَ الإنسان يلتقط ما يناسبه من الشظايا التي كانت تتساقط في أثناء هذه العملية الاستخدامها كأدوات. ولكن شيئاً فشيئاً بدأ الإنسان يدرك مزايا الشظايا وسهولة تشكيلها فانصرف إليها وصار يصنعها حسب أنماط معينة لتخدم أغراضا محددة. تمتاز الشظية بحدة الشفرة ودقة الصنع وإمكانية التحكم الدقيق في صنعها حسب نمط محدد لتخدم الغرض المراد منها بشكل أفضل. وتمتاز أيضاً بتوفير الوقت والجهد إذ يُمكن الحصول على شظية جاهزة للاستخدام بضربة واحدة. أمّا الفأس الحجرية فإن إعدادها لتتخذ الشكل الملائم وتصبح صالحة للاستعمال يتطلب الكثير من المعالجة والمحاولة. زد على ذَلكَ أن صناعة الشظايا صناعة اقتصادية توفر المادة الخام، على خلاف ما يترتب على كشط الفأس وتشطيفها من هدر لحجر الصوان الثمين[255].

مع تقدم صناعة الشظايا تبدأ الأدوات الحجرية تتخذ أنماطا وطرزا يُمكن تمييزها من عصر إلى آخر ومن منطقة إلى أخرى ويظهر ما يُمكن أن نُسمّيه صناعات تقليدية محلية تتسم بمواصفات فنية وتقنية متميزة. هذا على خلاف القواطع التي ليست لها أنماط معينة أو الفؤوس الحجرية التي تكاد تتجانس أينما وجدت ولا تختلف إلا في مادة الصنع حيث أن الحجر الذي يوجد في هذا المكان قد يختلف عن النوع الذي يتوفر في ذَلكَ المكان. والاختلافات بين الفؤوس ليست اختلافات محلية، كما هي الحال بالنسبة للشظايا، ولكنها تغيرات تطرأ على تقنيات الصناعة مع مرور الوقت. وحيثما وجدت الفؤوس الحجرية فإن مراحل التطور التي تمر بها في أشكالها وطريقة صنعها تتطابق تماماً[256].

وللحصول على شظايا بالشكل المطلوب يلزم قبل البدء في التشظية إعداد الكتلة الصوانية nodule إعداداً جيدًا وتقليمها لتتخذ شكل صدفة السلحفاة tortoise-shell بهذه الطريقة يستطيع الصانع أن يتحكم في شكل الشظايا التي يحصل عليها. هذه الطريقة في التشظية وفي إعداد الكتلة تسمى الصناعة الليفالوازية Levalloisian نسبة إلى Levallois- Perret التي هي الآن واحدة من محطات المترو Metro subway system في أحد ضواحي باريس. وتنتشر هذه الصناعة مع بداية الانحسار الجليدي الثالث Riss/ Wurm في فترة البلايستوسين الأعلى وتعتبر هي المرحلة الانتقالية من العصر الحجري القديم الأسفل Lower Paleolithic إلى العصر الحجري القديم الأوسط Middle Paleolithic الذي يبدأ منذ 100.000 مائة ألف سنة تقريباً وينتهي منذ حوالي 35.000 خمسة وثلاثين الف سنة مضت[257].



وتبدأ مع الصناعة الليفالوازية، أو بعدها بقليل، الصناعة الموستيرية Mousterian نسبة إلى Le Moustier وهي مغارة في قرية صغيرة تقع ضمن منطقة الدردون Dordogne في جنوب غرب فرنسا. إلا أنّه مع تقدم العصر الحجري القديم الأوسط تبدأ تقاليد الصناعة الموستيرية، والتي تمثّل مرحلة متقدمة في طرق التشظية وإعداد النواة، تطغى على تقاليد الصناعة الليفالوازية وتحل محلها. في الصناعة الموستيرية تعد الكتلة الصوانية التي يُراد فصل الشظايا منها على شكل قرص صغير dischoid. ما ينفصل من هذا القرص من الشظايا والرقائق يعادل ضعف ما يُمكن الحصول عليه في حالة إعداد الكتلة على شكل صدفة السلحفاة، وبوقت أقل[258] .

بعد فصل الشظية يقوم الصانع بشحذ حافتها وإدخال تحسينات إضافية عليها. هذه التحسينات تسمى secondary work أو retouching أو dressing وتستخدم فيها طريقة الضغط pressure flaking، وهي طريقة جديدة تعطي قدراً أكبر من التحكم ومن الدقة في صنع الأدوات. والضغط يتم بواسطة أداة صغيرة من الخشب أو العاج أو الحجر لها رأس مدبب يضغط به على حافة الشظية إلى أسفل لإزالة بعض الشظايا الدقيقة منها إما لشحذها أو لتسنينها على شكل منشار denticulate أو من أجل تدقيق رأسها وتحويلها إلى مثقب borer أو أي شكل آخر يريده لها الصانع.

وقد فُتحت طريقة الضغط مجالات جديدة أمام الإنسان ومنحته إمكانات لمّ تتوافر لهُ من قبل فيما يتعلق بتصنيع الأدوات وتشكيلها بدقة متناهية وصار بإمكانه معالجة الأدوات الصغيرة التي لو عولجت بواسطة الطرق لانكسرت. ومما يعطي هذه الأدوات الدقيقة أهمية خاصة أن الإنسان استخدمها في صنع أدوات من مواد أخرى غير الحجر مثل الخشب والعظام والقرون. نتيجة لذلك تتعدد الأدوات في الصناعة الموستيرية وتتنوع بتنوع أغراضها، على خلاف القواطع والفؤوس الحجرية التي تستخدم في مختلف الأغراض. ومن الأدوات التي وجدها المنقبون في المواقع التي تنتمي لهذه الفترة السواطير cleavers والبعض منها مثبت فيه نصاب خشبي للقبض وكذلك المكاشط scrapers والمناقيش burins والمدببات والحراب points التي ربما ثبتت في رؤوس الرماح والمزاريق.

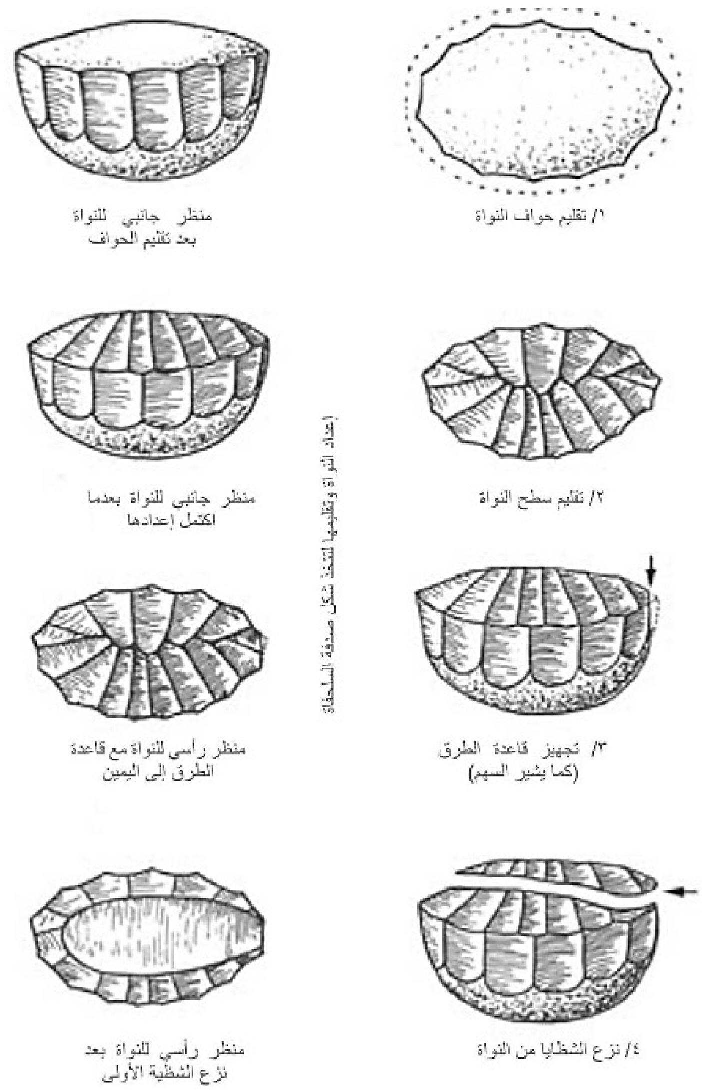
وتتزامن الصناعة الموستيرية مع أواخر فترة الانحسار الجليدي الثالث وتوجد مرتبطة مع إنسان نياندرثال،علماً بأن البقايا التي وجدت فيما بعد تؤكد على أن هذا الجنس البشري كانَ واسع الانتشار وربما ارتحل إلى أوروبا من الشرق الأدنى في أثناء فترة الدفء. لما اشتد البرد في أوروبا مع تقدم الزحف الجليدي الرابع wurm لجأ النياندرثال إلى الكهوف والمغارات وعمل من جلود الحيوانات أردية يتدثر بها، كما أنّه عرف النار واستخدمها للتدفئة وربما أيضاً للتصدي للدببة الضخمة التي كانت تزاحمه على سكنى الكهوف. ولم يشأ النياندرثال أن يترك أوروبا ويرحل جنوباً بحثا عن الدفء نظراً لتوفر الأجناس العديدة من الحيوانات الضخمة التي كانَ يصطادها ويتغذى على لحومها. ولا شك أن

التقدم الذي أحرزه في صناعة الأدوات كانَ خير معين لهُ على تحمل البرد والتكيف مع حياة الشمال القاسية آنذاك. كانَ يتسلح بالرماح التي سفعت أطرافها بالنار لتكون مدببة أو التي ثبتت فيها حراب من الصوان.

وتشهد أكوام العظام الوفيرة التي عثر عليها في المغارات والكهوف التي كانَ يقطنها أنّه كانَ صيادا جريئا وماهرا. ومعظم هذه العظام من القوائم والأطراف وقلما يوجد معها أضلاع أو عظام فقرية مما يشير إلى أن النياندرثال حينما يؤوب من رحلات الصيد البعيدة لا يحمّل معه الطريدة بكاملها وإنما يقطعها في المكان الذي صادها فيه ويأخذ منها الأجزاء اللاحمة فقط.

إنّ التقدم الثقافي والتقني الذي أحرزه النياندرثال وسع آفاقه ومنحه القدرة على التكيف مع مختلف البيئات الطبيعية والعيش في ظروف مناخية متباينة، لا سيما في أوروبا والشرق الأدنى. وربما كانَ أول جنس من البشر حاول أن يشيد سكنا يأوي إليه من جلود الحيوانات وفروع الأشجار.

ولا يعنينا مدى النجاح الذي حققه في هذه المحاولة بقدر ما يعنينا أنها خطرت في ذهنه وحاول أن ينفذها. كما أن حياته لا تخلو من اللمسات الفنية التي تنبئ عن بوادر حس جمالي يتفوق به على من سبقه من أجناس البشر.

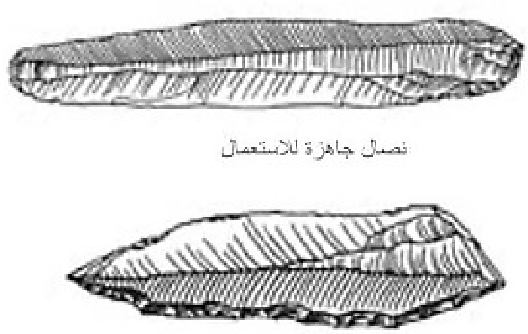


وقدْ نمى الشعور الإنساني والإحساس بالمسؤولية الاجتماعية لدى جماعة النياندرثال لدرجة أن العاجز بينهم أو المريض يجد من يرعاه ويعني به. وكانوا يوارون موتاهم في التراب ويدفنون معهم شيئاً من متاع الدنيا مثل الأدوات والأسلحة والطعام ليستعينوا بها في رحلة الموت. وهذا يوحي بنوع من الإحساس الديني والاعتقاد بحياة أخرى بعد الموت [259] .

ومن الأدلّة على ذَلكَ المقبرة العائلية التي وجدها المنقبون في مغارة La Ferrassie جنوب فرنسا والتي تضم ستة قبور لأبوين وأطفالهما الأربعة [260] .

وفي مغارة شانيدارShanidar في العراق عثر رالف سوليكي Ralph Solecki على جثث دفنت بطريقة توحي بأن عملية الدفن تمت مصحوبة بنوع من المراسم والطقوس الشعائرية. وفي الطبقات السفلى من المغارة وجد سوليكي جثة لرجل مات بعدما تجاوز الأربعين من العمر أثبتت الفحوص أنّه قضى عمره كسيحا مقعدا يعاني من مختلف العاهات ومع ذَلكَ لمّ يعدم من يتولى أمره ويقوم بشؤونه. وفي الطبقات العليا من المغارة عثر سوليكي على جثة مسجاة وُضعت معها باقة من

الزهور [261] .
ومن المرجح أن النياندرثاليون كانوا يعيشون في جماعات صغيرة متنقلة حيث أن الموارد الغذائية التي يُمكن الحصول عليها من حياة الصيد لا تكفي لإعاشة أعداد كبيرة، خصوصا في غياب وسائل التخزين والحفظ. كما أن حياة الصيد حياة غير مستقرة تتطلب الهجرة باستمرار وحسب المواسم خلّف الطرائد وقطعان الحيوانات التي يقتات عليها الإنسان. ومن المحتمل أن لكل جماعة من هؤلاء شيخ مطاع يقضي بينهم ويدبر شؤونهم. ولا يستبعد أن جذور العائلة كمؤسسة اجتماعية تبدأ من هذه الفترة [262] .
ومن أغنى المواقع التي عثر فيها المنقبون على بقايا وآثار النياندرثال مغارة Combe Grenal في وادي الدردون Dordogne في جنوب غرب فرنسا. يحتوي هذا الموقع الضخم على 64 أربعة وستين طبقاً متراصفة بعضها فوق بعض. كل طبقة من هذه الطبقات تمثّل مرحلة من المراحل كانت المغارة خلالها مأهولة بالسكان. وقدْ يفصل بين كل مرحلة والتي تليها فترة قد تمتد إلى آلاف السنين تبقى فيها المغارة مهجورة قبل أن تأتي اليها جماعة أخرى من السكان لتحتلها، وهكذا دواليك لمدة تربو على 85,000 خمس وثمانين ألف سنةَ. وفي كل طبقة من الطبقات يوجد نوع من الأدوات يختلف عن النوع الموجود في الطبقات الأخرى، مما يدل على أن جماعات مختلفة من البشر تعاقبت على سكنى المغارة. وأحيانا يعود نفس النوع من الأدوات الذي وجد في طبقاً تحتية ليظهر مرة أخرى في طبقة أعلى. وقدْ يتكرر ذَلكَ أكثر من مرة. وهذا ما حير البروفيسور فرانسوا بوردي Francois Bordes المشرف على عمليات التنقيب في هذه المغارة. هل الاختلاف بين الأدوات من طبقة الأخرى يعنى الاختلاف في أساليب الحياة وسبل كسب العيش بين الجماعات المختلفة التي تعاقبت على سكنى المغارة، أم أنّه يعكس اختلاف النشاطات الموسمية لنفس الجماعة؟ هل ظهور نفس الأدوات مرة أخرى في الطبقات العليا يعني عودة نفس الجماعة إلى المكان نفسه، أم أن هناك تشابه في الأدوات بين الجماعات المختلفة نتيجة الاتصال والاستعارة؟ وعظام الحيوانات التي عثر عليها في هذه المغارة تختلف باختلاف الطبقات. ففي الطبقات السفلي والتي تتزامن مع فترة الانحسار الجليدي توجد عظام لحيوانات تعيش في الأجواء الدافئة. أمّا الطبقات العليا فتحتوي على عظام حيوانات قطبية مثل الرنة reindeer والماموث mammoth.



نصال جاهزة للإستعمال.

هذه البقايا تعكس مراحل تكيف النياندرثال مع التغيرات البيئية والمناخية التي صاحبت الزحف الجليدي[263] .

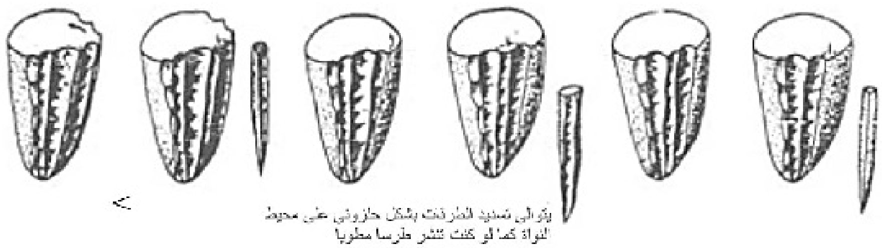
نهاية العصر الحجري القديم

يعرف العلماء الكثير عن هذه المرحلة، على خلاف المراحل السابقة. هذه الوفرة في المعلومات تعود إلى حداثة المرحلة وقربها زمنيا وإلى انتشار الإنسان في معظم انحاء المعمورة وإلى أنّه خلّف وراءه مطمورا في أرض الكهوف والمغارات التي سكنها الكثير من أدواته وأشيائه التي بقيت في حالة جيدة من الحفظ. أضف إلى ذَلَكَ أن الإنسان في تلك الفترة كانَ قد ثبت مواطئ أقدامه في أوروبا وأهل معظم انحائها. والاوربيون لهم ولع متأصل وباع طويل في التنقيب عن الحفريات واستنطاق الآثار، لا سيما فيما يتعلق بتواريخ شعوبهم ومواطنهم، وكذلك بالنسبة للمواطن الأخرى كلما سنحت لهم الفرصة. لذا نجد أن معظم المعلومات التي بين أيدينا عن المراحل الأخيرة من العصر الحجري تأتي من أوروبا، والبعض منها من الشرق الأدنى وحوض البحر الأبيض المتوسط وأفريقيا مؤخرًا.

تشير الحفريات الأركيولوجية والبيلينتولوجية إلى أنّه خلال الزحف الجليدي الأخير وقبيل نهاية عهد البلايستوسين منذ حوالي 40.000 أربعين الف سنةَ خلت بدأ النياندرثال في أوروبا يختفي ليحل محله الإنسان الحديث أو ما يُسمّى الإنسان مكتمل العقل Homo sapiens sapiens والذي يبدو أنّه قدم من الشرق إثر أسراب الصيد لأن المنقبين عثروا على أقدم آثاره وبقاياه في مغارة الطابون وفي مغارة السخول في جبل الكرمل ومواقع أخرى في الهلال الخصيب وبلاد الرافدين. ويقف العلماء حائرين أمام سر اختفاء النياندرثال، هل انقرض أم أنّه اندمج مع الجنس الوافد؟ ومما يزيد في حيرتهم أنّه من الوجهة التكنولوجية والثقافية تم الانتقال من المرحلة الوسطى إلى الأخيرة من العصر الحجري القديم بتدرج وتسلسل لا يوحي بأي انقطاع أو انحراف في مجرى التاريخ البشري[264] .

المرحلة الأخيرة من العصر الحجري القديم قصيرة جداً إذًا ما قيست بالمراحل التي سبقتها، فهي لا ى 35.000 خمس وثلاثين ألف سنةَ على أقصى تقدير. إلا أن الإنسان خلال هذه الفترة القصيرة نسبيا استطاع أن يخطو خطوات واسعة وأن يقفز قفزات بعيدة الشأو على طريق التقدم التقني، وكذلك الثقافي والاجتماعي. مع إطلالة هذه المرحلة الجديدة تأكدت ثقة الإنسان في نفسه وأطلق العنان لطاقاته الإبداعية وقدراته العقلية. استعاض عن التردد والإحجام بالعزم والإقدام واستبدل خطواته البطيئة المتثاقلة على طريق التطور بوثبات حثيثة متسارعة لها صفة المتوالية الهندسية.

استمرت تقاليد الصناعة الموستيرية أثناء المرحلة الأخيرة من العصر الحجري القديم الأعلى. إلاأنّه شيئاً فشيئاً تطورت صناعة الشظايا والرقائق إلى ما يُسمّى النصال blades. ومع مرور الزمن أدرك الإنسان مزايا النصال وأتقن صناعتها حتّى صارت لها الغلبة على الشظايا. والنصال ليست إلا شظايا رقيقة طويلة، طولها يساوي عرضها مرتين تقريباً، متوازية الحدين مرهفتهما. والطريقة المثلى لصنع النصال هي إعداد نواة تأخذ شكلاً هرميا أو أسطوانيا وتثبت بشكل جيد.



يتوالى تسديد الطرقات بشكل حلزوني على محيط النواة كما لو كنت تنشر طرسا مطويا.

وبطرقة واحدة مسددة على حافة القاعدة العليا ينفصل النصل على طول جانب النواة من قاعدتها العليا إلى قاعدتها السفلى. ويتوالى تسديد الطرقات هكذا باتجاه حلزوني، كما لو أنك تنشر طرسا مطويا، على طول محيط النواة حتّى تنضى ويصل الطرق إلى مركز القاعدة. ولا يكفي إعداد النواة على الشكل المذكور للحصول على النصال، بل لابد من استخدام وسيلة الطرق غير المباشر والتي لمّ يكتشفها الإنسان إلا مع نهاية العصر الحجري القديم. يحتاج الطرق غير المباشر إلى منخاس صغير من العاج أو الخشب لهُ رأس مدبب يوضع على حافة قاعدة الطرق بزاوية مائلة قليلاً ويضرب بالمطرقة على طرفه الأخر. بواسطة رأس المنخاس المدببيُمكن توجيه قوة الطرق إلى نقطة معينة على القاعدة بإحكام ودقة لا يتوفران في حالة الطرق المباشر.

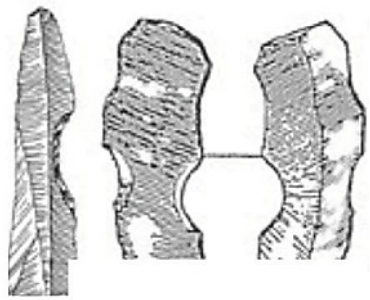
تمثّل هذه الطريقة خطوة أخرى وكبرى على طريق التوفير والترشيد في استخدام المادة الخام. فلو أننا عملنا فأسا يدوية من كتلة صوانية تزن رطلين لحصلنا على حافة قاطعة لا يزيد طولها عن أربع بوصات. بينما لو عملنا من الكتلة ذاتها نصالا لوصلت مساحة الحافة القاطعة لمجموع هذه النصال على ٢٥ خمس وعشرين ياردة أو تزيد [265].

علاوة على ذَلكَ تمتاز النصال عن الفؤوس اليدوية و غيرها من الأدوات التي سبقتها في أنها أخف وزنا وأمضى حدًا وأكثر فاعلية. كما أنّه بلمسات إضافية وعن طريق الشطف بواسطة الضغط pressure takingيُمكن تحويل النصال إلى أدوات أخرى متخصصة أكثر فاعلية وملاءمة في الوفاء ببعض الأغراض. هذا مكن الإنسان من أن ينوع في أدواته حسب تنوع حاجاته. والأدوات التي يُمكن اشتقاقها وتصنيعها من النصال كثيرة ومتنوعة من أهمها: [266].



المدية المفلولة

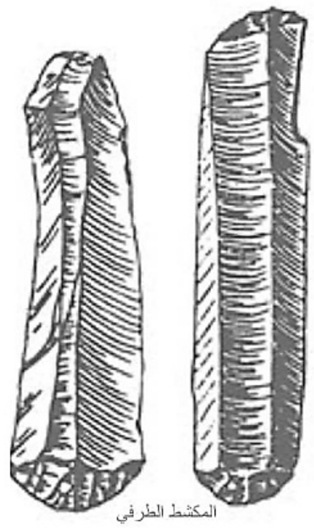
1/المدية المفلولة backed knife وهي مدية مشحوذة الحد مفلولة الظهر. تتلخص طريقة صنع المدية في تثليم أحد حدي النصل بواسطة الضغط ليصبح كليلا وبذلك يتحول النصل إلى مدية تستخدم في القطع ويضغط على طرفها الكليل بالسبابة. وقدْ أثبتت التجربة أن مدية من هذا النوع يُمكن استخدامها في
السلخ والقطع والتقديد بكفاءة وسرعة لا تقلان عن السكين الحديدية.





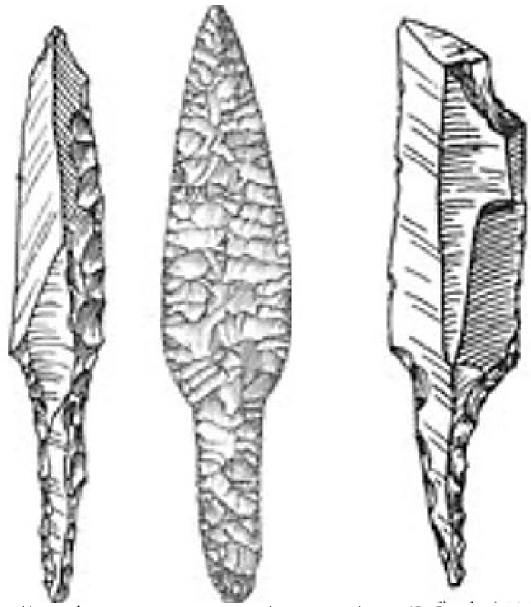
<u>المساج</u>

٢/ المسحاج ”notched” or ”strangulated” blade يُخمص أحد حدي النصل ويهصر ليصبح لهُ حافة مقعرة تحد وتشحذ بواسطة التشظية بالضغط لتصبح مدببة يسهل تثبيت الحراب فيها والأسنة.



المكشط الطرفي

٣/ المكشط الطرفي. end- scraperيشطف طرفي النصل أو أحدهما لإعطائه حافة حادة محدبة تصلح كأداة للحت والكشط تستخدم في ثقب العظام والأخشاب وتجويفها وفي كشط الجلود ونزع اللحاء من جذوع الأشجار.



1/ مخراز/ مثقب – 2،3/ نصل مسنن له سنخ يثبت في طرف النشاب أو الرمح.

4/ ومن النصل يُمكن عمل سنان لهُ سنخ يثبت في طرف الرمح أو النشاب ويسمى هذا النوع من الأسنة tanged point..

5/ ويمكن معالجة أحد طرفي النصل لجعله مدببا كالمخراز awlو يستخدم في ثقب الخشب والعظم والجلد.

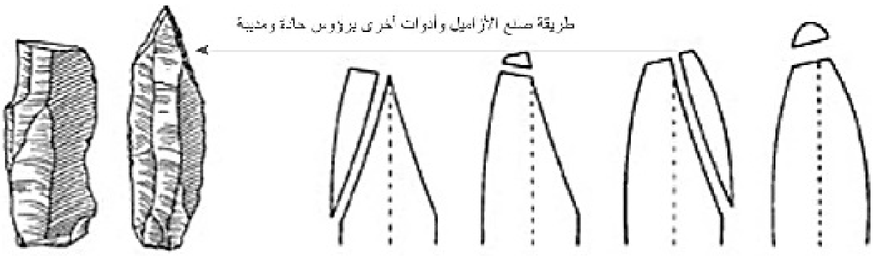
6/ إلا أن المختصين يجمعون على أن أهم أداة استخدمها الإنسان من النصال هي الإزميل، أو المنقاش burin. والإزميل نصل يخرط طرفه من الجانبين بزاوية مائلة بحيث تشكل نقطة الالتقاء في نهاية الطرف شفرة صغيرة مرهفة. هذا التصميم يعطي الإزميل صلابة ومقاومة للكسر مما يجعله من أنجح الأدوات في معالجة الخشب والعاج والعظام وحفرها والنقش عليها.

في هذه المرحلة وصلت الصناعة الحجرية إلى درجة من التنوع وأصبحت تطلب درجة عالية من المهارة بحيث لم يُعد من الميسور لأي فرد أن يصنع أدواته بنفسه وأصبح لا غنى لهُ عن الصناع المحترفين. وهذه من أولى مراحل تقسيم العمل وتوزيع الأدوار في المجتمع الإنساني. وأصبح كل واحد من هؤلاء المختصين يمتلك عدة مكتملة أو ورشة تحتوي على كل ما يحتاج إليه لصناعة الأدوات بما في ذَلكَ المناخيس والمطارق والهراوات والسندانات وغيرذَلكَ من المعدات التي تختلف أشكالها وأوزانها وأحجامها باختلاف أغراضها. والصانع الماهر لابد لهُ أن يكون بارعا وضليعا في استخدام جميع التقنيات التي وصلت إليها صناعة الحجر في هذه المرحلة. فهو يحتاج للطرق المباشر في إعداد النواة وتجهيز قاعدة للطرق غير المباشر في فصل النصال وللضغط في تشكيلها وتحويرها إلى أدوات أخرى.

ولنا أن نتصور أهمية ما حققته هذه الطرق الصناعية الجديدة فيما يتعلق بتنويع الأدوات وتقليص حجمها وتخفيف وزنها وكذلك الترشيد في استهلاك المادة الخام. كما يقلق إنسان هذا العصر ويخشى من نضوب البترول ومصادر الطاقة الأخرى، كانَ إنسان العصر الحجري يدرك بعد الاستخدام الجائر الذي دام لمئات الآلاف من السنين أن حجر الصوان بدأ يقل في المناطق المعتدلة التي يتمركز فيها الوجود البشري. والجانب الآخر من المشكلة التي واجهها الإنسان هو صعوبة حمل كتل الصوان الثقيلة إلى الأماكن البعيدة التي أغرته كثرة الصيد فيها على المغامرة في ارتيادها ولكنها تفتقر إلى

المادة الخام التي تصلح لصنع الأدوات. وحتى هذه المرحلة لمّ يكن الإنسان قد استأنس الحيوان وكان مصدر الطاقة الوحيد المتاح لهُ هو بدنه. لذلك فإنه حينما ينتقل من منزل إلى آخر لا ينقل معه من الأثاث إلا ما يستطيع حمله على ظهره. وحياة الصيد حياة حل وترحال، لا يريم الإنسان في مكان إلا ريثما يتحول عنه إلى آخر سعياً وراء الطرائد. لذلك كلما خف المتاع كلما خف عناء الرحلة الحمل الخفيف يشجع الإنسان على أن يبعد النجعة ويرتاد مناطق أبعد ويوسع دائرة بحثه ونطاق سعيه وراء الرزق، حتّى في الأماكن التي لا يوجد فيها حجر الصوان.

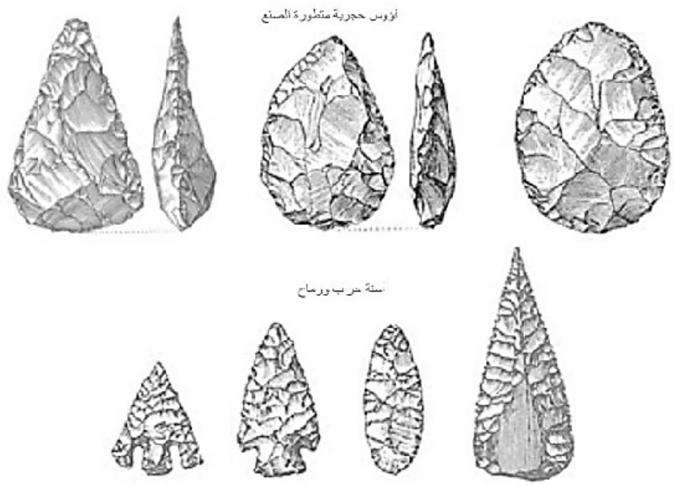
ومع تقدم الزمن صار الإنسان يصعد درجات ودرجات على سلم التطور التقني والثقافي وأدى طول التجربة وتراكم الخبرات إلى توسيع آفاقه وتفتح مداركه لسبل جديدة و عديدة في التعامل مع الحجر وتسخيره لقضاء مآربه. فأصبحت لديه أدوات مزدوجة كأن يكون أحد طرفي النصل مكشط والطرف الآخر إزميل. كما أصبحت لديه أدوات يستخدمها في صنع أدوات أخرى. كل ذَلَكَ وفر لهُ القاعدة الأساسية والعدة اللازمة للاستفادة من خامات أخرى ليصنع منها أدواته مثل الأخشاب والعاج والعظام والقرون. كما اكتشف أن غلي هذه المواد ونقعها في الماء يساعد على تليينها وتطريتها، كما اكتشف طرقاً ومعدات لتعديلها وتقويم اعوجاجها. وصار الإنسان يصنع أدوات مركبة يدخل في صناعتها مواد وأجزاء مختلفة. وخطر على باله أن يثبت بعض الأدوات بنصاب أو يد قابضة ليزيد من فاعليتها وأن يستخدم سيورا من الجلد أو صمغ الراتينج resin الذي تفرزه بعض الأشجار ليثبت أجزاء الأداة المختلفة مع بعضها البعض.



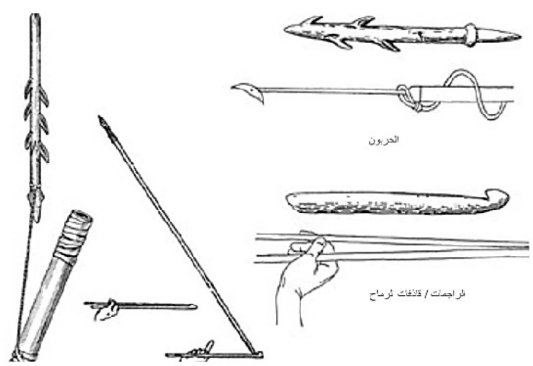
<u>طريقة صنع الأزاميل وأدوات أخري برؤوس حادة ومدببة.</u>

والمواد الجديدة التي برع الإنسان في تشكليها مثل الخشب والعظام والقرون إذًا ما تمت معالجتها وفق طرق فنية صحيحة لتتخذ الشكل الملائم فإنها تفوق الحجر في بعض المزايا وقدْ تكون أنجع منه في أداء الكثير من المهام. فهي بالإضافة إلى حجمها الكبير مواد طرية لا تتقصف وتتحطم بسرعة كالحجر. ومن قرون الوعل أو أنياب الماموث مثلاً يُمكن عمل أدوات يبلغ طول الواحدة منها عدة أقدام. وإذا ما سويت هذه القرون والأنياب وخرمت أطرافها أو ثقبت بمثقاب حجري وثبتت فيها بواسطة سيور جلدية رقيقة نصال حجرية حادة فإنها تصبح أسلحة فتاكة في يد من يجيد استخدامها. ودخلت تعديلات أخرى وتحسينات طورت من صناعة السلاح فأصبحت هناك قاذفات مثل الحربون وراجمات لقذف الرماح spear thrower تعمل تقريباً بنفس الطريقة التي يعمل بها المقلاع.

هذه الأسلحة ضاعفت من كفاءة الإنسان في صيد الحيوانات الضخمة مثل الماموث والحصان والرنة وأعطته التقنيات اللازمة لاقتحام مجالات بيئية جديدة لمّ يستثمرها من قبل. من ذَلك أنّه صار يتوغل في المناطق الباردة والغنية بالصيد التي تحف مسطحات الجليد في أوروبا. كما عمل من الأخشاب ساعيات اقتحم بها البحر لاصطياد الفقمة والحوت بواسطة الحربون. وكسي الإنسان نفسه لأول مرة بملابس دافئة من الجلد خاطها بالإبرة التي صنعها من العظم بمساعدة الأدوات الحجرية الدقيقة مثل الإزميل الذي يصفه كارل-تن كون Carleton Coon بأنه جواز عبور الإنسان إلى كل من روسيا وأمريكا و ثلوجهما. وهكذا استطاع الإنسان أن ينتشر في كل أصقاع الأرض وأن يعيش في ظلّ مختلف الظروف البيئية والمناخية[267].



<u>أسنة حراب ورماح.</u>



<u>الحربون و الراجمات/ قاذفات الرماح</u>

تأتي معظم شواهد هذه المرحلة من وادي الدردون Dordogne في فرنسا وخصوصا في قرية Les Eyzies التي يسميها الأثريون حاضرة العالم لما قبل التاريخ prehistoric capital of the world ويسميها كارلتُن كون كعبة الأركيولوجيين وفردوس الصيادين القدماء[268] .

وتخترق وادي الدردون العديد من الأنهار الصغيرة المتعرجة التي تنحدر عبر منطقة Massif Central لتلتقي جميعها قبل أن تفضي إلى المحيط الاطلنطي عندَ مدينة بوردو Bordeaux. استطاعت هذه الأنهار عبر الأزمنة السحيقة أن تحفر أودية عميقة تحف بها جروف صخرية شديدة الانحدار يصل ارتفاع البعض منها إلى أكثر من 300 ثلاثمائة قدم. وتتكون هذه الصخور من الحجر الجيري الهش الذي يمتص الماء في مسامه ويتشربه كالإسفنج ويتفاعل معه لذا تحولت المنطقة إلى شبكة من المغارات والكهوف التي وجد فيها الإنسان القديم منذ عهد النياندرثال ملاجئ طبيعية يأوي إليها طلبا للدفء. وكانت هذه الوهاد والنجاد آنذاك عبارة عن مروج خضراء تتخللها الأنهار والبحيرات وترتع فيها جميع أنواع الحيوانات. وبالإضافة إلى ذَلَكَ كانَ حجر الصوان متوافراً في الكهوف ليصنع منه الصياد أدواته. ولقد تم حتّى الآن اكتشاف مئات المواقع الأثرية في الدردون منها Le Moustier و Lascaux و Laugerie Basse و Laugerie Haute حيث يشاهد الزائر داخل هذه الكهوف

مخلفات وآثار الإنسان الحجري واللوحات الرائعة التي رسمها والتي ساعدت الحرارة المعتدلة الثابتة ونسبة الرطوبة العالية داخل الكهوف على حفظها في حالة جيدة. كل هذه الدلائل تؤكد على أن المنطقة كانت مأهولة بالسكان لعشرات، بل ربما مئات الالاف من السنين. يصف كلارك هاول هذه المنطقة بقوله «حينما تعبر الدردون على الطريق الرئيس القادم من باريس تشعر وكأنك تعود القهقرى إلى العصر الحجري. يمرّ الطريق بمحاذاة النهر الذي تحفه مرتفعات شامخة من الصخور الجيرية المخططة. حواليك في كل مكان تقبع مساكن الإنسان القديم يطبق عليها الصمت. البعض منها فُتحت أبوابه للزوار كمتاحف صغيرة والبعض الأخر لا تزال أعمال التنقيب جارية فيه» [269].

ويعود فضل الريادة في اكتشاف المواقع الأثرية في الدردون إلى إدوارد لارتِت (1801-1871) Edouard Lartet الذي تحول من ممارسة القانون إلى التنقيب عن الإنسان القديم وآثاره في أوروبا وخصوصا في Les Eyzies والمواقع المجاورة في حوض نهر Vezere. إلا أن أهم الاكتشافات جاءت بطريق الصدفة المحضة في عام 1868 في أثناء توسعة الجزء الذي يمرّ بقرية Les Eyzies من الطريق الرئيس القادم من باريس. بالقرب من هذه القرية يوجد كهف Cro – magnon الذي عثر فيه العمال على جماجم وأدوات حجرية محفوظة في حالة جيدة. ومن اسم هذه المغارة اشتق الاسم الذي أطلقه العلماء على إنسان ذَلكَ العصر والذي لا يختلف عن الإنسان الأوربي الحديث في شئ.

في المرحلة الأخيرة من العصر الحجري القديم وصلت الثقافة الإنسانية إلى مستوى من التعقيد والتنوع

والتداخل يصعب معه تصنيفها وفرزها إلى مراحل متعاقبة أو إلى مناطق مستقلة بعضها عن بعض. وأي محاولة في هذا الصدد لتوضيح الصورة وعرضها بشكل مبسط ومختصر سوف تضطرنا إلى تحاشي الخوض في الآراء المتضاربة حول الموضوع. ويتركز اختلاف العلماء هنا حول الأطوار الأولى من هذه المرحلة إلا أن آراء المتأخرين منهم تكاد تستقر على طورين اثنين تستهل بهما المرحلة سمواً أحدهما الأرغنسيAurignacian (نسبة إلى مغارة Aurignac حوالي 40 أربعين ميلاً جنوب غرب تولوز جنوب فرنسا) والآخر سموه البرغوردي Perigordian (نسبة إلى منطقة Perigord جنوب غرب فرنسا). ويجزأ البيريغوردي إلى دورين متتاليين أولهما Chatelperronian (نسبة إلى Chatelperron في وسط فرنسا) ثمّ يأتي بعده Gravettian (نسبة إلى مغارة La Gravette في منطقة الدردون). طورا الأرغنسي والبرغوردي متعاصران و مستقلان أحدهما عن الأخر. إلا أننا نجدهما يتراوحان في بعض المناطق. ففي مغارة Le Ferrassieمثلاً توجد طبقة ًتمثّل طور البرغوردي تعلوها خمس طبقات متتالية متباينة تنتمي كلها إلى الأرغنسي وهذه بدورها تعلوها ثلاث طبقات من البرغوردي المتأخر. وبعد هذين الطورين يأتي طور السولتري Solutrean (نسبة إلى موقع Solutre في مقاطعة saone-et-loire جنوب شرق فرنسا) ثمّ يأتي الطور الأخير من هذه المرحلة وهو المجدلانيMagdalenian (نسبة إلى مغارة La Madeleine في الدردون).

يعتبر العلماء طوري الأرغنسي والبيرجوردي مرحلة انتقالية من الثقافة الموستيرية إلى الثقافة السولترية. مع بداية هذين الطورين لا تتخذ الصناعة الحجرية شكلاً متميزا ولكن من هنا تبدأ تجارب الإنسان في استكشاف وتشكيل مواد أخرى غير الحجر فصنع من العظم وأنياب الماموث المخاريز والدبابيس والإبر والأسافين والحراب والهراوات.

ومنذ حوالي 19.000 تسع عشرة ألف سنةَ يحلّ الطور السوليتري الذي تصل فيه طرق التشظية بالضغط والطرق غير المباشر ذروتها في المهارة والإتقان، وخصوصا فيما يتعلق بصناعة الحراب والمدببات points التي كانت تتخذ شكل ورق الغار laurel leaf أو الصفصاف willow leaf.

يصف وليم هاولز هذه الصناعة قائلاً:

«ومن أروع الصناعات السولترية في فرنسا رؤوس الحراب (المسنونات أو المدببات) التي كانت تصنع على شكل ورق الغار، والتي كانت تشطف بحيث يبدو سطحها متموجا، مما يدل على مدى الكمال الذي بلغته تلك المسنونات في الشكل، كما ينم عن الخبرة والإجادة والحذق في الصنعة التي تمكن لصاحبها أن يفصل شظيات رقيقة طويلة بالضغط من الحافة تجاه خط الوسط بحيث توازي كل شظية منها الشظيات التي تجاورها وتماثلها تماماً، وبذلك يبدو سطح الآلة أشبه بتموجات الماء أو الرمل. ومن الواضح أن الشعوب السولترية كانوا يعشقون صناعة الحجارة كفن»[270].

ويستمر الطور السولتري لمدة تقرب من ثلاثة آلاف سنةَ ليأتي بعده الطور المجدلاني الذي يتميز بتطور الأسلحة المصنوعة من العظام، وخصوصا الأسنة والحراب التي تثبت في رؤوس القذائف مثل النبل والرمح والحربون. والحربون، الذي يزود رأسه بصف من الخطاطيف على أحد الجوانب في البداية ثمّ على الجانبين معاً فيما بعد، يبين لنا مدى التقدم الذي أحرزته صناعة الأسلحة عندَ المجدلانيين.

يقول وليم هاولز:

«وكان المقصود من المسنون ذي الخطاطيف الذي كانَ يصنع من العظام أو من القرون والذي يُطلَق عليه اسم رأس الهاربون، (ويبدو أن المسنونات المجدلينية كانت كلها من هذا النوع)، أن ينفصل عن قصبة الرمح حين يرشق في الحيوان. ولذا كانَ (رأس الهاربون) يربط بحبل يظل في يد القانص (حتّى يستخدمه بعد ذَلكَ في سحب القنيصة). وهذه هي الطريقة التي يستخدمه بها الأسكيمو في صيد سمك الصيل والنرويجيون في صيد الحوت، وربما كانَ المجدلينيون يستخدمونه في صيد الرنة. ومهما يكن من أمر فقد كانَ لديهم سلاح أخر لهُ شانه وخطره وأعني به قاذفة الحراب وتتألف القاذفة من قصبة يقبض عليها الصياد بكلتا يديه من أحد طرفيها كما يمسك في الوقت نفسه بقصبة الحربة أو المزراق، وكان يوجد في طرف القاذفة فك أو ثقب تثبت فيه قاعدة الحربة، فحين يقذف الصياد حربته فان القاذفة تجذب معها ذراعه إلى الأمام، وهذه الحركة التي تشبه حركة السوط تضيف قوة هائلة إلى الرمية... وهذا السلاح يزيد من قوة الرمية ولكنه لا يطيل المسافة التي يقطعها الرمح، كما أنّه يساعد الرمح ذاته على أن يغوص ويخترق أجسام الحيوانات الضخمة مثل الثيران الوحشية (البيسون) أو حصان البحر (الوالرس walrus) ويلحق بها إصابات بالغة خطيرة لا يفلح الرمح العادي الذي يقذف باليد في إحداثها إلا في حالات قليلة»[271].

إضافة إلى القاذفات والراجمات استخدم الإنسان وسائل أخرى للصيد مثل الفخاخ والشراك لصيد الحيوانات البرية والشص لصيد الأسماك. كما لجأ إلى الحيلة والمكيدة فحفر الحفر والزبي التي غطاها بالقش ليخفيها فتسقط فيها الحيوانات ويصطادها. وكان يحوش قطعان الصيد من الحيوانات الكبيرة ليحشرها في المضائق أو يسوقها إلى المرتفعات الشاهقة ويذعرها بإضرام النار لتسقط في الصدوع فيقوم بنحرها بالجملة. وقدْ عثر المنقبون على بقايا 100.000 مائة ألف حصان وحشي تحت جرف solutre العظيم في فرنسا وعلى بقايا 1.000 الف ماموث في برڈموست Predmost في تشيكوسلوفاكيا[272].

العصر الحجري الحديث

مع نهاية العصر الحجري القديم كانَ الإنسان قد وسع من قاعدته التكنولوجية وتنوعت المواد الخام التي يصنع منها أدواته. فبعد أن اقتصرت في البداية على الحجر تنوعت لاحقاً لتشمل العظام والقرون والخشب. وجاء العصر الحجري الحديث neolithic ليشكل قفزة تقنية وثقافية خلال فترة لمّ تتجاوز أكثر من بضعة آلاف سنةَ من تاريخ البشرية. في هذا العصر اكتشف الإنسان الزراعة وصناعة الفخار، كما طور من أساليب معالجة الحجر ووصلت خبرته في تشكيله إلى مراحل متقدمة جداً وأصبح قادرا على إنتاج أدوات حجرية متناهية الدقة، ومن هنا سمي هذا العصر بالعصر الحجري الحديث.

كانت التشظية هي الطريقة الوحيدة التي كانَ الإنسان يستخدمها في صناعة الأدوات الحجرية في العصر الحجري القديم، لذلك اقتصر في تلك المرحلة على صناعة أدواته من الأحجار القابلة للتشظية مثل الحجر الصواني. لكنه في العصر الحجري الحديث اكتشف طرق جديدة لمعالجة الحجر مثل النقر والتفتيت والحك والحت والصقل مما أفسح المجال أمامه للتعامل مع أنواع أخرى من الحجر أوسع انتشاراً وأكثر صلابة من الصوان مثل الصخور البازلتية والبركانية والحجر الحُبيبي. تبدأ صناعة الحجر المصقول بتقليم النواة وتشظيتها حتّى تصل إلى شكل يقرب من الشكل المطلوب، إنّ كانَ فأسا أو محراثا أو أي شيء آخر. بعد ذَلكَ تبدأ عملية الحك والصقل كمرحلة أخيراً باستخدام الحجر الرملي أو الرمل المبلل أو أي مادة خشنة لتمليس سطحها وتحديد أطرافها وشحذها. وينتج عن هذه الطريقة حافة حادة قاطعة ملساء ومستقيمة ومتناسقة الحواف خالية تماماً من أي تعرجات أو تغضنات. وبينما يُمكن تصنيع الأداة المشظاة في دقائق فإن تصنيع الأداة المصقولة قد يستغرق عدة أيام، لكننا نحصل بهذه الطريقة على أداة أقوى وأفضل وأنجح في الاستخدام، خصوصا وأن الفأس المصقولة يُمكن تثبيتها بيد قابضة تزيد من قوة الضربة وعمق القطع وسهولة الجذب، كما أن حافتها الحادة المستقيمة وجوانبها المتناسقة المرهفة لا تتقصف بسهولة ولا تكل بسرعة. وكانت هذه الفؤوس مفيدة في قطع أشجار الغابات التي يتم حرقها وزراعة المساحات المفتوحة بعد قطعها وإزالتها. كما مكنت هذه الفؤوس الإنسان من معالجة الأخشاب في صناعة القوارب وتشييد الأكواخ الخشبية للسكني. علاوة على أن المحاريث المصنعة بهذه الطريقة أفادت الإنسان في مراحل لاحقة في حرث الأرض وزراعتها قبل انتشار المحاريث المصنوعة من البرونز والحديد[273].

وإضافة إلى الصقل هناك عمليات النقر والتفتيت التي تتم بواسطة مدق حجري صلب ينقر به على الحجر المراد تشكيله لتفتيت أجزاء منه وإزالتها إما لصنع أداة حادة للقطع أو لحفره وتجويفه لعمل أوعية وأواني حافظة أو أدوات للسحن والسحق والطحن والجرش مثل الهاون والرحي. وقدْ انتشرت صناعة هذه الأدوات والأواني بعد اكتشاف الزراعة واستقرار الإنسان واعتماده على الحبوب كمصدر للغذاء وحاجته لنقل هذه الحبوب وحفظها، وكذلك لطحنها وجرشها.

ومن أهم الإنجازات التقنية التي توصل لها الإنسان في العصر الحجري الحديث صناعة الفخار. يصنع الفخار من الطفل، أو ما يُسمّى الغرين، وهو نوع خاص من الطين الحر من أهم خصائصه الطواعية بحيث يُمكن تشكيله في أي صورة ويحتفظ بشكله، وبعد تجفيفه وحرقه نحصل منه على الفخار. وقبل صناعة الفخار لابد من تهيئة الطفل وتركه لعدة أسابيع لينضج وعجنه باستمرار للتخلص من الفقاعات الهوائية والحصول على مادة متماسكة القوام متسقة الكثافة. ويضاف إلى الطفل بعض

الرمل أو الحصباء أو القش المهروس أو ما شابه ذَلكَ من مادة خشنة، إنّ لمّ يكن يحتوي أصلا على مادة خشنة، وذلك للتخفيف من ليونته وملاسته اللتين تحولان دون سهولة التعامل معه، إضافة إلى جعله مساميا يُمكن للماء أن ينفصل عنه عندَ التجفيف والحرق دون التعرض للكسر. والفخار المجفف الذي لمّ يتعرض للحرق يذوب في الماء، لكنّ حرقه تحت درجة حرارة تزيد عن 500 درجة مؤوية يغير من تركيبه الكيميائي ويجفف كل ما فيه من ماء ويحرق كل ما يحتوي عليه من مواد عضوية ويجعله شديد المقاومة للماء والنار ومصمتا لا ينفذ السوائل. وقبل تجفيف الفخار يُمكن تحزيزه وتزيينه وزخرفته بالنقوش والخطوط المحفورة أو صقله بطليه وتبطينه بمادة ملساء شديدة النعومة. وقدْ حدثت نقلة نوعية في صناعة الفخار بعد اختراع العجلة منذ حوالي 3.000 ثلاثة آلاف سنة قبل الميلاد، إلا أن صناعة الفخار بهذه الطريقة عملية متخصصة تحتاج إلى مهارة عالية وخبرة طويلة. وكان التطور في صناعة الفخار والأفران المعدة لحرقه أثراً في التمهيد لظهور صناعة التعدين فيما بعد وإذابة المعادن وتشكيلها وفصلها من خاماتها الطبيعية.

النتائج الثقافية والاجتماعية لتطور الصناعة الحجرية

مما عزز من قدرات الإنسان في تسخير البيئة واستثمار مواردها ما تراكم لديه من خبرات ومعارف عبر تعاقب الفصول ومختلف مظاهر الطبيعة وما لذلك من تأثير مباشر على الحياة الحيوانية والنباتية. صار يعرف الكثير عن طبائع الحيوانات والطيور والأسماك خصوصا فيما يتعلق بمواسم الهجرة والتزاوج والتوالد وارتياد المراعي وموارد المياه. وقدْ عثر المنقبون على بعض النقوش والرسوم التي تشير إلى احتمال معرفة الإنسان بالحساب القمري، وربما موعد مجيء سمك السالمون وكذلك موعد نضوج بعض الثمار والفواكه[274].

وتدل عظام الحيوانات الضخمة التي وجدت مطمورة بكميات هائلة في المغارات والكهوف على أن الإنسان آنذاك كانَ يعيش في بيئة غنية تتوافر فيها الحياة الحيوانية وعلى أن مهارة الإنسان وكفاءة أدواته قد وصلته إلى درجة استطاع معها أن يحقق لنفسه رخاء العيش وأن يحصل على ما يفي بحاجته من الطعام والكساء أو يزيد وبدون مشقة. هذه الوفرة الغذائية أدت إلى نوع من الاستقرار وإلى زيادة حجم العائلة وبالتالي إلى زيادة حجم الجماعة. وقدْ عثر المنقبون على مواقع سكنية بعضها أقيمت تحت الأرض طلباً للدفء وبعضها أكواخ شيدت من عظام الماموث الضخم وظللت بالقش والجلود[275].

هذه الكفاءة العالية التي وصل إليها الإنسان في الصيد وما ترتب عليها من استقرار نسبي وزيادة في عدد أفراد الجماعة لمّ تتحقّق فقط نتيجة التقدم التقني وإنما هنالك عوامل أخرى لا تقل أهمية مثل تطور القدرات الفردية وكذلك النظم الاجتماعية. قد يتفوق الحيوان على الإنسان بالناب والمخلب والقرون وسرعة العدو وضخامة الجسم، ولكن الإنسان، بالإضافة إلى الأدوات والأسلحة الفتاكة، يمتلك الذكاء ويمتلك معه القدرة على التفاهم والتعاون بين أعضاء فريق الصيد. وكلما تطور ذكاء الإنسان كلما تطورت معه هذه القدرات. ولابد أن اللغة الإنسانية آنذاك كانت قد وصلت إلى مرحلة الاكتمال التي هي عليه الآن. لا تتوقف أهمية اللغة على العبارات والإشارات التي يتبادلها الصيادون في أثناء تتبع الطريدة أو حوش القطيع. الثقافة الإنسانية والنظم الاجتماعية برمتها تستحيل بدون اللغة. لكي يسود الوئام بين أفراد الجماعة الإنسانية، مهما كانَ حجمها، لابد أن تكون هنالك أعراف وعادات وقيم وتقاليد متوارثة تحكم علاقة الناس فيما بينهم وتنظم شؤونهم مثل توزيع العمل وتوزيع الأدوار وتوزيع المحصول والعناية بالمريض والعاجز وتجهيز الميت ودفنه، وغير ذَلكَ من وسائل الضبط الاجتماعي وسد حاجات الإنسان النفسية والروحية الثقافة الإنسانية، بما في ذَلكَ التقاليد الصناعية وبقية الجوانب المادية، تنشأ وتتطور نتيجة تراكم الانجازات والمعارف التي حققها الإنسان في مسيرة التطور. واللغة هي الوعاء الذي يحمّل هذه المعارف وهي الوسيط الذي عن طريقه تنتقل من السلف إلى الخلف. المستوى الذهني واللغوي الذي وصل إليه الإنسان في أواخر العصر الحجري القديم كما تعكسه انجازاته الثقافية والتقنية يؤكد على أنّه لا يختلف عن الإنسان الحديث.

في هذه المرحلة تحققت إنسانية الإنسان على الوجه الأكمل بعد أن قطع شوطا طويلاً على درب الانجازات المادية وتمكن من توفير متطلبات الحياة الأساسية من مأكل وملبس ومسكن. لمّ تعد الحياة الإنسانية شقاء متصلًا وعناء لا ينقطع في سبيل تحصيل لقمة العيش. صارت فترات الكد والكدح تعقبها فترات من الراحة والفراغ. بعد أن أمن الإنسان حاجة الجسد وتوافر لهُ قسطا من الرخاء وراحة البال التفت إلى متطلبات النفس والروح. فقد مارس شعائر الدفن بطريقة تنم عن شعوره

العميق تجاه الموت والموتى. كانَ الميت يُدفن بكامل حليه وملابسه ويدهن جسده بطلاء أحمر وتدفن معه بعض الأشياء والأدوات التي كانَ الناس يعتقدون أنّه سينتفع بها في مماته كما انتفع بها في حياته. إلا أنهم لمّ يمارسوا عزل الأموات عن الأحياء ودفنهم في مقابر بل كانوا يدفنونهم معهم في داخل الكهوف حيثما يسكنون[276] .

أمّا على مستوى الإحساس الفني فلا أدل على الذوق الرفيع الذي وصل إليه إنسان ذَلكَ العصر من التماثيل الصغيرة التي كانَ يشكلها من العاج أو الصلصال ومعظمها لنساء عاريات مكتنزات الأكتاف والأرداف وبعضهن حوامل وأثداء هنّ ممتلئة يكاد يتصبب منها الحليب. ويركز الفنان في هذه التماثيل على مظاهر الخصب والأنوثة المعطاء، أمّا الأطراف والرأس فيكاد يغفلها تماماً، وتسمى هذه التماثيل تماثيل أم الخيرات (أو الأم العظيمة Great Mother). كما نقش الصيادون على أسلحتهم المفضلة خطوطا وأشكالا هندسية ورسومات للحيوانات التي يصطادونها. وبلغ بهم حب الأناقة أن عملوا من العاج والأصداف وأسنان الغزلان حلي وقلائد يتزين بها الرجال والنساء. إلا أن أروع ما أبدعته يد الإنسان في العصر الحجري القديم الأعلى تلك الرسوم التي تزدان بها دهاليز الكهوف وغياهبها. ويقف الفنانون والعلماء على حد سواء تتملكهم الدهشة والإعجاب أمام هذه اللوحات الفنية الخالدة التي جاءت بها مخيلة إنسان العصر الحجري ليتوج بها إنجازاته المادية والروحية. لقد استطاع أولئك الفنانون الأوائل بإمكاناتهم المحدودة وتقنياتهم البدائية أن يبدعوا أعمالا تضاهي في روعتها ما أنجزته حضارة الإغريق والرومان في العصر الكلاسيكي أو حضارة أوروبا في عصر النهضة. كانت ألوانهم التي لا تتعدى الأسود والأحمر والأصفر والبني مستمدة من الطين والأوكسيد الطبيعي. وتخلط هذه الأصباغ مع الفحم والشحم لتصبح أكثر تماسكا، ثمّ تطلى بها الصور المنقوشة على جدران الكهوف إما على شكل سائل باستخدام فرشة بدائية مصنوعة من القش أو من شعر الحيوان أو على شكل مسحوق ينفخ على الجدران بواسطة قرون أو عظام مجوفة. وبعد أن يلتصق الدهان بالجدران يبدأ الحجر الجيري بامتصاصه ببطء، وهذا ما يفسر بقاءها على حالتها الطبيعية كل هذه المدة الطويلة منذ ما يزيد على 20.000 عشرين ألف سنةَ. ومما زاد من قوة احتمال هذه الأعمال أنها تقبع في قعور الكهوف المظلمة الدافئة البعيدة عن النور والصقيع والتي تحتفظ بدرجة رطوبة عالية وحرارة تكاد تكون ثابتة.



قلائد وحلي من العصر الحجري.

ولا يزال العلماء حائرين في تفسير معنى فن الكهوف وتحديد أهميته. فلو كانَ القصد منه جمالي بحت الوضع في مداخل الكهوف لتزيينها حيث هنالك يسكن الإنسان. إلا أن هذه اللوحات تقبع مئات الأمتار من مداخل الكهوف في السراديب المظلمة التي يصعب رؤيتها أو الوصول إليها، كل ذَلكَ يوحي بأن هذه الرسومات كانت تحاط بالسرية وربما كانت توظف لأغراض سحرية تتعلق بالصيد. وهنالك من الشواهد ما يعزز هذه الفرضية. من ذَلكَ أن الرسومات تكاد تقتصر على حيوانات الصيد مثل الدب والماموث والرنة ووحيد القرن والحصان الوحشي والثور الوحشي. ترسم هذه الحيوانات وقدْ صوبت إليها الرماح والنبال بعضها يتخبط في دمه والبعض الآخر يترنح من جراحه. ورسمت بعض الحيوانات وقدْ وقعت في الشراك والفخاخ. وقدْ فسر بعض العلماء ذَلكَ على أنّه تعبير عن أمل الصيادين في أن تكلل جهودهم بالنجاح. كما أن التأكيد على مظاهر الخصوبة والأعضاء التناسلية في بعض الرسومات يعبر عن أمل الصيادين في أن تتكاثر حيوانات الصيد. وهنالك بعض الرسومات التي تصوّر الصياد وهو يتربص بالطريدة أو يتنكر في زي الحيوان حتّى لا ينفر منه قطيع الصيد. أمّا كوك A. B. Cook فيرى أن لجوء فناني العصر الحجري إلى إيداع رسوماتهم في غياهب الكهوف يعني أنهم أرادوا بذلك إيداعها في رحم الأرض، كما تودع النطفة في رحم الأنثى، لتتخلق كائنات حية تخرج من رحم الأرض وتتكاثر. فالأرض بالنسبة لهم هي الأم المعطاء التي من بطنها تنتج كل الخيرات[277].

في أواخر عصر البلايستوسين منذ حوالي 10.000 عشرة الاف سنةَ ينحسر الجليد وتزحف معه سهول التندرا إلى أقصى الشمال وتكسو معظم انحاء أوروبا الغابات الكثيفة التي يقل فيها الصيد وتفرض على الإنسان تكيفات جديدة مثل الاعتماد على صيد السمك وعلى المنتوجات الخشبية. قبل نهاية البلايستوسين بقليل كانَ العصر الحجري القديم قد انتهى وبعد فترة انتقال قصيرة تسمى العصر الحجري الوسيط يأتي العصر الحجري الحديث والذي بدوره لا يستغرق إلا بضعة الاف سنةَ. في تلك الفترة كانَ الإنسان في مناطق الأناضول والهلال الخصيب يتحفز للوثبة الكبرى التي تتمثل في تدجين النبات واستئناس الحيوان ويتهيأ للانتقال من حياة الترحال إلى الاستقرار ومن الهمجية إلى المدنية. وبعد ممارسة الزراعة بقليل ابتدع الإنسان الكتابة وبذلك يدخل التاريخ من أوسع أبوابه متسلحا بالثقافة المتطورة والنظم الاجتماعية الراقية.



رسومات الكهوف من العصر الحجري.

بدايات الزراعة

يُمكن القول، بشيء من المبالغة، أن العصر الحجري القديم Palaeolithic يمثل مرحلة وحشية كانَ فيها الإنسان، فيما يتعلق بتعامله مع موارد الطبيعة واعتماده المباشر عليها، لا يختلف جذريا عن الحيوان إلا من حيث الدرجة والكفاءة. القفزة النوعية حدثت فعلاً بعدما نجح الإنسان في تدجين النبات واستئناس الحيوان مما مكنه من أن يودع حياة الترحال المصاحبة لمرحلة ثقافية بدائية تقوم على الصيد والجمع والالتقاط تلك هي البداية الحقيقية التي مكنت الإنسان من إحكام سيطرته على الطبيعة وتسخير مواردها لسد حاجياته.

أين بدأتْ الزراعة؟

يرى فيري غوردن تشايلد Vere Gordon Childe أن السبب الأساس وراء اكتشاف الزراعة، ذَلكَ الحدث المهم الذي يسميه ثورة -ويقول أنّه لا يعادله في الأهمية أي حدث في الماضي عدا اكتشاف النار. يعود إلى ما طرأ من تغيرات جذرية على المناخ في منطقة الشرق الأوسط بعد تراجع الزحف الجليدي فيما بعد عصر البلايستوسين Post-Pleistocene منذ حوالي 10.000 عشرة آلاف سنةَ، مما أدى إلى الانخفاض الحاد في نسبة الأمطار وتحولت معظم مناطق الشرق الأوسط إلى صحاري جرداء بعد أن كانت تغمرها الأمطار الغزيرة وتكسوها الغابات الكثيفة في العصر الجليدي. موجة الجفاف هذه اضطرت مختلف أجناس النبات والحيوان والإنسان، على حد سواء، إلى التجمع في الأماكن التي يتوافر فيها الماء اللازم والمرعى مثل ضفاف الأنهار والأودية ومجاري السيول وبعض الواحات التي توجد فيها العيون والينابيع. هذا الاحتشاد والتمركز جنبا إلى جنب في هذه الأماكن المحصورة، بعدما كانت متناثرة ومتوزعة بشكل متباعد وغير مكثف في الغابات التي كانت تغطي مساحات شاسعة من المنطقة، فرض على الإنسان والحيوان والنبات نمطا جديداً من التكيف وقدرا من الاعتماد المتبادل الذي نتج عنه لاحقاً التدجين والاستئناس، مما أتاح للإنسان إنتاج الغذاء بشكل يُمكن الاعتماد عليه وتنميته وتطويره، بعد أن كانَ تحت رحمة الطبيعة القاسية وتقلباتها[278].

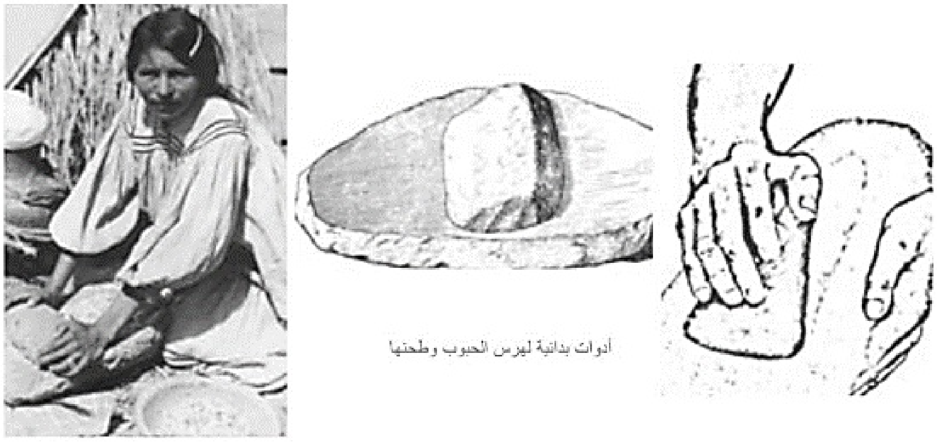
تعايش الإنسان مع مختلف أجناس الحيوانات والنباتات على هذه الدرجة من التقارب أتاح لهُ الفرصة لمراقبتها عن كثب وملاحظة سلوكياتها وخصائصها الطبيعية ودورة حياتها مما مكنه من فرض قدر من السيطرة عليها والتعرف على ما هو قابل منها للتدجين والاستئناس. ويرى تشايلد أن الإنسان بدأ بتدجين النبات أولاً وأن ذَلكَ حدث في وادي نهر النيل. ما يحمله النيل من تربة غنية يرمي بها في حوضه كل عام أثناء فيضانه السنوي مكنت البذور المتناثرة للأسلاف الفطرية لأنواع القمح والشعير التي كانت تنمو بالقرب من ضفافه من النمو والتكاثر دون تدخل الإنسان في البداية، مما وفر لهُ الغذاء اللازم. وشيئاً فشيئاً زاد اهتمام الإنسان بهذه الأنواع من الحبوب وصار يشق القنوات لسقياها وزراعتها بعيداً عن ضفة النهر مما أدى إلى توسيع رقعة المساحة الزراعية وتكثيف الكمية المزروعة وزيادة الإنتاج[279].

ولأن فرضية تشايلد تقول إن الزراعة جاءت نتيجة التقارب الذي فرضه المناخ الجاف على الإنسان والحيوان والنبات للاحتشاد والعيش جنبا إلى جنب في الواحات التي على ضفاف النيل أطلق عليها العلماء مسمى فرضية الواحات oasis hypothesis أو فرضية التقارب propinquity hypothesis تشكل فرضية تشايلد منطلقا علميا أوليا جادا للبحث في نشأة الزراعة لكنّها جاءت في وقت لمّ تكن فيه أساليب التنقيب والتأريخ الآثاري قد تطورت بالشكل الكافي، وقبل أن تتوفر المعلومات الكافية عن الأوضاع المناخية والبيئية والثقافية في منطقة الشرق الأدنى خلال الفترة التي حدث فيها تدجين النبات واستئناس الحيوان. لذا لا يستغرب أن تعاني الفرضية من الخلل والفجوات التي حاول العلماء من بعده ردمها وتصحيحها. ولعل أول نقد واجهه تشايلد أن التغيرات المناخية في منطقة الشرق الأوسط حدثت عدة مرات خلال عصر البلايستوسين فلماذا لمّ يترتب جراء هذه التغيرات المناخية السابقة أي تغير في سبل كسب العيش؛ لا سيما أن الأسلاف الفطرية للحيوانات والحبوب التي استأنسها الإنسان كانت موجودة منذ عشرات الآلاف، بل ربما مئات الآلاف من السنين[280].

بل إنّ الأبحاث الجيولوجية أثبتت أن التغيرات المناخية التي طرأت على المنطقة مع نهاية

البلايستوسين لمّ تكن كارثية بالشكل الذي يفترضه تشايلد[281] .
أضف إلى ذَلكَ أن أحواض النيل ودجلة والفرات التي يزعم تشايلد أن الزراعة بدأتْ فيها، وإن كانت مناطق خصبة وتعطي غلات جيدة ومحاصيل وفيرة، إلا أنها مناطق جافة وتربتها صلبة يحتاج حرثها وجلب الماء من مجاري الأنهار لسقياها إلى جهد ومشقة لا تتوفر إلا بمساعدة التكنولوجيا المتقدمة والعمل الجماعي المكثف والتنظيم الاجتماعي المتطور والسلطة السياسية المركزية القادرة على تسخير الناس للقيام بمثل هذه الأعمال، وهذه أمور لا تتحقّق إلا في فترات تاريخية لاحقة، بعد ظهور المدنيات والممالك[282] .
والأهم من ذَلكَ كلّه أنّه تبين للباحثين فيما بعد أن أحواض الأنهار ليست هي الأماكن التي تتواجد فيها الأسلاف البرية للحبوب والحيوانات التي يحتمل أن المزارعين الأوائل بدأوا عليها محاولاتهم الأولى في التدجين والاستئناس. هذه الحبوب لا توجد في حالتها الفطرية إلا في التلال التي تحف من الشمال بالمنطقة التي أطلق عليها المؤرخ جيمز هنري برسد James Henry Breasted مسمى منطقة الهلال الخصيب.
ومنذ الأربعينيات من القرن العشرين اتجهت أنظار علماء الآثار إلى الشرق الأدنى للتحقق من صحة فرضيات تشايلد وإخضاعها للبحث العلمي. وكانت أول بعثة أثارية تذهب إلى هناك لهذا الغرض تلك التي أرسلها معهد الدراسات الشرقية بجامعة شيكاغو في عام 1948 تحت إشراف وتوجيه روبرت بريدوود Robert J. Braidwood للتنقيب في قلعة جارمو Jarmo الواقعة في التلال المحاذية لسفوح جبال زاغروس Zagros في المناطق الكردية شمال العراق. وفي مرحلة لاحقة ضم بريدوود إلى بعثته الآثارية فريقا من المختصين ليس فقط في علم الآثار بل في تخصصات أخرى مثل علم الحيوان والنبات والمناخ والجيولوجيا والمعادن للتعاون في جمع المعلومات والبحث عن الأسباب المناخية والبيئية التي أدت إلى نشوء الزراعة. ولم يكن بريدوود مقتنعا بفرضية تشايلد وما قاله بأن التغيرات المناخية في نهاية البلايستوسين كانت السبب وراء نشوء الزراعة، بل كانَ يرى أن السبب في ذَلكَ يعود في المقام الأول إلى تراكم عوامل ثقافية أدت إلى ظهور التمايزات والتخصصات المهنية وتقسيم العمل بين أفراد المجتمع. وأمضى بريدوود ما يزيد عن ثلاثين سنةً في التنقيب ليثبت بأن التدجين ظهر أول ما ظهر فيما يسميه بالمنطقة المركزية nuclear area ومنها انتشر إلى مناطق أخرى. هذه المنطقة المركزية تشمل الهضاب والتلال الواقعة فوق سهول دجلة والفرات ذات المناخ الحار والجاف وتحت قمم سلسلة جبال زاغروس على الحدود العراقية الإيرانية وطوروس Taurus جنوبي تركيا وهضبة الأناضول ذات الأجواء الباردة المطيرة[283] .
ويتراوح ارتفاع المنطقة التي حددها بين 300 ثلاثمئة إلى 1.500 ألف وخمسمئة مترا فوق سطح البحر ويتراوح معدل سقوط المطر فيها ما بين 250 مئتين وخمسين إلى 300 ثلاثمئة مليمترا في السنة. هذه هي المنطقة المثالية للزراعة البعلية التي ترتوي بمياه الأمطار، لأن مناخ المناطق المنخفضة عنها حار وجاف، بينما مناخ المناطق المرتفعة عنها درجة حرارته منخفضة ونسبة الأمطار فيه عالية مما يؤدي إلى ظهور الغابات والحشائش الكثيفة التي لا تسمح بنمو النباتات المنتجة للحبوب مثل القمح والشعير - بصورة طبيعية وبدون إزالة الحشائش وقطع الأشجار.
إضافة إلى المناخ الملائم والبيئة الملائمة يرى بريدوود أنّه لابد من توافر الشروط الثقافية والمستوى التكنولوجي اللازمين لمزاولة الزراعة. كانَ سكان الشرق الأدنى قد طوروا من أساليبهم وأدواتهم التكنولوجية مع بداية العصر الحجري الحديث بشكل يسمح لهم بتنويع مصادر الغذاء وجمعه

ومعالجته وإعداده بطرق أنجع مما كانَ متاحا لهم في السابق وبشكل مكنهم من استغلال موارد لمّ يكونوا قادرين على استغلالها من قبل، مثل الحبوب التي لا يُمكن الانتفاع بها من دون مناجل لحصدها وصوامع لتخزينها وأدوات طحن لجرشها وأفران لخبزها. التطور التكنولوجي وتنويع مصادر الغذاء سمحا بقدر من الاستقرار بحيث لمّ يُعد الإنسان مضطرًا، كما كانَ عليه الحال حينما كانَ يعيش على الالتقاط والقنص، للترحال المتواصل وراء الطرائد.



أدوات بدائية لهرس الحبوب وطحنها.

القمح والشعير من الغلال ذات القيمة الغذائية العالية لكنّ استغلالها على الوجه الأمثل مرهون بالتغلب على عدد من العقبات التقنية، منها أن هذه الحبوب تنضج في أواخر فصل الربيع وخلال مدة قصيرة لا تتجاوز ثلاثة أسابيع. وللحصول منها على غلة تكفي على مدار العام، خصوصا إذًا أخذنا في الاعتبار أن غلتها قبل التدجين ليست بنفس الجودة وحبتها أصغر وكميتها أقل بكثير مما هي عليه بعد التدجين، فلابد

من حصاد كميات كبيرة منها في هذا الوقت القصير، وهذا يحتاج إلى أيد عاملة كثيرة، إذًا أخذنا أيضاً بعين الاعتبار بدائية الأدوات المستخدمة آنذاك. والاستفادة من هذه الحبوب كمصدر للغذاء يتطلب سلسلة من الأعمال الطويلة الشاقة منها الحصاد والتكديس والدرس والتذرية والطحن والعجن والخبز، وهلم جرا. وكل خطوة من هذه الخطوات يتطلب معدات وتقنيات متعددة معقدة من مناجل إلى أواني ومعدات للنقل والحفظ والطهي وما إلى ذَلِكَ. وبعض هذه الأدوات مثل الرحى والتنور، ناهيك عن مخازن الحبوب، أدوات ثقيلة أو ثابتة يصعب على الجماعات المرتحلة نقلها معهم حيثما رحلوا، لذلك لابد من الاستقرار. وتشير الشواهد الآثارية أن الإنسان اضطر إلى الاستقرار للاستفادة من هذه المصادر الغذائية قبل تدجينها بالكامل وقبل أن يتحول إلى مزارع حقيقي. أي أنّه يمكننا القول بأن هذه الغلال دجنت الإنسان قبل أن يدجنها وأن حياة الاستقرار سبقت الزراعة وكانت هي السبب المؤدي إليها وليست النتيجة الناجمة عنها.

ومن الذين أبدوا اهتماما خاصا ببدايات الزراعة روبرت آدمز Robert M. Adams، الذي هو أيضاً ينتمي لمعهد الدراسات الشرقية التابع لجامعة شيكاغو ولا تختلف آراؤه كثيراً في هذا الصدد عن آراء زميله روبرت بريدوود. في مقالة لهُ عن بدايات الزراعة[284].

يبدأ آدمز بالحديث عن مناخ الأرض والمرحلة التي وصلت لها الثقافة الإنسانية قبيل نهاية البلايستوسين وبداية الزراعة. في تلك المرحلة التي تشكل نهاية العصر الحجري القديم وتسمى Epi-Palaeolithic وصلت الجماعات الإنسانية التي كانت آنذاك تعيش على الجمع والصيد إلى مرحلة لا بأس بها من التقدم التقني والتخصص في الحصول على القوت مما مكنها من الاعتماد في غذائها على أسراب الحيوانات الضخمة المتوفرة آنذاك بأعداد كبيرة مثل البايشن والماموث والرنة والدببة والخيول البرية. هذه الحيوانات الضخمة أمدت الإنسان بكم وافر من الغذاء لمّ يكن معه

محتاجا لأن يبحث عن مصدر غذائي آخر. إلا أن صيدها يتطلب تعاون عدد من الرجال وتكاتفهم، كما يتطلب الاستقرار قريباً منها في مراعيها ثمّ التنقل وراءها إذًا تحولت من بيئة إلى أخرى أو في هجرتها الموسمية إنّ كانت من الحيوانات المهاجرة. الكم الوافر من الغذاء الذي منحته تلك الحيوانات للإنسان أعفته من الترحال المتواصل ومكنته نسبيا من الاستقرار الموسمي. لذلك يلاحظ المنقبون في تلك الفترة طول مكوث الإنسان في الكهوف والمغارات قريباً من مراعي تلك الحيوانات أو تشييد مساكن بدائية من الطين يقطنها لبعض الوقت إذًا لمّ تتوفر الكهوف المناسبة للسكني. كما تشير الحفريات إلى زيادة حجم الجماعات الإنسانية واتساع انتشارها وتوزيعها. يرى آدمز أن هذه الزيادة النسبية في حجم الجماعات الإنسانية والميل نحو الاستقرار، مع ما سبق ذكره من تطور تقني، كلها من الأمور التي مهدت لاحقاً لظهور الزراعة التي تتطلب الاستقرار وفي ذات الوقت تجعله أمراً ممكنا.

إلا أن انحسار الغطاء الجليدي وزحفه شمالاً أدى بالتالي إلى زحف الغابات والبيئات الملائمة لمعيشة الحيوانات الكبيرة التي اعتاد الإنسان على صيدها والتغذي عليها. هذه التغيرات المناخية مقرونة بتطور مهارات الإنسان وكفاءة أدواته التي استخدمها في الصيد نتج عنها انقراض تلك الحيوانات وحلت محلها حيوانات أصغر حجماً معظمها يعيش عيشة منفرداً لا ينتمي إلى سرب أو قطيع. في ظلّ هذه الظروف المستجدة التي أصبحت فيها البيئة شحيحة إلى حد ما ومواردها مشتتة اضطر الإنسان إلى البحث عن موارد غذائية جديدة وإلى أن ينوع من مصادره الغذائية للحصول على ما يكفيه من القوت، حيث لمّ تعد الحيوانات الصغيرة من أرانب وظباء وغيرها التي تستطيع العيش في البيئات الجديدة الجافة وشبه الجافة كافية لغذائه، خصوصا وأن أعداد البشر كما قلنا كانت قد أخذت في الزيادة. لذلك وجد الإنسان نفسه مضطرًا لصيد الأسماك والطيور والزواحف والثديات الصغيرة بأنواعها، وقدْ ساعده على ذَلكَ اختراع القوس والقوارب البدائية والشباك، وكذلك إلى التغذي على ما تنتجه الأرض من بقول ونباتات وحبوب ودرنيات وفواكه وجوز ولوز وبندق. يقول آدمز إنّ العامل الحاسم هنا ليس تغير البيئة والمناخ وما تبع ذَلكَ من تغير في الحياة الحيوانية والغطاء النباتي، حيث أن ذَلكَ حدث عدة مرات خلال البلايستوسين، لكنّ الأهم من ذَلكَ والشيء الجديد في الأمر أن الإنسان في هذه المرة كانَ قد وصل إلى مرحلة تقنية متقدمة واكتسب مهارات متطورة مكنته من أن يتكيف مع هذه الظروف المستجدة بطريقة تختلف عما كانَ يحدث في السابق وأن يستثمر موارد غذائية كثيرة ومتنوعة لمّ يكن قادرا على استثمارها من قبل[285].

كانَ الإنسان في السابق بخبراته المحدودة وتقنياته البدائية يركز اهتمامه على مصادر غذائية محددة تتوفر في بيئته بكميات كبيرة. لكنه في هذه المرحلة بدأ يتجه نحو التنويع ومحاولة استكشاف جميع موارد البيئة والتعرف عليها للاستفادة بما يُمكن الاستفادة منه واستغلاله كمصدر للغذاء وتطوير التقنيات اللازمة لاستغلال هذه الموارد الغذائية الجديدة والمتنوعة. وقدْ ساعده على ذَلكَ ما أعقب الانحسار الجليدي من تعدد الأقاليم الإحيائية وتنوع البيئات الطبيعية والاختلاف من منطقة إلى أخرى في التضاريس والمناخ ونسبة سقوط الأمطار، وغير ذَلكَ من العوامل الجغرافية التي تؤدي إلى تنوع الأجناس وتباين السلالات النباتية والحيوانية وتعدد المصادر الغذائية النباتية من فواكه وخضار وحبوب ودرنيات. كانَ لابد للإنسان كي يتمكن من الانتفاع من هذه الموارد الغذائية الجديدة أن يطور تقنيات وأدوات جديدة ليس فقط لصيدها أو جمعها بل أيضاً لمعالجتها لتصبح قابلة للأكل، فالحبوب تحتاج إلى جرش وهرس وتحميص والبندق يحتاج إلى كسر قشرته، وهكذا. إضافة إلى أن صيد هذه الأغذية وجمعها يحتاج بطبيعة الحال إلى طرق جديدة في العمل وتوزيع المهام وإلى حدوث تغيرات

ملحوظة في نمط الاستيطان وفي التنظيم الاجتماعي والاقتصادي. هذه من العوامل المهمة التي قادت إلى توسيع مدارك الإنسان ومكنته من التعرف على بيئته بشكل أكبر وما يُمكن أن توفره من إمكانيات ومصادر، وهي التي قادت لاحقاً إلى ظهور الزراعة.

ونظراً لأهمية اللحم في غذاء الإنسان المعاصر ونظراً لإطلاق مسمى مرحلة الصيد على مرحلة العصر الحجري، يعتقد الكثير من الناس أن اللحم كانَ يشكل الغذاء الرئيس للإنسان البدائي، بينما الثابت من الدلائل الأثارية أن اللحم لا يشكل إلا ما يقارب 30% من غذاء الإنسان في المناطق المعتدلة، لكنّ النسبة تزداد في المناطق الشمالية التي تكثر فيها الحيوانات الضخمة مثل الماموث وتصل إلى نسبة عالية في الصحاري الثلجية التي لا ينمو فيها النبات أصلا مثل ألاسكا التي يتغذى أهلها على الحيتان الكبيرة وعجول البحر. ولم تبدأ الزراعة في المناطق التي يتوفر فيها الصيد بقدر يكفي بحاجة الإنسان الغذائية لأن الناس دائماً يفضلون الصيد في حالة توفره وعمليات الطرد المثيرة على الزراعة بأعمالها الرتيبة الشاقة وما تتطلبه من كد وكدح. بدأتْ الزراعة في المناطق شبه الجافة التي اعتاد أهلها على الجمع والالتقاط واعتمدوا على الحبوب في غذائهم بشكل أساسي وخبروا النجيليات وتمرسوا في التعامل معها.

وجميع التنقيبات الأثارية التي أجريت حتّى الآن للبحث عن بدايات الزراعة تفيد أن تجارب الإنسان الأولى في التدجين والاستئناس بدأتْ أول ما بدأتْ منذ حوالي 10.000 عشرة آلاف سنةَ في التلال والهضاب التي تطوق منطقة الهلال الخصيب من الشمال حيث البيئات والمناخات المتباينة التي تتوفر فيها العديد من أجناس النباتات والحيوانات المختلفة التي استفاد منها أهل المنطقة في غذائهم[286].

وهناك نوعان من الشواهد التي يستدل بها علماء الآثار على التدجين والاستئناس: مباشرة وغير مباشرة. من الأدلّة المباشرة فحص ما يوجد متناثرا في المواقع الأثارية من بذور متفحمة carbonized لمعرفة الفرق بين الحبوب البرية والمدجنة، أو فحص عظام الحيوانات وأسنانها وقرونها التي تتغير أحجامها وأشكالها وتراكيبها بتغير نوع غذائها ونمط حياتها بعد التدجين. فقرون إناث الضأن مثلاً تصغر بعد التدجين أو تختفي تماماً وقرون الماعز التي تنمو في حالتها الوحشية إلى أعلى بشكل شبه مستقيم مع شيء من الميول عندَ نهايتها وكأنها سيف مسلول تبدأ بعد التدجين بالميلان إلى الخلف بشكل واضح وتنحرف عن بعضها في جزئها العلوي وتنفتل بشكل لولبي عندَ سنّ البلوغ[287].

ومن الأدلّة غير المباشرة على الاستئناس والتدجين وجود كميات وفيرة من بذور النباتات والحبوب أو عظام الحيوانات في مواقع غير المواقع التي يُفترض تواجدها فيها في حالتها الفطرية مما يدل على أن أحداً قام بنقلها من مكان نموها الطبيعي، كأن توجد عظام الماعز الجبلي في المناطق السهلية المنخفضة. كما أن وجود أسنان وعظام صغار الضأن والماعز وذكورها بنسب عالية في الموقع الأثري مقارنة بالإناث البالغة يشكل أحد الأدلّة التي يستدل بها على استئناس الحيوان، لأن هذا يعني ذبح الصغار والذكور والإبقاء على الإناث الولودة والحلوبة للاستفادة من حليبها وزيادة حجم القطيع، كما أن الإنسان يفضل لحم صغار الحيوانات حيث يكون لذيذا وطريا، لكنّها تكون في أوج نشاطها وقوتها ويصعب على إنسان العصر الحجري القديم بأدواته البدائية صيدها والإمساك بها ما لمّ يكن قد استأنسها وأحكم سيطرته عليها[288].



أعلى: أحافير لقرون الماعز قبل التهجين

أسفل: قرون الماعز بعد التهجين.

ومن الأدلّة غير المباشرة على التدجين والاستئناس العثور على الأدوات المرتبطة بهذه النشاطات، مثل الحظائر التي تحبس بها الحيوانات والحبال التي تربط بها، وكذلك الأدوات التي تستخدم في حصد الحبوب ودرسها وفرايتها وتخزينها وإعدادها للأكل. إلا أنّه لا يُمكن الاعتماد بشكل قاطع على مثل هذه الأدوات لأن الإنسان قد يستخدمها في حصد الحبوب البرية قبل مرحلة الزراعة والتدجين. هذا من جهة، ومن جهة أخرى يحتمل أن الإنسان في البداية سدد وقارب معتمداً على أدوات بدائية غير تلك الأدوات المتخصصة التي اخترعها لاحقاً ونربطها عادة بإنجاز مختلف الأعمال الزراعية.

كيف بدأتْ الزراعة؟

قام جاك هارلن jack R. Harlan بتجربة عملية حينما اصطحب بعثة آثارية في تلال الأناضول التي يتكاثر فيها القمح البري ذو القيمة الغذائية العالية بشكل ملفت للنظر[289].

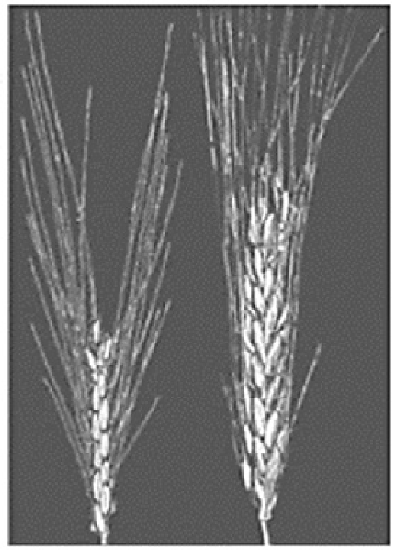
استخدم هارلن مناجل حجرية بدائية كتلك التي يُفترض أن إنسان العصر الحجري استخدمها لحصاد القمح البري واستطاع بذلك أن يثبت بأن عائلة واحدة بمقدورها من خلال العمل المتواصل لمدة ثلاثة أسابيع أن تحصل على ما يزيد عن كفايتها من الغذاء لمدة سنةً كاملة. ومع ذَلكَ لابد من الإقرار بأن حصاد الحبوب البرية في حالتها الفطرية عمل ليس هينا لأنها تنمو في مناطق جبلية وعرة، ومن الخصائص الضرورية لتكاثرها فطريا واستمرار بقائها أن المفاصل الدقيقة المعترضة التي تلتصق من خلالها حبوب السنبلة بمحورها العمودي سريعة التقصف مما يؤدى إلى سهولة تساقط الحبوب على الأرض وانتشارها حالما تنضج وتيبس، كما أن القشرة التي تغلف الحبة وتحميها صلبة ليس من السهل إزالتها وذلك لكي تحميها إذًا سقطت على الأرض من التعفن وكذلك حتّى لا تأكلها القوارض والطيور والحشرات. وإذا أراد الإنسان أن ينتفع بهذه الحبوب عليه أن يراعي وبشكل دقيق الوقت القصير الملائم لحصادها وذلك بعد نضجها مباشرة وقبل أن تيبس تماماً وتتقصف سنابلها وتتساقط حبوبها وتتبدد. ونظراً لصلابة القشور التي تغلف الحبوب البرية عمد الإنسان في البداية إلى حمسها بعد حصادها ثمّ جرشها للتخلص من قشورها. ويقضي حمس الحبوب بهذه الطريقة على عنصر الحياة فيها ويكبح نموها ويساعد على حفظها في موسم الشتاء المطير. وقدْ عثر المنقبون في المواقع الأثارية القديمة على تنانير فخارية ومجارش حجرية كانت مخصصة لهذا الغرض. وبعد ذَلكَ تجرش الحبوب مرة أخرى على شكل برغل خشن يعمل منه عصيدة للأكل، إذ لمّ تكن لديهم آنذاك أواني للطبخ. والحبوب البرية غير قابلة للطحن وعمل الدقيق الصالح للعجن والخبز، وإن كانت قيمتها الغذائية أفضل من المدجنة وطعمها ألذ[290].

وكأي كائن فطري آخر فإنه نتيجة لعوامل الشذوذ الوراثي العشوائي والطفرات الجينية genetic mutation قد يكون من بين الحبوب البرية نسبة ضئيلة من السنابل ذات المحاور الصلبة التي تظل حبوبها متماسكة لا تتقصف بسهولة. وعلى هذا الأساس، فإن الحركة الناجمة عن حصاد الحبوب ونقلها ستؤدي إلى فقدان الكم الأكبر من حبوب السنابل سريعة التقصف بينما تبقى حبوب السنابل الأصلب لتشكل نسبة لا بأس بها من المحصول[291].

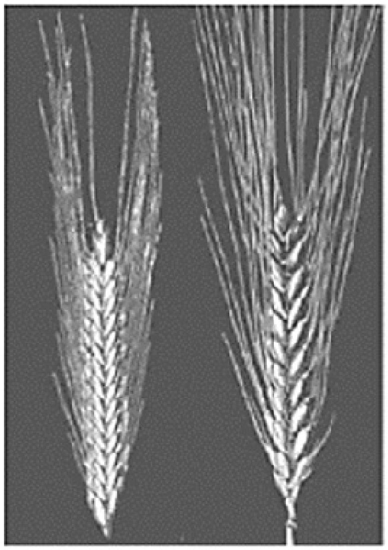
حينما بدأ المزارعون الأوائل محاولاتهم الأولى لتدجين الحبوب البرية كانت الأنواع ذات الخصائص الصلبة تشكل نسبة معقولة من البذور التي استخدموها. ومن خلال الانتخاب الطبيعي والتهجين وتدخل الإنسان الإرادي الواعي صارت تزداد شيئاً فشيئاً ومن موسم إلى آخر نسبة سلالات الحبوب الأصلب ذات الغلة الأوفر والتي يسهل استخراج حبوبها من غلافها القشري بواسطة الهرس والدرس حتّى تغلبت تماماً على السلالات الأخرى[292]. وبالتدريج تحورت صبغيات Chromosomes هذه الحبوب وتركيبتها الوراثية وفقدت خصائصها الفطرية في التكاثر وتطورت إلى سلالات مدجنة تماماً تعتمد في بقائها كلية على الإنسان[293].

قبل أن يبدأ الإنسان مزاولة الزراعة على الصورة التي نعرفها اليوم كانَ يمضي وقته خلال فصول السنة المختلفة متنقلاً في رحلات موسمية منتظمة بين مناطق ذات بيئات متفاوتة ومناخات متباينة تتوفر

فيها أنواع لا تحصى من السلالات النباتية والحيوانية المختلفة التي استمد منها غذاءه[294].
وفي كل موسم كانَ يحط الرحال لبعض الوقت في المناطق التي تتكاثر فيها مثل هذه المحاصيل الطبيعية يترقب نضجها ويحرسها من الطيور والآفات الأخرى وينقيها من الأعشاب الضارة، ومن غير المستبعد أنّه عمد إلى توجيه مياه السيول إليها، وربما نقلها بعد نضجها إلى أماكن إقامته الشتوية في الكهوف. أدى هذا إلى أن توثقت علاقة الإنسان وانتظمت مع النباتات النجيلية المنتجة للحبوب والبقول وقطعان الحيوانات ذوات الحافر مثل الضأن والماعز التي تصلح لغذائه وزاد اعتماده عليها وصار يمضي جزءًا أكبر من وقته لرعايتها ومراقبتها، حتّى قبل أن يستأنسها كلية، وحينما كانت ما تزال توجد في حالتها الفطرية، خاصة وأن اعتدال المناخ سمح لهُ أن يترك حياة الكهوف ويسكن السهوب والأماكن المفتوحة بالقرب من مصادره الغذائية الجديدة. كذلك منح الاستقرار وترك حياة الترحال الإنسان الوقت لتطوير أدوات دقيقة ذات كفاءة عالية وصنع معدات ثقيلة ووسائل ثابتة أكثر فاعلية في الحصول على الغذاء وحفظه ومعالجته مما أعطاه القدرة الاستغلال موارد غذائية جديدة لمّ يكن قادرا على استغلالها من قبل. ومن المحتمل جداً أنّه نظم نشاطاته في الجمع والصيد بشكل يتماشى مع معطيات البيئة وإيقاع الفصول ومع طبيعة الحياة الفطرية التي يستمد منها غذاءه بحيث يتزامن الجمع مع وقت نضج الحبوب والصيد بعد موسم تزاوج الحيوانات وتوالدها مما أتاح لهُ الفرصة للتألف مع هذه الكائنات الفطرية والتعرف على خصائصها وطباعها وفسح لهُ المجال ليجري عليها تجاربه الأولى في التدجين.



أصناف من القمح البري



أصناف من االقمح المهجن

صار الإنسان يعرف متى تنضج الحبوب البرية ويحين حصادها وصار يتجنب قتل إناث الحيوانات في موسم التوالد حتّى لا تنقص أعدادها. ويُطلق بريدوود على هذه المرحلة التجريبية مسمى مراحل الزراعة الأولية incipient agriculture.

وربما بدأ الإنسان بتدجين القمح أولاً ثمّ جاء تدجين الشعير لاحقاً بالصدفة بعدما لاحظ المزارعون الأوائل نموه على شكل أعشاب في حقول القمح[295] .

ويوجد على محور سنبلة الشعير البري صفان متقابلان من الحبوب ثمّ زادت بعد التدجين إلى ستة صفوف نتيجة التغيرات الوراثية وتدخل الإنسان من خلال الانتقاء واختيار الأنواع الأوفر محصولا. ويتميز الشعير عن القمح بأنه أكثر قدرة على تحمل الظروف المناخية المتباينة والتكيف مع التربة المالحة والقلوية[296] .

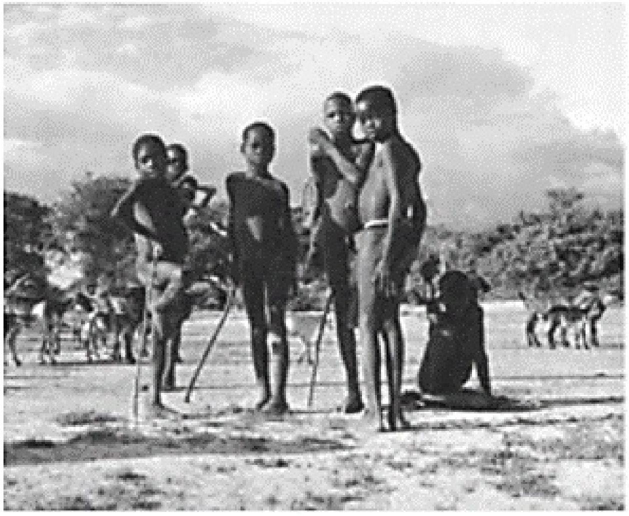
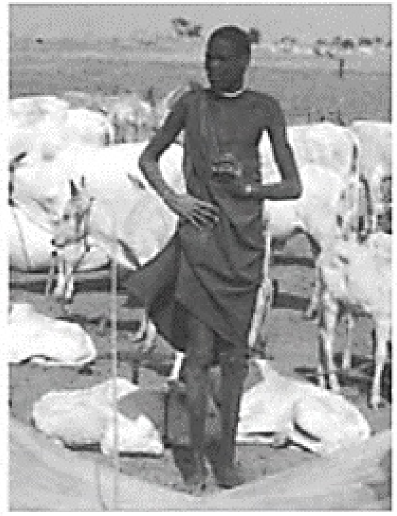
إلا أن القمح والشعير كلاهما يتميزان بالقيمة الغذائية العالية وسهولة النقل والحفظ ووفرة الإنتاج مقارنة بالجهد المبذول، وكلاهما نباتات موسمية مما يسمح بمزاولة أعمال أخرى في غير موسم الزراعة والحصاد. وكانت الخطوة التالية في التدجين نقل زراعة الحبوب من مناطق نموها الفطري في التلال العالية والوعرة إلى مناطق السهول المنخفضة والمستوية التي يسهل الوصول إليها بالقرب من العيون والينابيع ومصادر المياه الجارية. وقدْ ساهم نقل هذه الحبوب من بيئتها الطبيعية التي تنمو فيها بشكل فطري إلى بيئات مغايرة في تكريس الاختلافات الوراثية التي يرغبها الإنسان بين الحبوب المدجنة وأسلافها البرية[297] .

يقول كنت فلانري Kent V. Flannery إنّ المقصود من تدجين الحبوب ليس مجرد نثر بذورها على الأرض لتنمو في الموسم القادم وإنما لابد أن يقوم الإنسان بثلاث خطوات أساسية هي:

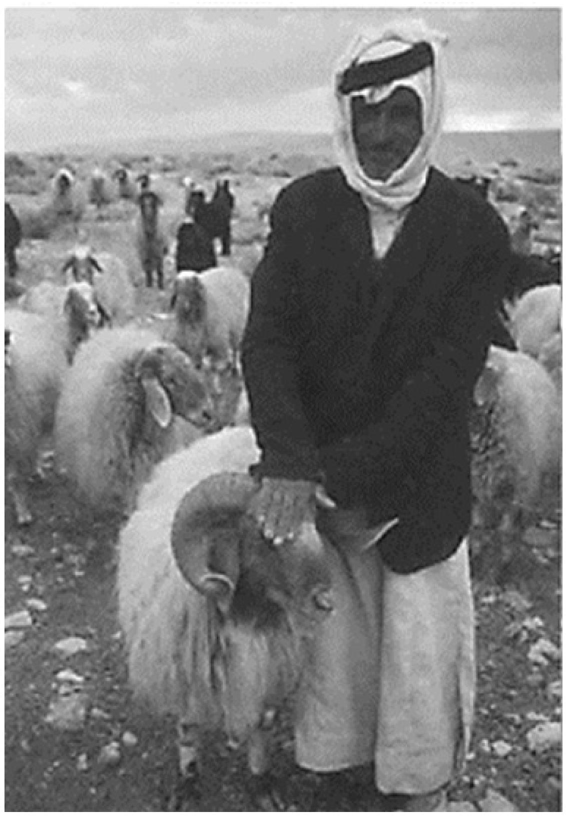
1/نقل الحبوب من بيئتها الطبيعية التي تكيفت معها وتنمو فيها فطريا إلى بيئة مغايرة كأن ينقلها من المناطق الوعرة إلى المناطق السهلة أو أن يسقيها من مياه الينابيع والعيون الجارية بدلاً من الأمطار.

2/التدخل للحد من الآثار السلبية للانتخاب الطبيعي ضد الأنواع الشاذة التي يرغبها الإنسان وتوفير الظروف المناسبة لتكاثرها مثل حماية الأنواع ذات السنابل الصلبة والتي لا تغلف حبوبها قشرة صلبة والعمل على تكاثرها.

3/التركيز على اختيار الخصائص التي لا تفيد النجيليات في بيئتها الفطرية ولكنها تساعد على تدجينها وتجعلها تعتمد على الإنسان في تكاثرها[298] .

مقومات البيئة الطبيعية وما توفرة من ماء ومرعى تحدد أجناس الحيوانات التي يستأنسها الإنسان.



ويرجح بعض المختصين أن استئناس الحيوان جاء في فترة لاحقة بعد تدجين النبات [299] .

عدا الكلب الذي يبدو أن استئناسه جاء مبكرا ولأسباب غير معروفة تحديداً [300] ، ربما لقدرته على الشم وتتبع الأثر ومن ثمّ فائدته في الصيد والطرد والحراسة، وربما بدأتْ العملية بارتياده لأماكن التجمعات البشرية للتغذي على ما يرمونه من بقايا اللحم والطعام. ولا يخفى ما بين الإنسان والكلب من تشابه في الطباع أدى إلى تألفهما لدرجة أن الإنسان يُطلَق على الكلب صفة الوفاء، وهي صفة

إنسانية أساسا. وعلينا أن نتذكر بأن الأسباب الداعية إلى استئناس بعض الحيوانات لا تعود دائماً إلى فائدتها كمصادر للغذاء أو حمل الأثقال وإنما هنالك أسباب أخرى مثل الأسباب الداعية الاستئناس الكلب أو استئناس الخنازير والدجاج التي تمت أولاً في شرق آسيا لأسباب دينية وسحرية تعود إلى الاعتقاد بأن تفحص أمعاء الخنزير المذبوح يُمكن أن يكشف أسرار الغيب وأن صياح الديكة قبل طلوع الفجر يدل الأرواح التي تصعد ليلاً إلى السماء لتعود إلى الأرض بحثا عن أصحابها النائمين[301] .

بعد تدجين النبات أصبح من السهل استئناس بعض أجناس الحيوانات العاشبة التي اعتادت على مهاجمة المزارع بحثا عن الغذاء أو رعي ما يتبقى من الزرع بعد حصاده، خصوصا في موسم الجفاف، وكان المزارعون يشجعونها على ذَلِكَ ليساعد روثها في تسميد التربة وكذلك ليسهل عليهم اصطيادها. ولا يستبعد أن الإنسان استعان بالكلب الذي نجح في تدجينه منذ وقت مبكر في توجيه حركة الحيوانات. وهكذا صارت الحيوانات هي التي تبحث عن الإنسان وتأتي إليه ويتحكم في حركتها بعدما كانَ هو الذي يطاردها وتتحكم حركتها في حياته. ومما كرس من اعتماد هذه الحيوانات على الإنسان أنّه صار يتصدى لحمايتها وطرد السباع التي تهاجمها في الحقول، ولربما أنّه اتخذ من صغارها حيوانات أليفة يتلهى بها ويسلي بها أطفاله ويغذيها من محاصيل الزراعية ويتخذ منها وسائل يغري بها حيوانات أخرى للاقتراب منها والقبض عليها واستئناسها. وبالتدريج أصبحت هذه الحيوانات مستأنسة تعتمد في غذائها وحمايتها وتزاوجها وبقائها على رعاية الإنسان لها، ولربما شكلت عامل جذب لحيوانات أخرى من جنسها المتوحش. وهكذا نشأت بينها وبين الإنسان عمليات اعتماد متبادلة لمصلحة الطرفين لدرجة لمّ يُعد لأحدهما غنى عن الأخر.

وأول ما استأنس الإنسان من الحيوانات اللاحمة الضأن والماعز الجبلي التي كانت تعيش في نفس المناطق التي ذكرنا أن الحبوب البرية تتواجد فيها بكثرة تحت قمم جبال زاغروس وطوروس والأناضول[302] .

وبعد ذَلِكَ جاء استئناس الخنزير يلي ذَلِكَ البقر الذي جاء متأخرا نظراً لكبر حجمه وقوته وشموسه وصعوبة السيطرة عليه. وجريا على الممارسات السابقة التي سار عليها في مراحل الجمع والصيد اقتصرت استفادة الإنسان من الحيوانات التي استأنسها بداية على لحومها وجلودها، خصوصا وأن الحيوانات المتوحشة والمستأنسة حديثاً لا تدر كميات كافية من الحليب. وفي مراحل لاحقة أدرك الإنسان إمكانية الحصول من حيواناته المستأنسة على الحليب ومشتقاته وكذلك الاستفادة منها كمصادر للطاقة والقيام بالأعمال الشاقة مثل حرث الأرض وجر العربات وأعمال النقل وحمل الأثقال وما إلى ذَلِكَ. ويختلف الضأن البري عن المستأنس في أن جلده تغطيه طبقاً سميكة من الشعر الخشن قريب الشبه بشعر الماعز لا يصلح للغزل والنسيج وتحته طبقاً رقيقة وخفيفة جداً من الصوف الناعم القصير تشبه فراء الظباء والوعول والغزلان. وشيئاً فشيئاً بعد مرور مدة طويلة من الاستئناس تنمو هذه الطبقة الرقيقة من الصوف لتحل محل الشعر، لذلك فإن الإنسان لمّ يتمكن من الانتفاع من صوف الأغنام إلا بعد مرور مدة طويلة على استئناسها[303] .

ومن البديهي أن الإنسان في محاولاته الأولى للاستئناس وجه نظره نحو الحيوانات العاشبة التي لا تزاحمه على مصادر غذائه والأنواع المجترة القادرة على هضم القصب والتبن والقش والحشائش والأعشاب التي لا ينتفع بها هو وليست لديه القدرة على هضمها. ولا شك أن الإنسان بعد استئناس الحيوانات عمل جاهدا من خلال التجربة وعمليات التهجين الانتقائي على انتخاب الأنواع الأنسب

منها والأسهل انقيادا والأكثر قابلية للترويض والتدجين والتخلص من الأنواع الجموحة والشرسة وصعبة المراس. ولابد أن تتوفر لدى الحيوان خصائص فيسيولوجية وسيكولوجية معينة كي يكون قابلاً للاستئناس ولكي يستمر في التزاوج والتكاثر تحت الأسر ومعاملة الإنسان التي لا تخلو أحياناً من القسوة وعدم الرأفة. وأكثر الحيوانات قابلية للاستئناس تلك التي تتحرك على شكل قطعان ولها قائد يوجه تحركاتها[304].

وتدل الحفريات أن الإنسان حاول استئناس العديد من الأجناس ولكن الكثير من محاولاته لمّ تنجح مثل محاولات المصريين استئناس القردة والوعول والظباء والضباع، ربما لأن الناتج من لحمها وحليبها لا يكافئ الجهد المبذول لرعايتها أو، كما في حالة الضباع، لأن رائحتها الكريهة لا تحتمل. وهناك أجناس تم استئناسها مثل الفيلة لكنّ المستأنسة منها لا تستطيع التوالد. وقدْ استكمل الإنسان استئناس جميع الحيوانات المهمة لهُ، والتي كانَ آخرها الخيل بعدها الإبل، قبل بداية العصور التاريخية[305].

شواهد آثارية من بلاد الشام

الثقافة الكبارية. يدل فحص أحافير العظام الحيوانية أن الإنسان في نهايات العصر الحجري القديم Epi-Palaeolithic كانَ مازال لا يُلقي بالا إلا لأسراب الحيوانات الكبيرة مثل الدببة والثيران البرية والحمر الوحشية ولم ينتبه لما كانت توفره البيئة آنذاك من مصادر الغذاء الأخرى من أنواع الثدييات الصغيرة والحيوانات العاشبة والطيور والزواحف والأسماك والقواقع. وبالرغم من التشابه بين الجماعات الإنسانية في تلك الفترة المبكرة فيما يتعلق بالأدوات ومكونات الثقافة المادية البسيطة إلا أنّه لمّ تقم بينهم علاقات تبادل تجاري ولا احتكاك ثقافي وكانت كل جماعة تعيش في شبه عزلة ثقافية واجتماعية عن غيرها وفي ترحال لا ينقطع وراء الطرائد. كانت غالبية أدواتهم مصنوعة من الحجر وبعضها من العظام والقرون والخشب، وكان تنظيمهم الاجتماعي غاية في البساطة وحجم الجماعات صغيراً لا يتعدى العشرات وأعداد البشر الذين كانوا يقطنون الأرض بوجه عام كانت قليلة[306] .



مناجل بدائية أسنانها مصنوعه من حجر الصوان.

ومنذ حوالي عشرين ألف سنةَ مضت ظهرت ثقافة جديدة عثر المنقبون لها على عدد من المواقع في الأردن وفلسطين ولبنان تتشابه في محتوياتها المادية وحفرياتها لذا ضموها جميعاً تحت مسمى الثقافة الكبارية Kebaran Culture نسبة إلى أول موقع عثروا فيه على مخلفات هذه الثقافة في جبل الكرمل. صناعات الثقافة الكبارية أكثر تنوعا إلى حد ما عن الصناعات التي سبقتها حيث طور الكباريون من أساليب معالجة الحجر ووصلوا في تشكيله إلى مراحل متقدمة جداً. فبالإضافة إلى صناعة الرقائق والمدى والمناقيش والمكاشط والنصال والفؤوس الحجرية، أصبحوا قادرين على إنتاج مسننات من حجر الصوان دقيقة الصنع متناهية الحدة والصغر تسمى microliths لا تزيد مساحة الواحدة منها عن بوصة مربعة وتأخذ أشكالا هندسية مثل المثلث والمربع والهلال. وتستخدم هذه الأدوات الدقيقة في إعداد أدوات مركبة يدخل في صناعتها عدد من العناصر البسيطة المجمعة التي يؤلف فيما بينها لتكون أداة واحدة ذات فاعلية أكثر من أي من هذه العناصر منفرداً، كأن تعمل منها نصال من الصوان أو الظران تثبت في رؤوس السهام أو الرماح. وأهم هذه الأدوات مناشير ومناجل لحصد الحبوب مصنوعة من مسننات دقيقة كالأمواس تثبت بواسطة الصمغ أو الأسفلت على هيئة صفين متقابلين في يد مفترضة ومحززة من الخشب أو القرون أو العظام. ولا يعلم المنقبون هل استخدمت هذه المناجل لحصاد الحبوب البرية، أو لقطع البوص والقصب من أجل خصف حصائر عملوا منها أكواخا للسكني، أو لعمل قفاف يجمعون فيها ما يلتقطونه من نباتات وفواكه برية. وما من شك أن هذه المناجل استخدمت للقطع والحصد لما يبدو على حافتها القاطعة من لمعان وبريق من آثار قص القصب والحشائش[307].

وبعد اكتشاف القوس واستخدامه في الصيد استفاد الإنسان من هذه المسننات الدقيقة كنصال يثبتها على رؤوس السهام. وقدْ مكن اختراع القوس الإنسان أن يصوب سهامه نحو الطريدة ويرميها من مسافة بعيدة دون أن يفزعها بالاقتراب منها فتهرب منه وأعانه ذَلكَ على صيد الحيوانات الرشيقة وسريعة العدو التي لمّ يكن قادرا على اصطيادها في السابق ومنها الظباء والغزلان والأرانب والثعالب. كما أن الإنسان نوع من مصادر غذائه بأن التفت إلى صيد الثدييات الصغيرة والزواحف وإلى ما توفره البيئة البحرية من أسماك وقواقع وسلاحف. وليست كل الحيوانات والطيور التي يجد الآثاريون عظاما لها في المواقع الآثارية حيوانات صادها الإنسان ليأكلها، بل إنّ البعض منها صاده ليستفيد من جلده أو ريشه. وما من شك أن تنوع الأدوات والأسلحة وكفاءتها بشكل عام مكن الكباريون من تنويع

غذائهم النباتي والحيواني وجعلهم قادرين على استيطان بيئات جديدة واستغلال موارد غذائية لمّ تكن متاحة لهم من قبل، وهذا ترتب عليه زيادة طفيفة في عدد السكان وحجم الجماعات الإنسانية[308] .

ولا يزال الجدل قائما بين الأركيولوجيين ما إذًا كانت زيادة الغذاء وتنوع مصادره هي التي أدت إلى زيادة السكان أم أن زيادة السكان، أو ما يُسمّى التفجر الديموغرافي، هو الذي أجبر الإنسان على تطوير أدواته والبحث عن مصادر جديدة للغذاء.

وعثر المنقبون على مخلفات الثقافة الكبارية في الطبقات السفلية من مواقع عدة في الأردن وفلسطين منها موقع في وادي زقلاب بالأردن، وموقع في وادي مدمغ بالقرب من البتراء حيث وجدوا أن عظام الماعز البري تشكل 80% من بين عظام الحيوانات التي عثروا عليها، وموقع في وادي فلاح على جبل الكرمل الذي تشكل فيه عظام الغزلان نسبة % 74[309] .

هذه النسب العالية من عظام الماعز والغزلان حدت بالبعض إلى ترجيح الاحتمال أن الكباريين في المراحل المتأخرة من ثقافتهم قاموا بممارسة قدر من توجيه وضبط تحركات قطعان هذه الحيوانات العاشبة herd management وهذه مرحلة تسبق الاستئناس- بدلاً من صيدها كما يصطادون الحيوانات البرية المتوحشة، خصوصا وأن الإنسان بدأ في تلك الفترة يرتاد نفس البيئات التي كانت ترتادها تلك القطعان. الاعتماد على الصيد يعني أن الإنسان قد ينجح في مسعاه وقدْ يفشل، وفي الغالب يكون الاحتمال الأخير هو الأرجح. لكنّ إذًا ضبط الإنسان حركة القطعان بحيث لا تبتعد كثيراً عن موطنه فإنه سوف يحصل على غذائه منها متى ما أراد. كما أن ضبط حركة هذه القطعان يعني إبعادها عن رعي حقول الحبوب البرية من القمح والشعير التي يحتمل أن الإنسان كانَ في تلك المرحلة بدأ تجاربه الأولية في استغلالها كمصدر غذائي جديد، ثمّ بعد حصدها يوجه الحيوانات إليها لتتغذى على القصب والتبن وتعمل على تسميد التربة، وبذلك يحقق الإنسان فائدة مزدوجة[310] .

وفي موقع على الضفة الشرقية من بحيرة طبرية يعود إلى مراحل الثقافة الكبارية المتأخرة ويزيد عمره عن خمسة عشر ألف سنةَ عثر المنقبون على ألواح صخرية مسحوجة وعلى أدوات منحوتة من البازلت تشبه الهاون وما شابه ذَلكَ من أدوات الحجر المصقول والمنقور التي تستخدم في إعداد الطعام وفي فرك الحبوب وجرشها وطحنها والتي تكثر صناعتها لاحقاً ويشيع استخدامها في الثقافة الناطوفية التي تعقب الثقافة الكبارية. كما عثر المنقبون في بعض المواقع على بقايا أكواخ صغيرة الحجم بدائية التشييد ومستديرة الشكل يعتقد أنها أماكن إقامة موسمية اتخذها الإنسان لسكناه بالقرب من مصادر الحبوب البرية في الفترة التي يقترب فيها نضج هذه الحبوب لينهم الطيور عنها ويبعد عنها أي حيوان آخر يُمكن أن يرعاها وليحصدها حينما تنضج، وتعتبر هذه من محاولات الإنسان الأولى نحو الاستقرار والسكن المستديم في المناطق التي تتوفر فيها مصادر الغذاء[311] .

من المحتمل أن الثقافة الكبارية استغرقت أكثر من عشرة آلاف سنةَ كانَ الإنسان فيها يسكن الكهوف والمغارات والمصدات الصخرية ويقضي معظم وقته متنقلاً في جماعات معزولة وقليلة العدد نسبيا تجوس منطقة واسعة يتراوح حجمها من 300 ثلاثمئة إلى 500 خمسمئة كيلو متر مربع ولا تزيد مساحة البقعة التي تستوطنها الجماعة في أي وقت عن 2.000 ألفي متر مربع، ولم يعثر المنقبون من تلك الفترة عن أماكن للسكن المستديم[312] .

إلا أنّه من الواضح أن الإنسان ابتداء من تلك المرحلة توثقت علاقته بالبيئة واتسعت مداركه وتفتح

ذهنه للإمكانات الغذائية الكامنة ومصادر القوت التي يُمكن اللجوء لها ومعالجتها والاستفادة منها والتي ستنقله فيما بعد من حياة الجمع والصيد والترحال الذي لا ينقطع إلى حياة الفلاحة والاستقرار المستديم.

الثقافة الناطوفية. مع نهاية البلايستوسين منذ حوالي أكثر من عشرة آلاف سنةَ تنتهي الثقافة الكبارية وتأتي بعدها ثقافة متقدمة عنها عثر على أول وأهم موقع لها في مغارة شكبة في وادي ناطوف في جبل الكرمل في فلسطين إلى الشمال الغربي من القدس، ولذا أطلق الأثاريون على هذه الثقافة مسمى الثقافة الناطوفية Natufian Culture التي استمرت لمدة تزيد على الألفي عام وتمثل المرحلة الانتقالية نحو الزراعة الحقيقية. ويعرف المنقبون الكثير عن الثقافة الناطوفية وأزاحوا الستار عن العديد من مواقعها في الأردن ولبنان وفلسطين وسوريا. كانَ الكباريون يفضلون السكنى في الأحراش المفتوحة والكثبان الرملية قرب السهول الساحلية، أمّا الناطوفيون فقد انتقلوا إلى التلال والهضاب القريبة التي تزداد فيها نسبة سقوط الأمطار عن معدلها الحالي وتعتبر مناطق بيئية متنوعة وغنية بكل أنواع الحيوانات والنباتات وأشجار الصنوبر والجوز واللوز والبندق والفستق التي تتخللها حقول النجيليات البرية المنتجة لحبوب القمح والشعير. وفي بعض المناطق عاش أوائل الناطوفيين جنبا إلى جنب مع أواخر الكباريين وشاركوهم حياة الجمع والصيد، خصوصا في البيئات الهامشية مثل صحراء النقب وغور الأردن. ولم يزد حجم الجماعات الناطوفية كثيراً عن حجم الجماعات الكبارية لكنّ مما مكنهم من التغلب على أولئك على ما يبدو أن تنظيمهم الاجتماعي كانَ أفضل وطرقهم في استغلال موارد البيئة كانت أنجع. إلا أنهم لمّ يتمكنوا من استئناس الحيوان ولا من تدجين النبات إلا مع نهاية هذه المرحلة والانتقال إلى العصر الحجري الحديث. كما أنهم لمّ يعرفوا صناعة الفخار ولا الطوب ولا الغزل ولا النسيج وصنعوا ملابسهم من الجلد. ومعظم مواقع الثقافة الناطوفية، خصوصا الأقدم منها، لا يوجد فيها أماكن للسكن المستديم لكنّ هناك مناطق معيشة موسمية يكثر سكانها الترداد عليها من موسم لآخر حسب توفر الغذاء. ففي موسم صيد السمك يقطنون على السواحل وفي موسم حصد الحبوب وجني الثمار والفواكه البرية يذهبون إلى التلال، وفي المواسم الأخرى يعيشون على صيد الحيوانات وربما قنص الطيور، سيما البط والوز. هؤلاء الأقوام الذين عاشوا في تلك الفترة تركوا سكنى الكهوف وسكنوا في مساطب مفتوحة أو عندَ مداخل مصدات صخرية. ولم يعثر لهم على أية منشآت معمارية عدا أن المنقبين وجدوا بعض الأحجار المرصوفة بطريقة توحي بأنها كانت تستخدم كزرائب لحبس الحيوانات ومواقد لإشعال النار والطبخ. إلا أنّه لا توجد أي دلائل على استئناس الحيوان فالغالبية من العظام التي تم العثور عليها تنتمي للأسلاف البرية من الحيوانات التي يتم استئناسها لاحقاً مثل الماعز والضأن والخنزير. وتغلب في هذه المواقع عظام الغزلان التي تفضل العيش في المناطق الجافة على عظام الأيل التي تفضل العيش في المناطق المطيرة، مما يدل على أن مناخ المنطقة آنذاك لمّ يكن ليختلف كثيراً عما هو عليه الآن. ولا تختلف أدوات الناطوفيين عن الكباريين إلا في تنوعها الملحوظ ودقة صنعها، وقدرتهم على معالجة الخشب والعظام والقرون لعمل الأدوات الدقيقة مثل الإبرة والمخيط والمخراز والدبوس والخطاف التي استفادوا منها في الخرازة والخياطة وثقب الجلود لعمل الملابس والفرش. وتكثر الأدوات المصنوعة من الحجر المنقور والمسحوج والمقعر مثل الهاون ويد الهاون ومعدات الجرش والطحن وأدوات السحن، وتتخذ بعض الصناعات أهمية خاصة ويكثر وجودها في المواقع الأثارية، خصوصا تلك التي تستخدم في إعداد الطعام النباتي والحبوب، مما يدل على جمعهم للحبوب البرية بشكل مكثف وزيادة اعتمادهم عليها كمصادر غذائية جديدة واهتمامهم بتصنيع المعدات اللازمة لحصدها ونقلها وحفظها مثل المناجل والرحى والهاون والحافظات التي تعالج بالنقر والحك والصقل، إضافة إلى تلك التي تصنع من الخشب والعظام مثل المعارف والملاعق. ويتطلب صنع هذه الأدوات وقتًا طويلاً وجهدا مضنيا ولولا منافعها البينة والحاجة الماسة لها لما صنعوها. وتشير الأدوات التي ذكرناها إلى أن هؤلاء الأقوام، وإن لمّ

يمارسوا الزراعة بشكل كامل، إلا أن حياتهم كانت شبه مستقرة وأن معيشتهم تتركز على الجمع المكثف والصيد لأجناس النباتات والحيوانات التي يتم استئناسها فيما بعد، ولربما مارسوا عليها حدًا أدنى من السيطرة والرعاية[313] .



فؤوس تعود لنهاية العصر الحجري.

وهناك دلائل تشير إلى أن الناطوفيين بدأوا يمارسون شكلابدائيا من التبادلات التجارية، حيث توجد في مواقعهم أدوات للزينة والحلي البسيطة مثل الخرز والعقود والقلائد التي نظم بعضها من براجم الغزلان وبعضها من أسنان الحيوانات المثقبة، وكذلك الأساور والخواتم والأقراط المعمولة من الأصداف المستورد بعضها من البحر الأحمر وبعضها من البحر الأبيض والبعض الآخر من الخليج العربي. ومن المحتمل أيضاً أنهم لما بدأوا يعتمدون على القمح والشعير في غذائهم تطلب منهم ذَلكَ استيراد الملح الضروري الإعداد هذا النوع من الطعام. ولا يستبعد أنهم قايضوا هذه الأشياء بمصنوعاتهم المحلية ومنتوجاتهم الجلدية. وإضافة إلى الحلي وأدوات الزينة بدأ الناطوفيون يبدون أهتماماً خاصا بالناحية الفنية فعملوا دمى صغيرة من الطين وزينوا أدواتهم بالنقوش الهندسية وأعمال الحفر. ومارسوا شعائر الدفن حيث تم العثور على ما لا يقل عن 200 مئتي جثة مدفونة بطرق مختلفة منها ما هو مسجي على ظهره ومنها ما هو في وضع القرفصة ومنها ما هو في وضع الجلوس، وهكذا، وتحتوي بعض القبور على أكثر من جثة واحدة. وبعض الجثث وجد مدفونا معها بعض متاع الدنيا مثل الحلي أو الآنية الحجرية.

-

أريحا. من أهم المواقع التي تعود بداياتها إلى المرحلة الناطوفية موقع أريحا Jericho بالقرب من عين السلطان في منطقة غور الأردن بجوار البحر الميت[314].

تبدأ سكني هذا الموقع بدايات بسيطة من الفترة الناطوفية حينما كانَ جماعات من الصيادين الرحل يرتادون المكان. ولا يجد المنقبون ما يشير إلى أن الذين سكنوا أريحا أثناء تلك الفترة كانوا يعرفون الزراعة، بل عاشوا على الجمع والصيد، خصوصا صيد الغزلان والوعول والبقر الوحشي والخنزير، إضافة إلى جمع الحبوب البرية. وفي هذه المرحلة لا تختلف العمارة في أريحا عن غيرها من المواقع المماثلة التي كانت عبارة عن أكواخ رثة مستديرة وصغيرة أساساتها من الحجر وحيطانها من الطوب البدائي. إلا أنّه مع إطلالة العصر الحجري الحديث التي سبقت صناعة الفخار وتسمى Prc-Pottcy Neolithic A (PPNA)، وبالتحديد في الألفية الثامنة قبل الميلاد، تبدأ تجارب أهالي أريحا في زراعة القمح والشعير. وفي الألفية السابعة قبل الميلاد، أي في فترة Prc-Pottcy Neolithic B (PPNB)) ، يتبين من فحص حبوب القمح والشعير أن صبغاتها الوراثية تحورت تماماً وتحولت إلى أنواع مهجنة، على خلاف ما هو عليه الوضع في موقع المريبط المعاصر الذي كانَ مازالت حبوبه لم تتغير صبغتها من البرية إلى المدجنة. كما دجنوا العدس والتين وأنواع أخرى من الفاكهة، لكنّ لا يوجد أي أثر لاستئناس الحيوان أو صناعة الفخار[315].

وتقع أريحا ضمن الحدود الجغرافية التي سماها روبرت بريدوود R Braidwood. منطقة التدجين المركزية لكنّها تقع على انخفاض 200 مئتي متر تحت مستوى سطح البحر مما يعني أن القمح والشعير لا يُمكن أن ينمو فيها على هيئته الفطرية، كما هو عليه الحال في منطقة التلال المرتفعة التي لا تبعد كثيراً عنها. ومن المحتمل أن أهالي أريحا جلبوا البذور للزراعة من تلك المناطق. ومنذ ذَلكَ التاريخ تشهد أريحا ازدهارا ملحوظا ومطردا وتكتظ بالمباني والسكان الذين قدر البعض عددهم في فترة PPNB بحوالي 2.000 ألفي نسمة، مما حدًا بمكتشفتها كاثلين لجنين Kathleen Kenyon أن تقول عنها أنها «مدينة». وقدْ يعود السبب في ازدهار أريحا إلى موقعها المتميز حيث تقع في منطقة جافة بالقرب من عين غزيرة الماء تسمى عين السلطان. وكانت العين مركز جذب المختلف أجناس الحيوانات التي عاش الأهالي على صيدها وعلى النباتات الوفيرة التي تسقيها مياه العين. كما أن الأهالي أحكموا سيطرتهم على شبكة طرق التبادل التجاري الذي بدأ الإنسان ممارسته من تلك الفترة والذي يُعد بداية حقبة جديدة في تاريخ الثقافة الإنسانية. ومن مواد التبادل التجاري التي عثر عليها المنقبون الملح والأسفلت والكبريت من منطقة البحر الميت إضافة إلى الفيروز من سيناء والأصداف من البحر الأحمر والبحر الأبيض وحجر الصوان والحجر الأخضر من الأناضول. لكنّ ما بهر المنقبين هو ذَلكَ السور الحجري الضخم الذي يعود بنيانه إلى فترة PPNB والذي يحيط بالموقع وتتخلله الأبراج ويحيط به خندق عريض وعميق لحماية البلدة. يبلغ سمك السور مترا ونصف المتر وارتفاعه أكثر من أربعة أمتار، أمّا الخندق فيبلغ عرضه حوالي تسعة أمتار وعمقه أكثر من مترين محفور في أرض صخرية صلبة. ويبلغ محيط البرج عشرة أمتار وارتفاعه ثمانية أمتار وداخله سلم يتكون من 22 درجة كل درجة عبارة عن لوح من الحجر لا يقل عرضه عن متر. يتطلب تشييد السور وحفر الخندق مهارة عالية وعدد كبير من العمال المتعاونين وسلطة تنظمهم وتنسق جهدهم واقتصادا قوياً قادرا على تحمل تكاليف البناء. ولابد أن ما كانت تتمتع به أريحا من ثروة جعل منها مصدر إغراء لجماعات أخرى كانت تكرر المحاولات لغزوها ونهب خيراتها مما حذا بالأهالي إلى اتخاذ هذه الإجراءات الدفاعية، وما حذا بالبعض إلى أن يُطلَق على أريحا «أول مدينة في العالم». وعثر

المنقبون على الكثير من الفؤوس الحجرية والمعاول والقداديم التي استخدمها الأهالي في البناء والنجارة وفي حرث الأرض وزراعتها[316].

البيضاء. البيضاء من المواقع المهمة التي بدأتْ الحياة فيها مع نهاية المرحلة الناطوفية منذ 9.000 تسعة آلاف سنةَ وتحولت في القرون التالية إلى قرية مزدهرة ويعرف المنقبون عنها الكثير[317].

تقع البيضاء على بعد عدة كيلات شمال البتراء جنوب الأردن في منطقة وعرة على جرف يطل على وادي ويصل ارتفاعها إلى 1000 ألف متر عن سطح البحر ومعدل الأمطار فيها يتراوح ما بين 300 ثلاثمئة إلى 500 خمسمئة مليمترا. وعلى الرغم من أنها تقع في منطقة صحراوية شبه جافة إلا أن بيئاتها وتضاريسها المتنوعة ومجاري الوديان فيها تمدها بما يكفي من الينابيع والعيون الجارية والرطوبة التي تسمح بنمو المراعي التي تتغذى عليها قطعان الحيوانات البرية المختلفة التي تزخر بها المنطقة وتسمح كذلك بنمو الحبوب البرية ومن ثمّ زراعتها في مراحل لاحقة. ويتألف موقع البيضاء من عدد من الطبقات المتتالية يتدرج البناء فيها من أكواخ بدائية في الطبقات التحتية إلى منازل فسيحة شيدت بعناية في الطبقات العليا حيث توجد العديد من المساكن المستطيلة الشكل التي شيدها أهلها جزئياً تحت الأرض ووضعوا لها أساسات حجرية وطلوا جدرانها بالجص. وملحق بكل بيت مطبخ ومستودع وفناء تحيط به حجرات المنزل التي تتراوح مساحات بعضها إلى تسعة أمتار طولاً وستة أمتار عرضاً وتربطها السراديب والممرات واحدة مع الأخرى. وتحيط بالبيوت حوانيت الحرفيين والصناع الذين وجدت أدواتهم ومعداتهم والمواد الخام متناثرة على أرضيات حوانيتهم ومستودعاتهم. ويتضح أن سكان البيضاء عاشوا حياة مستقرة ومارسوا التجارة التي اشتهرت بها البتراء فيما بعد، ولا يستبعد أنها كانت تتحكم بالطرق التجارية التي ربطت المناطق الساحلية على البحر الأبيض بالمناطق الساحلية على البحر الأحمر ووادي الأردن وأريحا. وهناك شواهد كثيرة يستدل بها المنقبون على تأصل حياة الاستقرار ليس أقلها شأنها زيادة بقايا القمل وعظام الفئران والعصافير وغير ذَلكَ من الحشرات والطيور والقوارض التي عادة ما تتكاثر حيثما يسكن الإنسان[318].

ووجدت في البيضاء بعض القبور وبعض الجثث التي قطعت رؤوسها، خاصة كبار السنّ. وفصل رؤوس الموتى من الممارسات التي شاعت بين الناطوفيين المتأخرين لأسباب لمّ يحدد المختصون أسبابها بعد، وإن كانَ المرجح أنها جزء من المعتقدات والطقوس الشعائرية المتعلقة بعبادة الأجداد[319].

ولم يعرف أهل البيضاء صناعة الفخار لكنهم عملوا تماثيل صغيرة من الطين لبعض الحيوانات. ووجدت في الموقع بقايا حلي وأدوات للزينة من الأصداف التي جلبت من البحر الأحمر والبحر الأبيض وبعض الخرز المعمول من عظام الغزلان. كما استفادوا من عظام الماعز والوعول لعمل بعض الأدوات الدقيقة من إبر ومخاريز وأدوات أخرى للثقب والخياطة والخرازة. ومعظم الأدوات الحجرية أدوات مصقولة من الحجر الجيري والحجر الحبيبي والرملي ومعظمها من الأدوات المستخدمة لإعداد الطعام والحبوب، إضافة إلى بعض الفؤوس البدائية التي يعتقد أنها استخدمت لحراثة الأرض وزراعتها. وما من شك أن أهالي البيضاء مارسوا شكلاً من أشكال الزراعة الأولية، وتشير الفحوص التي أجراها المختصون على بقايا العظام أنهم ربما استأنسوا الماعز.

-

عين ملاحة. ومن المواقع المهمة التي تعود بداياتها إلى الفترة الناطوفية موقع عين ملاحة في غور الأردن إلى الشمال الغربي من بحيرة الحولة القديمة وتعتبر من أماكن السكني المزدهرة نسبة إلى تلك المرحلة وربما تكون أول قرية في التاريخ البشري توجد فيها بيوت مبنية بلغ عددها 50 خمسين بيتاً ويتراوح عدد سكانها من 200 مئتين إلى 300 ثلاثمئة نسمة. تقع عين ملآحة على جرف صخري يطل على الوادي وتحيط به الجبال من معظم الجهات مما جعل منها مصيدة طبيعية للحيوانات متعددة الأجناس التي تجوب تلك المنطقة. ويبدو أن الأهالي استفادوا أيما استفادة من طوبوغرافيا ذَلكَ الموقع ولذلك عثر المنقبون فيه على الكثير من العظام لأجناس مختلفة من الحيوانات التي لا شك أن الأهالي اعتادوا على صيدها والتغذي عليها. كما عثروا في الموقع على الكثير من عظام الأسماك ومختلف الحيوانات البحرية التي تعج بها بحيرة الحولة وكذلك أدوات الصيد البحري من شباك وسنانير وغيرها. ويتكون الموقع من ثلاث طبقات متعاقبة يحتوي كل منها على حوالي خمسين كوخا صغيراً مستديرة الشكل يتراوح قطر الواحد منها من 7 إلى 9 أمتار تفتح أبوابها باتجاه عيون الماء والينابيع التي يشرب الأهالي منها. ويحتوي الكوخ على موقد للنار وعلى مخزن عمقه حوالي 80 ثمانين سنتيمترا مطلي من الداخل بطلاء أبيض ربما استخدم لتخزين الحبوب البرية. ويقدر عدد السكان في كل طبقة بحوالي 200 مئتي شخصاً.

المريبط وأبو حريرة. من أهم المواقع الناطوفية في شمال شرق سوريا الذي تعود بداياتها إلى الألفية الثامنة قبل الميلاد موقع المريبط على الجانب الشرقي من نهر الفرات حوالي 80 كيلا إلى الجنوب الشرقي من حلب وموقع أبي حريرة على الجانب الغربي من نهر الفرات حوالي 40 كيلا إلى الجنوب من المريبط[320].

تعود بدايات موقع أبي حريرة إلى المرحلة الكبارية إلا أنّه اندثر خلال الفترة الناطوفية ثمّ أعيد إعماره في فترة لاحقة تبدأ في الألفية السابعة قبل الميلاد مع بدايات العصر الحجري الحديث Pre_Pottery Neolithic B (PPNB.)، في هذه الفترة تحولت أبو حريرة إلى قرية كبيرة بمقاييس ذَلكَ العصر تحتل مساحة 300*500 متر مأهولة بالسكان والمباني المشيدة من الطين المكبوس بالطريقة التي يسمونها «الطوف »، ويسمونها في منطقة نجد «العروق»، وهي أن يضع البناء طبقاً من الطين المخلوط مع صغار الحجر بسمك حوالي عشرة سنتيمرات ثمّ ينتظر لمدة يوم أو يومين حتّى تجف ثمّ يبني عليها طبقاً أخرى، وهكذا حتّى يتم البناء. ويبدأ البناء لاحقاً بالطوب ويستمر تطور الموقع العمراني إلى مراحل متأخرة من اكتشاف صناعة الفخار. وفي الطبقات العليا من الموقع يعثر المنقبون على أواني وصحون منحوتة من الحجر وبقايا الحبوب القمح والشعير والحمص والعدس المدجن. ومن البداية مارس أهالي أبي حريرة دفن الموتى تحت أرضية المنازل أو في الأفنية القريبة منها ووجدت بعض الجثث مكفنة بكفن من القصب المخصوف. ومثلهم مثل الثقافات السائدة آنذاك، كانوا أحياناً ينقلون عظام الجثة إلى موقع دفن آخر بعد أن تتأكل أجزاءها الرخوة وتتلاشى secondary burial، ووجدت بعض القبور الجماعية. كما كانوا يقطعون رؤوس جثث الأشخاص من كبار السنّ ويدفنونها في أماكن أخرى غير المكان الذي دفنت فيه الجثة، ويعتقد البعض، كما سبقت الإشارة، أن هذا مرده إلى أنهم كانوا يعبدون الأجداد.

أمّا المريبط فإنها على حدود الصحراء في منطقة شبه جافة وهي عبارة عن قرية كبيرة وصل حجمها في مرحلة من المراحل إلى 200 مئتي منزل تحتل مساحة قدرها حوالي 125 * 250 مترا. واستمرت السكني في المريبط من الفترة الناطوفية حتّى الفترة اللاحقة من بدايات العصر الحجري الحديث التي سبقت صنع الفخار Pre_Pottery Neolithic A (PPNA) والفترة التي بعدها.Pre_Pottery Neolithic B (PPNB) يتألف الموقع من 17 سبع عشرة طبقة أركيولوجية كل منها تحتوي على عدد من الطبقات الثانوية التي توالت على سكناها أجيال متتالية لعدة قرون ومرت عمارتها بثلاث مراحل متعاقبة تبدأ بأكواخ صغيرة مستديرة الشكل وبدائية التشييد وتنتهي ببيوت مربعة يحتوي كل منها على عدد من الحجرات[321].

ولم يوجد في الموقع ما يدل على أن أهل المريبط مارسوا صيد الأسماك لموقعها في منطقة صحراوية لكنهم اعتمدوا بشكل أساسي على الصيد الحيواني، خصوصا البقر الوحشي والحمر الوحشية والظباء والغزلان. وعثر في الموقع على بقايا حبوب الحنطة والشعير والعدس لكنّ الفحص يدل على أنها من الأنواع البرية التي لا توجد بالقرب من الموقع وتبعد عنه ما لا يقل عن 150 مئة وخمسين كيلا. وهناك ثلاثة آراء حول هذا الموضوع هي:

1\ إما أن المناخ في ذَلكَ الوقت كانَ أكثر اعتدالاً وأغزر أمطارا منه الآن،

2\ وإما أن الأهالي قطعوا هذه المسافة البعيدة أثناء موسم الحصاد لجلب هذه الحبوب من مصادرها على التلال،

3\ وإما أنهم زرعوا هذه الحبوب في قريتهم لكنّ ما وجد المنقبون منها تمثّل تجارب الزراعة الأولى والبدايات التي لمّ يمرّ عليها الوقت الكافي لتتغير صبغاتها الجينية وتكتسب سمات الحبوب

المدجنة، وهذا الاحتمال الأخير هو الأرجح، إذ من غير الممكن أن تعيش قرية كبيرة بحجم المريبط على المحصول الضئيل الذي يُمكن أن تنيه من الحبوب البرية[322]، وعلى هذا الأساس يرجح أن المريبط وقبلها أبو حريرة، إضافة إلى أريحا، تعد من أوائل المواقع التي بدأ الإنسان فيها يمارس زراعة الحبوب خارج بيئتها الطبيعية بدلاً من حصدها من الحقول البرية، وبذلك يكون الإنسان قطع شوطا طويلاً نحو الاستقرار في قرى زراعية[323].

شواهد آثارية من بلاد الرافدين

جارمو. ابتدأت الزراعة كما قلنا في هضاب الأناضول و على سفوح جبال زاغروس وطوروس حيث توجد الأسلاف الفطرية للحبوب والحيوانات المدجنة من الحنطة والشعير والماعز والضأن. ومن هناك بدأ المزارعون الأوائل يزحفون تدريجياً نحو الجنوب ليقيموا قراهم شمالاً وجنوبا من جبل سنجار في التلال التي تتخللها الوديان والأنهار وتحف جنوب تركيا وشرق سوريا وشمال العراق على جوانب نهري دجلة والفرات والتي يُمكن أن تقوم فيها الزراعة على مياه السيول والأمطار. وانخفاض مستوى الوديان والأنهار عن الأراضي المزروعة، إضافة إلى عدم استواء سطح الأرض وتعرج التضاريس، يؤكد عدم اعتماد الزراعة بعد على الري. من أهم المواقع التي يؤكد غالبية المختصين على أنها تمثّل البداية الحقيقية لمزاولة الزراعة موقع قلعة جارمو Jarmo القديمة الذي يعود إلى حوالي 8000 ثمانية آلاف سنةً [324].

تقع جارمو فوق جدول ماء على قمة جرف عالٍ يطل على واد سحيق في منطقة التلال الكردية الواقعة شرق مدينة كركوك. ويغطي الموقع مساحة قدرها حوالي 15000خمسة عشر ألف مترا مربعا ويبلغ عمقه أكثر من 25 خمس وعشرين قدماً تحتوي على 12 إثنتا عشر طبقاً أركيولوجية متعاقبة كل طبقة منها تمثّل تجديدا لعمارة القرية المتداعية التي تحتها، مما يدل على أنها قرية مستقرة عمرها أهلها واستوطنوها وظلت مأهولة لفترة طويلة من الزمن. لكنّ هذه الطبقات الإثنا عشر تمثّل في مجملها استمرارا لمرحلة ثقافية واحدة مع بعض المستجدات و الإضافات الطفيفة، خصوصا في الطبقات العليا. تثبت الحفريات أن أهالي جارمو زرعوا الشعير ونوعين من أنواع القمح وصنعوا مناجل من الصوان بأعداد كبيرة لحصد الحبوب وأدوات لجرشها وأفران لتحميصها ليعملوا منها عصيدة يأكلونها من أواني حجرية من صنعهم. والأسنان البشرية التي عثر عليها في الموقع تبدو سليمة ولم تتعرض للتآكل والكسور مما يدل على أن الأهالي كانوا يستخدمون طرقاً متقدمة بعض الشيء لمعالجة الغذاء وطبخه وتطريته قبل أكله. كما تم العثور على أدوات حجرية يتبين من أشكالها أنها استخدمت لأغراض الفلاحة وحرث الأرض. ومن الناحية الوراثية تحتل الحبوب التي استأنسها أهالي جارمو مرحلة وسطا بين السلالات البرية والسلالات المدجنة. كما استأنسوا الماعز والضأن والكلب، والخنزير في مرحلة متأخرة[325]، واتخذ أهالي جارمو لأنفسهم مساكن صغيرة يتألف كل منها من عدد من الحجرات المستطيلة بنوها من الطين المكبوس بالطريقة التي يسمونها «الطوف» [326]
وكانوا يقيمون الحيطان على أساسات من الحجر ويبلطون أرضيات المنازل بالطين بعد تبطينها بالقصب أو السعف، ويجهزونها بمواقد وأفران وصوامع للغلال. ولم تكن لتختلف القرية في شكلها العام وبناء منازلها عن أي من القرى الكردية الصغيرة التي يمكننا مشاهدتها اليوم في تلك المنطقة. وتحتوي كل طبقة من طبقات الموقع الإثنا عشر على حوالي 30 ثلاثين منزلا يتسع كل منها لحوالي سبعة أشخاص، قياسا بما هو عليه الحال في وقتنا الحاضر في أي منزل بنفس الحجم من منازل الريف الكردي. وعلى هذا الأساس يُمكن تقدير سكان القرية في حدود 200 إلى 300 شخصاً. وكانت للأهالي تجارب في تشكيل الفخار منذ زمن مبكر حيث تم العثور على تماثيل فخارية صغيرة لحيوانات وأشخاص منها تماثيل لألهة الخصب، (وتسمى هذه التماثيل تماثيل الأم العظيمة great Mother) على شكل امرأة حامل ربلة الأرداف وثدياها ممتلئان بالحليب. أمّا أواني الفخار المنقولة فإن المنقبين لمّ يعثروا عليها إلا في الطبقات العليا من الموقع. وكانت صناعة الفخار في البداية تتم

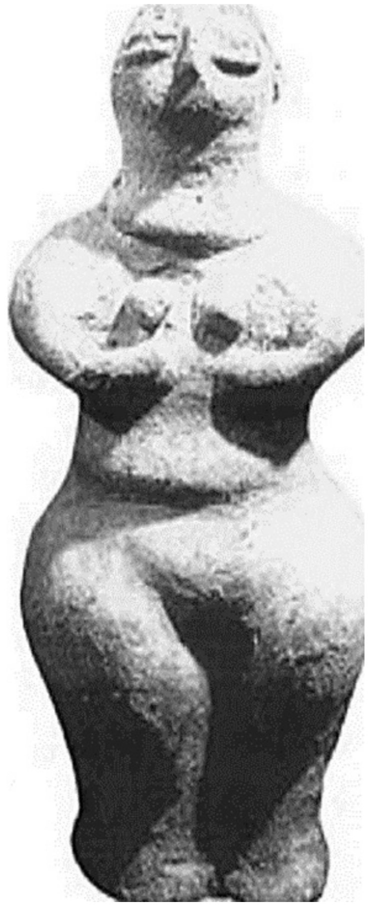
عن طريق فتل جدائل تبرم باليد وتوضع واحدة فوق الأخرى وتملس أو تحك قبل جفافها. ولم تبدأ صناعة الفخار المتقنة إلا بعد اختراع العجلة. واستمر أهالي جارمو في صناعة أدوات حجرية دقيقة الصنع، والملفت للنظر أن هذه الأدوات من مادة الصوان الذي لا يتوفر إلا في المناطق التركية على بعد أكثر من 200 ميلا من جارمو مما يشير إلى المقايضة والتبادل التجاري. وهذا ما يؤكده أيضاً ما عثر عليه في الموقع على أصداف للزينة لا توجد إلا على ساحل الخليج العربي.[327]

وفي هذه المرحلة كانَ الإنسان قد برع في معالجة الحجر بالنقر والصقل والسحج بدلاً من التشظية مما فتح أمامه المجال للاستفادة من الأحجار القابلة لهذا النوع من المعالجة مثل الحجر الحبيبي granular وصناعة أدوات جديدة ملائمة للأعمال الزراعية الثقيلة مثل المسحاة والمحراث. كما عرف الإنسان في هذه المرحلة صناعة السلال من البوص وألياف النباتات المتوفرة في البيئة التي تخصف باليد ولا تحتاج إلى أدوات متخصصة، وربما عرفوا الغزل والحياكة. أمّا النسيج، الذي مكن الإنسان من التحول من لبس الجلود إلى الاكتساء بالملابس المنسوجة من الصوف والكتان، فإنه لا يظهر إلا في فترة متأخرة بعد اختراع النول وبعد أن تطور فرو الأغنام المستأنسة من شعر إلى صوف[328]

باختصار، يُمكن القول بأن أهالي جارمو مجتمع من المزارعين الأوائل الذين لمّ يتقنوا بعد صناعة الفخار ولم يعرفوا صناعة النسيج ولا التعدين[329] .

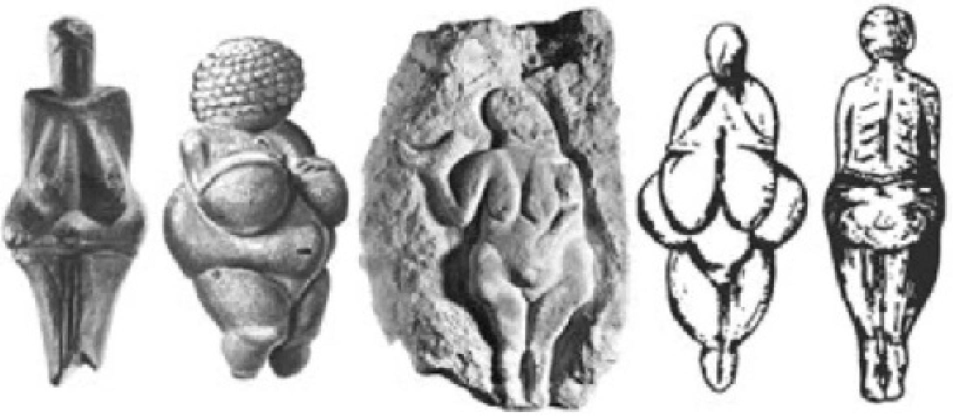
الثقافة الحسونية. نسبة إلى أول موقع عثر عليه على بعد عدة أميال جنوب غرب الموصل في شمال العراق الشواهد على تلك الحضارة التي تعود إلى الألفية السادسة قبل الميلاد وتعود إلى أواخر العصر الحجري الحديث. اعتمد أهالي حسونة على الزراعة البدائية وعلى تربية الضأن والماعز والخنزير دون أن يتخلوا كلية عن ممارسة الصيد، خصوصا الحمر الوحشية والغزلان. وبنى الأهالي بطريقة «الطوف»، حيث لمّ يتقنوا بعد صناعة الطوب المجفف ولم يعرفوا الأساسات الحجرية، أكواخا صغيرة مستطيلة الشكل يتألف كل منها من عدد من الحجرات الضيقة جدرانها مملطة بالجص وأرضيتها مغطاة بحصائر من القصب، ويتوسطها فناء يحتوي على موقد لإعداد الطعام وفرن ومخزن مطلي بالأسفلت. ويبدو من تصميم أحد المباني أنّه، على الرغم من بساطته، كانَ معبدا أو ربما مخزنا. ووجدت لهم الكثير من الفؤوس الحجرية والمناجل التي صنعت أسنانها من الصوان المثبت في أي من القرون والخشب، ومن المرجح أنهم استوردوا مادة الصوان التي لا توجد في تلك المنطقة من مناطق أخرى. كما صنعوا من حجر البازلت المصقول الفأس و القدوم وخرز الزينة. وعرفوا أدوات الخياطة والخرازة مثل الإبرة والمخيط والمخراز المصنوعة من العظام، وكذلك المغارف والملاعق. ويشير وجود المغازل إلى أنهم على دراية بالغزل والنسيج ولكن من غير المؤكد أنهم عرفوا زراعة الكتان ويرجح أنهم نسجوا ثيابهم من الصوف. وفخار حسونة المحروق في أفران مصبوغ ومحزز، خصوصا في الطبقات الأركيولوجية العليا، لكنه غير مصقول وتتسم زخرفته بالبساطة وبدائية الصنع ومعظمه جرار كبيرة لأغراض التخزين

وتصنع باليد على شكل فتائل مجدولة ترصف فوق بعضها البعض حيث لمّ توجد العجلة بعد.[330]



ويبدأ الفخار من هذه المرحلة يتخذ أهمية خاصة بالنسبة للمنقبين الذين صاروا يصنفون الثقافات والمراحل الحضارية المتتالية وفقاً لطرق صناعة الفخار وزخرفته وألوانه وأشكاله، وتتخذ كل ثقافة اسمها من أول موقع تكتشف فيه أو من الموقع الذي يمثلها أفضل تمثيل وتوجد فيه أهم وأغزر موجوداتها.

الثقافة السامرائية. تعود ثقافة سامراء إلى منتصف الألفية السادسة قبل الميلاد وتتزامن بداياتها مع نهاية حسونة وتتوغل جنوباً نحو سهول الطمي الخصبة الأكثر جفافا والمحاذية لضفاف الأنهار والممتدة من الموصل ووسط الفرات في سوريا شمالاً حتّى سفوح زاغروس شمال شرق بغداد جنوباً، مما يشير إلى أن أهل تلك الثقافة كانوا على دراية بشؤون الري وتصريف المياه دون الاعتماد كليًا على المطر، كما تدل على ذَلكَ بقايا وآثار الترع والقنوات البدائية التي شيدوها. وبعض المواقع عبارة عن قرى كبيرة أو مدن صغيرة منها ما يتجاوز تعداد سكانه 1,000 ألف نسمة.



رموز الارض الخصبة والانوثة المعطاء.

ومن أبرز المواقع التي عثر فيها على بقايا لتلك المرحلة الثقافية موقع تل الصوان بالقرب من سامراء على الضفة الشرقية من نهر دجلة وموقع تشوغا مامي Choga Mami بالقرب من ماندلي الكردية تحت سفوح جبال زاغروس. وقدْ عثر في هذين الموقعين على بقايا للماعز والضأن والبقر المستأنس وكذلك الحنطة والشعير المدجن، إضافة إلى الكتان، علماً بأن الأهالي ما زالوا يمارسون الصيد والجمع وصيد الأسماك. ووجدت تماثيل من الطين المجفف لنساء يلبسن حلي وأقراط في الأنف والأذن. والفخار في الطبقات الدنيا من هذه المواقع متقن الصنع إلا أنّه غير مصبوغ ولا تبدأ صباغة الفخار إلا في الطبقات العليا. وتتخذ البيوت شكلاً دائريا وتتطور أساليب بنائها باستخدام الطوب المجفف والأساسات الحجرية لأول مرة، مما يعطي البناء متانة وقوة ويجعل تشيد المباني الضخمة والمعابد والقصور فيما بعد أمراً ممكنا.

وحيطان المباني الكبيرة لها دعائم عندَ النقاط التي تتلاقى فيها وتتساند أحدها على الآخر وعند الزوايا الخارجية لتسند عوارض السقف، وهذه من الظواهر المعمارية التي شاعت فيما بعد في عمارة بلاد الرافدين. وعادة ما يحيط بالموقع خندق وسور بأبراج وبوابة منخفضة يتطلب الدخول منها الانحناء والمرور عبر سرداب ضيق موجهة إليه راجمات ترمي بالقذائف على من يريد بالموقع سوءاً. هذه الوسائل الدفاعية تدل على بدء النزاعات والحروب بين القرى الزراعية وبين جماعات البدو.



أواني فخارية بدائية الصنع

ولأول مرة يعثر المنقبون في هذه المواقع على أختام مما يشير إلى تأصل مفهوم الملكية الخاصة، إضافة إلى أن بعض الصناع مهروا صناعاتهم برموز تدل عليهم مما يدل على نمو الحس المهني والحرفية وأن الصناع لمّ يعودوا ينتجون فقط للاستهلاك العائلي وإنما لاستهلاك السوق والبيع. وعثر المنقبون في تل الصوان تحت عدد من البنايات الكبيرة على قبور أطفال تحتوي على كم كبير من الحاجيات، ورأى البعض في ذَلكَ دليلاً على الطبقية وأن الثروة والجاه صارت محتكرة لأسر معينة ويرثها الأبناء بحكم انتمائهم لهذه الأسر[331].

ثقافة حلف. وقدْ عثر في أحد مواقع حسونة على قطع مطروقة من النحاس الذي كانَ في ذَلكَ الوقت قد بدأ استخدامه في منطقة الأناضول في صناعة الحلي، إلا أن استخدامه في منطقة الرافدين لا يبدأ بشكل واضح إلا في المرحلة الثالثة التي تلي مرحلة سامراء وربما تزامنت معها ويُطلق عليها ثقافة حلف، نسبة إلى تل حلف قرب نينوى في وسط منطقة الجزيرة في أعلى نهر الخابور، أحد روافد الفرات قرب الحدود التركية السورية. وازدهرت ثقافة حلف منذ حوالي 8000 ثمانية آلاف سنةَ واحتلت نفس المنطقة التي كانت تحتلها ثقافة حسونة في شمال العراق إلا أنها كانت واسعة الانتشار[332].

وعثر المنقبون في هذه المرحلة على مناجل كثيرة أسنانها مصنوعة من الصوان والعديد من الأدوات الحجرية التي صنعت إما بطريقة التشظية أو الصقل، بما في ذَلكَ الهاون والرحى والفأس والقدوم والمحراث. ولاحظوا أن القرويين بنوا أكواخا مستديرة من الطين والطوب المجفف والأساسات الحجرية وشيدوا القباب لبعض المباني ورصفوا الشوارع بالحجارة وشيدوا الأفران لحرق الفخار الرقيق المصقول الذي اشتهرت به ثقافة حلف واتخذ أشكالا جميلة الصنع وأصباغا زاهية تزينها الخطوط الدقيقة والنقوش الهندسية الأنيقة وبعض الرسومات لأنواع مختلفة من النباتات والحيوانات والطيور. وتدل الرسومات على الأواني الفخارية أنهم عرفوا النسيج، وربما عرفوا النحاس[333].



<u>فخار من تل حلف</u>

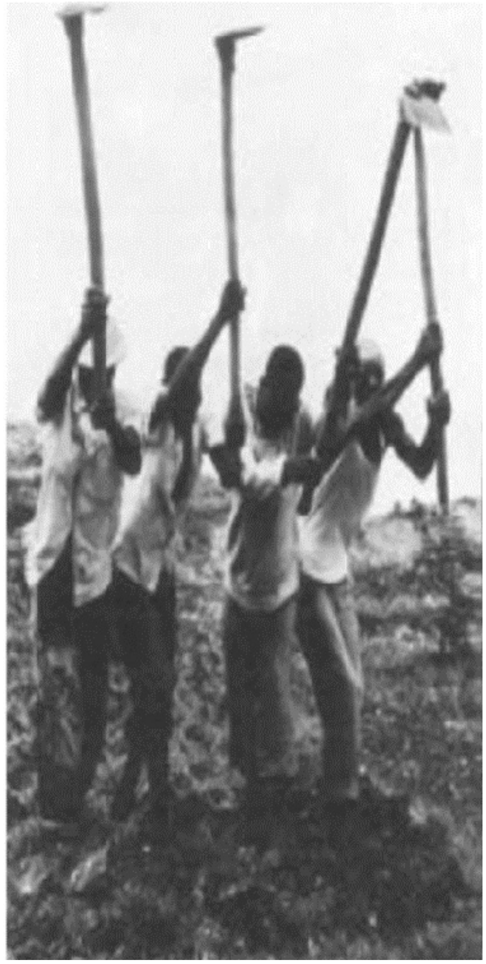
وهناك مواقع أثرية أخرى كثيرة لا يتسع المجال لذكرها وكلها تمثّل مرحلة الانتقال من حياة الجمع والالتقاط وتلقي الضوء على بدايات الزراعة، مثل موقع زاوي تشيمي Zawi Chemi بالقرب من مغارة شانيدار Shanidar فوق نهر الزاب، أحد روافد دجلة، وموقع كريم شاهر Karim Shahir شرقي كركوك في المناطق الكردية الواقعة شمال شرق العراق وموقع راس شمرا في سوريا وموقع تشايونو Cayonu وموقع شاتل هوك Catal Huyuk على سفوح جبال طوروس في الأناضول، وكذلك الفيوم في مصر.

آراء أخرى حول بدايات الزراعة

هذه هي الملامح الأساسية والخطوط العريضة لمراحل التطور التي مرّت بها نشأة الزراعة. ومع ذَلكَ لابد من الاعتراف بأن المسألة أكثر تعقيداً من الصورة المبسطة التي حاولنا أن نرسمها أعلاه. فالمعلومات المتوفرة تعاني من الفجوات، والتضارب أحياناً، وصعوبة التحليل والتفسير، وآراء العلماء لا تتفق في كل التفاصيل[334]. فهناك مثلاً من يعتقد أن الزراعة أقدم بكثير من التواريخ التي ذكرناها، بل إنّ هناك من يقول بأن العصر الحجري الحديث عرف قيام المدن والتعدين[335]. ومع اتفاق الغالبية من المختصين على أن الزراعة بدأتْ أول ما بدأتْ في الشرق الأدنى إلا أن النقاش لا يزال محتدما فيما بينهم حول ما إذَّا كانَ هذا الاكتشاف انتشر من هذه المنطقة إلى الشرق الأقصى والعالم الجديد أم أنّه تم اكتشاف الزراعة في تلك الأصقاع بصورة مستقلة، بل إنّ هناك من يرى أنها ربما بدأتْ في الشرق الأقصى قبل الأدني[336].

ومع أن غالبية المختصين يرون أن تدجين النبات والاستقرار أمور تسبق بالضرورة استئناس الحيوان، إلا أن هذا ليس رأيا متفقاً عليه إذ أن هناك من لا يستبعد أن الاستئناس بدأ قبل التدجين في بعض المناطق. وهناك من يرى أن التدجين والاستئناس اختصاصان يُمكن أن تتم مزاولة كل منهما على حدّة من قبل جماعات مختلفة تقطن بيئات متباينة كل بيئة منها هي الأنسب لواحد من هذين الاختصاصين ويمكن أن تقوم بناء على ذَلكَ عمليات مقايضة وتبادل منتجات بين المزارعين والرعاة، كما يحدث بين البادية والحاضرة مثلاً[337].

كما أن العديد من المختصين كما ذكرنا لا يرون صحة فرضيات بريدوود في أن الزراعة أمر ضروري للاستقرار حيث هناك العديد من المواقع لقرى ومستوطنات من العصر الحجري الحديث لا يبدو أن أهلها مارسوا الزراعة وربما قامت ثقافتهم على التبادل التجاري أو اكتفوا بما توفره لهم بيئاتهم الغنية من غذاء يحصلون عليه بواسطة الجمع والقنص وصيد الأسماك.[338]



كذلك مفهوم المنطقة المركزية في تلال ومرتفعات الهلال الخصيب التي يقول بريدوود إنّ الزراعة بدأتْ بها وانتشرت منها لمّ يُعد قائما إذ عثر المنقبون على مواقع لقرى تعود إلى العصر الحجري في أماكن قصية من تركيا وإيران وأفغانستان وبلاد التركمستان واليونان. وللتعرف على الظروف التي نشأت فيها الزراعة الأولى بتقنياتها وممارساتها البدائية لجأ الأركيولوجيون والأنثروبولوجيون إلى الطريقة المقارنة وقاموا بإجراء بحوث ميدانية على المزارعين البدائيين في المجتمعات البدائية المعاصرة ولاحظوا أن أبسط أنماط الإنتاج الزراعي وأكثرها بدائية هي ما يسمّونه البستنة horticulture. في هذا النمط البدائي من الزراعة يعتمد الإنسان على قوته الجسدية وعلى الأدوات اليدوية البسيطة مثل العصا المدببة digging stick أو المجرفة hoe المصنوعة من الخشب أو الحجر دون اللجوء إلى المحراث plough أو الطاقة الحيوانية ولا وسائل الري ولا السماد.



هذه الوسائل البدائية لا تسمح إلا بزراعة مساحة محدودة جداً من الأرض. أدوات الحرث اليدوية البسيطة غير قادرة على التغلغل إلى ما تحت القشرة والوصول إلى التربة الخصبة في باطن الأرض وإخراجها إلى السطح. وعدم استخدام السماد يعني أن هؤلاء المزارعين يضطر الواحد منهم بعد بضع سنوات إلى ترك حقله الصغير بعد أن أنهكت تربته ليستعيد خصوبته بشكل طبيعي ويبحث عن أرض خصبة جديدة في المناطق المجاورة.

وفي الغابات الإستوائية، كما في حوض الأمازون مثلاً، يعود المزارع إلى قطعة الأرض بعد تركها لعدة سنوات ثمّ يقوم بقطع أغصان الأشجار الميتة وحصد الأعشاب والحشائش التي نبتت في أرض الغابة وحرقها لتسوية الأرض للزراعة وفي الوقت نفسه للحصول على السماد من الرماد، وهذا النمط من الزراعة الذي يقوم على القطع والحرق يُسمّى القطع والحرق slash and burn أو swidden.



الزراعة البدائية تقوم أساسا على الجهد الإنساني وطاقته العضلية.

في هذا النمط من الزراعة يحتاج كل فلاح إلى ما يعادل مساحة أرضه المزروعة خمس مرات من الأرض البور التي يستغلها بشكل دوري ولذلك يدعى هذا النمط من الزراعة أيضاً بالزراعة الدورية أو المتنقلة hifting cultivation.

يُمكن النظر إلى البستنة على أنها مرحلة انتقالية من حياة الجمع والصيد إلى الزراعة المتطورة التي من أهم الخصائص المميزة لها الاعتماد على المحراث والطاقة الحيوانية. التكنولوجيا التي تعتمد عليها البستنة لا تختلف كثيراً عن تكنولوجيا الجمع والصيد، فالعصا المدببة التي تستخدم في حرث الأرض مثلاً هي نفس العصا التي تستخدم في اقتلاع البقول والجذور النباتية والتقاطها. هذا المستوى التكنولوجي البسيط الذي تعتمد عليه البستنة لا يسمح إلا بزراعة مساحة محدودة من الأرض، لذا نجد أن الجماعة صغيرة الحجم وأن معدل الكثافة السكانية منخفض نظراً لانخفاض الإنتاج. وانخفاض الإنتاج الزراعي يعني استمرار الاعتماد على الجمع والصيد كمصدر غذائي مكمل للغذاء المستحصل بالوسائل الزراعية لذا نجد الرجال يستمرون في مزاولة الصيد والبحث عن الطرائد بينما تقوم النساء بمعظم الأعمال الزراعية ولا ينخرط الرجال في أعمال الزراعة إلا بعد أن يصبح عائدها مجزيا مع تطور التكنولوجيا.



<u>في المجتمعات التقليدية تقوم النساء بدوررئيسي في العمليات الزراعية</u>

وزراعة البستنة التي لا تعتمد على السماد بل على التنقل من قطعة زراعية مجدبة إلى أخرى خصبة كل بضع سنوات تتطلب مساحات واسعة من الأرض الإنتاج كميات قليلة من الغذاء، وهذا في الوقت نفسه يبين لنا أن هؤلاء المزارعين البدائيين وإن كانوا تركوا حياة الحل والترحال التي هي من ديدن الجماعات البدائية إلا أنهم لمّ يتخلوا تماماً عن حياة التنقل.

النتائج الثقافية والاجتماعية

الإنتاج الزراعي خطوة هامة في مسيرة التطور البشري نتجت عنها آثارا عميقة فُتحت للإنسان افاقا جديدة مكنته من أن يحكم سيطرته على بيئته الطبيعية ويتحكم فيها بعد أن كانَ مستعبدا لها وكانت هي التي تتحكم فيه. يُعد تحول الإنسان من جمع الغذاء إلى إنتاجه ثورة لا تقل في أهميتها ونتائجها عن الثورة الصناعية التي حدثت في القرن الثامن عشر. وينبغي أن لا يفهم من إطلاق صفة «ثورة » على نشأة الزراعة أن هذه العملية حدثت فجأة وبصورة مباغتة، بل إنها جاءت على مراحل بطيئة متدرجة ومتداخلة. حقيقة الأمر أن عمليات تدجين النبات واستئناس الحيوان والاستيطان البشري والاستقرار في قرى ومواطن ثابتة عمليات متشابكة يعزز بعضها البعض ويقوم بينها تفاعل متبادل و عمليات تغذية استرجاعية وارتباط وظيفي بحيث تتداخل فيها الأسباب والنتائج مما يجعل من الصعب وضعها في تسلسل منطقي وتراتب زمني بحيث نستطيع القول في كل الأحوال بأن أحدها بدأ بالتأكيد قبل الآخر وأنه السبب في ظهوره. لكنّ الأمر المؤكد أن بدايات الزراعة تزامنت مع نزعة الإنسان نحو الاستقرار والنزول من سكنى الكهوف إلى المناطق المفتوحة التي تتوفر فيها الأسلاف البرية للحيوانات والنباتات التي تمكن من تهجينها. كما يتطلب نجاح الزراعة واستمرارها، ويترتب عليه في الوقت نفسه، مستوى متقدما من التطور التكنولوجي والكثافة السكانية والتنظيم الاجتماعي. حياة الجمع والصيد بما يصاحبها من عدم استقرار وترحال لا ينقطع تضطر الإنسان أن لا يقتني إلا أدوات بسيطة خفيفة وقليلة يسهل عليه التقاطها وحملها معه على متنه أينما ذهب. هذا المستوى التقني والثقافي لا يوفر وقتًا ولا جهدا لأي نشاط آخر عدا البحث المتواصل عن القوت؛ فلا يستهلك الفرد وجبة من الوجبات إلا ويبدأ في التفكير والعمل للحصول على التي تليها. ولابد أن يكون حجم الجماعة صغيرة جداً ليسهل عليها التنقل بحرية ولأن موارد الغذاء التي يُمكن الحصول عليها بهذه الطريقة البدائية لا يكفي لإعالة جماعات كبيرة. ويشكل الأطفال وكبار السنّ والمرضى وغيرهم ممن لا يستطيعون المساهمة في جلب الطعام عبئا على تلك الجماعة، لذلك نجدهم غالباً ما يتخلون عن العاجز ليلقى حتفه ويمارسون وأد الأطفال، خصوصا وأن الأم لا تستطيع أن تحمل على كتفها أكثر من طفل واحد خلال رحلتها الشاقة للبحث عن الطعام. وحيث أنهم لا يملكون الحيوانات التي يصطادونها ولا الأرض التي يلتقطون نباتها ولا شيئاً آخر من متاع الدنيا فمن الطبيعي ألاّ يعرفوا شيئاً عن مفهوم الملكية الخاصة وأن يتشاركوا في كل ما يحصلون عليه.

الزراعة تتطلب الاستقرار، وهي في الوقت نفسه تجعل الاستقرار ممكنا، وتوفر الغذاء الذي يسمح بالنمو السكاني والكثافة السكانية على رقعة محدودة من الأرض. وحينما بدأتْ الزراعة منذ حوالي عشرة آلاف سنةَ كانَ سكان العالم لا يزيدون عن عشرة ملايين بينما سيقفز عددهم قريباً إلى عشرة بلايين. وكلمازادت كثافة السكان كلمازاد الضغط على الأرض لتنتج كميات أكبر من الغذاء مما يضطر الإنسان للبحث عن وسائل أفضل لزيادة المحصول وتطوير وسائله وأدواته. بل إنّ هناك من يرى أن المحرك الأول الذي دفع إلى اكتشاف الزراعة ومزاولتها هو التفجر السكاني في نهاية البلايستوسين الذي أجبر الإنسان على البحث عن مصادر غذائية جديدة. وإضافة إلى زيادة السكان تتغير تركيبتهم العمرية بحيث تزداد بينهم نسبة الأطفال والمسنين الذين تسمح لهم طبيعة الأعمال الزراعية أن يساهموا فيها ولو بقدر محدود، على عكس ما هو عليه الوضع في مرحلة الصيد حينما كانوا يشكلون عبئا ثقيلا على موارد الغذاء وحينما كانت مشقة التنقل المستمر أمراً لا يتحمله العجوز والطفل والشخص المريض. كما تغير حجم العائلة وازداد عدد أفرادها ونمت الرغبة في الحصول على عدد

أكبر من الأطفال لأن الأعمال الزراعية بمختلف أنواعها تتطلب أي عاملة كثيرة من مختلف الأعمار والأجناس. ومع الاستقرار وتوفر الغذاء الذي تتيحه الزراعة لا تجد المرأة نفسها مضطرة للمباعدة بين ولادة وأخرى، خصوصا مع توفر الحليب الحيواني والأغذية التي يسهل مضغها وهضمها ويمكن إطعام الصغار عليها مثل العصيدة والجبن، وهي نفس الأطعمة التي يُمكن أن توفر الغذاء الملائم وتطيل من عمر كبار السنّ الذين تساقطت أسنانهم وفقدوا القدرة على مضغ الأطعمة القاسية ولحوم الصيد المشوية والنباتات غير المطبوخة. وتوفر هذه الأطعمة للرضع كبدائل لحليب الأم تقصر فترة الرضاعة وتسارع في عودة الخصوبة والحمل لدى الأمهات بعد الولادة، اللائي تتحسن خصوبتهن أيضاً مع تحسن الحالة الغذائية. كما تغير وضع المرأة في المجتمع الزراعي المستقر ودورها الاقتصادي وعلاقتها بالرجل وصارت تساهم في الإنتاج الزراعي والصناعي بشكل أكبر وبطرق مختلفة، ويشمل ذَلكَ إزالة الأعشاب الضارة من المزارع وحصد الحبوب ودرسها وحلب الأغنام، إضافة إلى صناعة الفخار والسلال وغيرها، علاوة على إنجابها للأطفال الذين يشكلون أيد عاملة إضافية تساعد في أعمال الحقل.

يتطلب الاستقرار بناء المساكن بالقرب من الأراضي الزراعية والتحول إليها بدلاً من الكهوف والمغارات، يلي ذَلكَ الخطوة التالية المتمثلة في بناء المعابد. كما يتطلب أنواعاً جديدة من الأدوات والمعدات الثقيلة والثابتة التي لمّ تكن تسمح بها حياة القنص والصيد التي تقوم على التنقل الدائم؛ مثال ذَلكَ الرحى والطاحون والهاون والأفران والصوامع والفؤوس والمساحي والمحاريث، وغير ذَلكَ من الأدوات اللازمة لحرث الأرض وزرعها ولمعالجة الغذاء وتخزينه ونقله. لكنّ صناعة الأدوات والأواني وبناء المساكن أصبحت تخصصات دقيقة تتطلب وقتًا وجهدا وخبرة مما يعني تفريغ بعض أفراد المجتمع لهذه المهن وتوفير الغذاء لهم مقابل خدماتهم، وهذه أولى مراحل التخصص المهني وتوزيع العمل والأدوار وتبادل الخدمات والمنافع بين أفراد المجتمع. هذا التباين في المهام مقرونا بالكثافة السكانية ونمو التبادل مع جماعات أخرى يتطلب نوعاً جديداً من التنظيم الاجتماعي والسياسي أكثر تطورا وكفاءة في حل النزاعات وتنظيم العلاقات وتوزيع العمل وتوزيع الإنتاج من ذَلكَ التنظيم البدائي الذي يقوم على صلة القرابة. هذا يعني استبدال القيم والأعراف القديمة بأخرى جديدة وتنشأ بين الأفراد علاقات وتنظيمات مكانية ومهنية تعلو على العلاقات القرابية ويتعزز لديهم مفهوم الملكية الخاصة وتوريث الثروة والجاه من السلف للخلف ويحل التبادل والمقايضة بدل المشاركة مما يفسح الطريق أمام التراتبية الاجتماعية والطبقية. وتوريث الأب لأبنائه ثروته المتمثلة فيما يملكه من أرض زراعية بما فيها من معدات وحيوانات تفرض على الأبناء احترام الآباء ومراعاة كبار السنّ، خصوصا وأنهم أيضاً يختزنون في عقولهم وصدورهم تجارب ومعارف تراكمت لديهم على مرّ السنين وورثوها من أسلافهم والتي يُمكن أن تستفيد منها الأجيال الناشئة، بما في ذَلكَ المعارف الطبية والبيطرية، إضافة إلى ما يُمكن أن يقوموا به من دور مهم في حل النزاعات وتأليف القلوب بحكم ما توفره لديهم التجربة والسنين من حلم وحكمة وحنكة.

وهناك من يعتقد بأن تحول الإنسان من حياة الجمع والصيد إلى الزراعة يترتب عليه تغيرات ذهنية وسيكولوجية فيما يتعلق بنظرة الإنسان للحياة ومفهومه للزمن. يعتمد الصيد على الطرد وعلى التكتيك واتخاذ القرارات السريعة فيما يتعلق بحركة الحيوان وسلوكه وتتبعه لاصطياده، مما يجعل منه عملية مثيرة ومشحونة ونتائجها آنية وماثلة أمام العيان، خصوصا كلما كانَ الحيوان أكبر حجماً وأكثر شراسة. ويحصل الصياد على نتيجة جهده وتعبه في التو واللحظة. والزمن بالنسبة لهُ ليس خطا مستقيماً متصلًا مستمرا بل هو محدود بتعاقب الفصول ودورة الحياة التي تتكرر كل عام في عالم

الطبيعة الفطرية. أمّا الزراعة فهي تتطلب التخطيط الاستراتيجي بعيد المدى الذي يقوم على بعد النظر وعلى الصبر والمثابرة والكد والكدح وانتظار النتائج. فالأشجار التي يزرعها الفلاح تحتاج إلى سنوات حتّى تنمو وتثمر والحيوانات التي يربيها تحتاج إلى سنوات لتكبر وتنتج. وتنمية الثروة الحيوانية والنباتية وتحسين النوع عن طريق الاستنبات أو الاستيلاد الموجه أمور تأتي بالتدريج وتحتاج إلى سنين طويلة وعمل متواصل وأجيال متعاقبة، مما يساعد في كسر الحاجز الذهني لدى المزارع و يبلور لديه منظور جديد للزمن يتخطى حدود دورة الحياة السنوية ويتجاوز حتّى حياته هو كفرد فيبدأ التفكير بالماضي والحاضر والمستقبل. هذا الأفق الممتد للزمن المتصل يقود إلى نشوء علم التاريخ والأنساب وإلى توريث الثروة والجاه والسلطة وإلى التفكير بالسمعة والذكر الحسن بعد الممات وإلى التفكير بالحياة الآخرة. كما يقود هذا التفكير إلى بناء المنشآت المعمارية الخالدة التي تتحدى عوادي الزمن وتتجاوز حياة الأفراد مثل المعابد والقصور لإقامة الطقوس والشعائر الدينية وتكريس السلطة السياسية التي يُفترض فيها الديمومة والسرمدية.

ظهور المدينة ونشوء الدولة

ما هي المعطيات البيئية والطبيعية التي أهلت بلاد الرافدين لتكون مهد الحضارات وأول مكان تولد فيه المدن وتنشأ الدول؟ تتطلب الإجابة على هذا السؤال تقديم عرض سريع لجغرافية المنطقة وتضاريسها قبل الانتقال للحديث عن المتطلبات التقنية والاقتصادية والبشرية النشوء المدن وتتبع هذه النشأة في مراحلها المتتالية. تبدأ أول خطوة في هذا الاتجاه بعد الانتقال من العصر الحجري إلى عصر التعدين الذي مكن من تطوير صناعة المحراث وغيره من الأدوات الزراعية مما ساعد في شق الترع وقنوات الري وحرث مساحات أكبر من الأرض لزراعتها، وكذلك اختراع العجلة التي سهلت نقل فائض المحصول من الريف إلى المدينة. بعد ذَلَك نتتبع مراحل التطور الحضري التي مهدت لقيام المدينة والمتمثلة في التفجر الديموغرافي الناجم عن زيادة المحاصيل والقدرة على إنتاج الفائض وما يترتب على ذَلَك من كثافة سكانية وتعقد في التنظيم الاجتماعي وتشعب العلاقات الاجتماعية الذي يقود إلى نشوء الطبقية. هذا مما يحتم قيام سلطة مركزية قادرة على فض النزاعات وحماية المصالح الطبقية. ويُعد السومريون أول بناة للحضارة وأول من أسس المدن في بلاد الرافدين لذا كانَ لابد من التطرق لنشوء المدن السومرية ثمّ مجيء الأكاديين بعد ذَلَك. ونختتم البحث باستعراض أهم النظريات التي تفسر نشوء المدينة والدولة.

بلاد الرافدين: البيئة والجغرافيا

تضم بلاد الرافدين بيئات ومناطق جغرافية متباينة في الطبيعة والتضاريس والمناخ. ففي الشمال والشمال الشرقي وابتداء من الموصل وكركوك وأربيل، حيث تبدأ المناطق التركمانية والكردية، تأخذ المنطقة في الارتفاع وتزداد تضاريسها وعورة حتّى تتحول في أقصى الشمال إلى جبال عالية الارتفاع تغطي قممها الثلوج ويتراوح ارتفاعها من 8,000 ثمانية آلاف إلى 11,000 إحدى عشر ألف قدم، وتندمج مع جبال زاغروس شرقاً وطوروس شمالاً. ويتميز شمال العراق عموماً بجمال الطبيعة وبرودة المناخ ووفرة الأمطار التي تتراوح من 14 أربعة عشر إلى 15 خمسة عشر بوصة في السنة مما جعل منه منطقة غنية بمراعيها الخصبة وزراعتها البعلية. وإلى الجنوب من تلك المنطقة بين نهري دجلة والفرات تقع الدلتا ذات التربة الخصبة روالتي تبلغ مساحتها 525 خمسمائة وخمس وعشرين كيلا من الشمال إلى الجنوب و 275 مائتان وخمس وسبعين كيلا من الشرق إلى الغرب. يعبر نهر الفرات من تركيا إلى الأراضي السورية حيث يلتقي في ضفته اليسرى مع رافديه الخابور والبليخ قبل دخوله العراق. ويبلغ إجمالي طول نهر الفرات 2736ألفين وسبعمائة وست وثلاثين كيلا ونهر دجلة 1900 ألف وتسعمائة كيلا، وهو أضيق مجرى من الفرات لكنه أغزر ماء وأسرع جريانا، وتعني «دجلة » في اللغة الأكادية «المنطلق بسرعة السهم ». ويستخدم الأهالي للإبحار في دجلة والفرات قوارب وسفن صغيرة محلية مثل الكلك والقفة والبلم، ومع ذَلكَ يبقى الإبحار في الرافدين صعباً نظراً لضيقهما وشدة انحدارهما في الأجزاء الشمالية ولضحالتهما وكثرة ما فيهما من الجزر ومن الوحل والرمال في الأجزاء الجنوبية، ناهيك عن الفيضانات العنيفة والمفاجئة، وهما بذلك يختلفان عن نهر النيل. كما يختلفان عن نهر النيل في أن هذا يفيض قبيل موسم البذار بينما يفيض دجلة في شهر أبريل والفرات في مايو، أي في أواخر فصل الربيع وبعد موسم نثر الحبوب. وتحدث الفيضانات بصورة مفاجئة وعنيفة وربما وصل ارتفاع مياههما أثناء ذَلكَ إلى عدة أمتار، لذا تشيد السدود والحواجز والخزانات على ضفافهما لحجز مياه الفيضانات والاحتفاظ بها لوقت الحاجة في موسم الري وتقام القرى والمدن بعيداً عن مجرى النهرين في المناطق المرتفعة على جانبيهما[339].

وتشكل الدلتا ثلث مساحة العراق تقريباً وتضم حوالي ثلاثة أرباع سكانه ومناطقه الزراعية، وهي منطقة سهلية شاسعة ومسطحة، خصوصا في المنطقة الواقعة جنوب بغداد، لا يزيد ارتفاعها في أعلى نقطة لها عن 100 مائة متر عن مستوى سطح البحر ويتراوح معدل انحدارها بين 2 إلى 1,5 متر لكل 100 مائة كيلومتر، إذ لا يزيد الارتفاع من شط العرب إلى بغداد عن 10 عشرة أمتار. وتحمل روافد دجلة - الزاب الصغير والزاب الكبير وديالا- إلى شواطئه الطمي من جبال كردستان وثلثي كمية المياه التي تجري فيه. منطقة جنوب العراق التي تسمى الآن منطقة شط العرب والمطلة على رأس الخليج العربي كانت في بداياتها عبارة عن جزر وسط أهوار أخذت في التشكل منذ العصور الحجرية القديمة وتحولت بفضل ما تجرفه مياه دجلة والفرات من الطمي إلى سهول خصبة صالحة للاستيطان البشري مع نهايات العصر الحجري. ويبلغ معدل ما يجلبه النهران من الطمي من مرتفعات زاغروس ومرتفعات الأناضول ومنابعهما في الأراضي التركية في موسم الفيضان حوالي ثلاثة ملايين طن يوميًا مما أدى إلى ترسب الطمي وتراكمه عبر العصور ومن ثمّ إلى تراجع مياه الخليج جنوباً. وفي العصور القديمة كانت مياه الخليج العربي الضحلة تغطي هذه المنطقة حتّى شمال بغداد إلى أن ردمها الطمي. وكان لامتداد مياه الخليج شمالاً عن المنسوب الذي هي عليه الآن تأثيره على مياه النهرين

حيث يضعف جريانها ويرتفع منسوبها وتكون أكثر عرضاً للفياضانات وتغيير مجاريها، وبالتالي فإن المنطقة تحتوي على الكثير من البحيرات والمستنقعات والأهوار وأدغال القصب[340].

ويلتقي دجلة والفرات عندَ مدينة قرنة ليشكلا معاً شط العرب الذي تقع عليه البصرة - الميناء الوحيد في العراق. ويصب في الخليج العربي بعد التقائه مع نهر قارون المنحدر من الأراضي الإيرانية. ويبلغ طول شط العرب 185 مائة وخمس وثمانين كيلا ويصب في الخليج مشكلا في مصبه مجموعة من الجزر المنبسطة مما يحول دون قيام الموانئ البحرية عليه. وإلى الغرب من الفرات ومن شط العرب تمتد الصحراء التي تأخذ في الارتفاع كلما اتجهنا نحو سوريا والأردن والجزيرة العربية.

ونظراً لغزارة المياه في مجاريهما الشمالية وسرعة تدفقها وضيق مجاريها وشدة انحدارها حفر دجلة والفرات أسرة عميقة في تلك الصخور والجبال في أودية ترتفع الضفاف على جانبيها عاليًا، وهذا مما حدد مجاريهما الشمالية بصورة دائمة لا تتغير. كما أن شدّة انحدار المجاري عن الضفاف المحيطة بها جعل من الصعب الاستفادة من النهرين في تلك المناطق الأعمال الري. أمّا في المناطق الجنوبية المنخفضة، حيث السهول الفسيحة المنبسطة، فإن تدفق الماء يصبح بطيئا وتتسع مجاري النهرين وترتفع قليلاً عن المناطق المحاذية لها، وهذا مما يسهل عمليات الري وشق القنوات لكنه يضطر الأهالي لإشادة السدود على ضفاف النهر لتجنب مخاطر الفيضانات. كما أن ارتفاع مجرى النهر يؤدي إلى كثرة التفرعات بحيث نجد أنّه في بعض المواقع ينقسم المجرى الواحد إلى عدة مجاري تحصر بينها عدداً من الجزر الصغيرة والأهوار والأحواز ثمّ تعود هذه المجاري لتلتحم لاحقاً مع بعضها البعض مرة أخرى لتكون مجرى واحداً، وهكذا. ناهيك عن أن المجري، نتيجة لتراكم الطمي وزيادة ارتفاع المجري عن المنطقة المحيطة، كثيراً ما يغير مساره زاحفا يمنة أو يسرة ليشق لنفسه مجرى آخر يبتعد تدريجياً على مرّ السنين عن المجرى السابق. وتغير مجرى النهر يعني انقطاع الماء عن المدن والقرى التي كانت قائمة عليه، مما يعني هجر أهلها لها لينشؤوا لهم مواطن جديدة بالقرب من المجرى الجديد، كما تشهد على ذَلكَ الأطلال والخرائب وبقايا الترع والسدود المندثرة التي تنتشر في المنطقة. وفي تلك المناطق الجنوبية التي تقوم فيها الزراعة على الري يلاحظ أن مجرى الفرات يكون أعلى من مجرى دجلة في بعض المناطق بينما يكون مجرى دجلة هو الأعلى في مناطق أخرى. وقدْ استفاد مهندسو الري من هذه الخاصية حيث يعتمدون على النهر الذي يعتلي مجراه في عمليات الري بينما يعتمدون على النهر الذي ينخفض مجراه في عمليات الصرف[341].

واعتاد العرب منذ القدم أن يطلقوا مسمى سواد العراق على ما كانَ قديما يُسمّى بابل وهو كل ما يقع جنوب بغداد ابتداء من الرمادة على نهر الفرات ومن سامراء على دجلة، ويطلقوا مسمى الجزيرة على الهضبة التي تبدأ من بغداد على ضفاف دجلة، حيث تضيق الدلتا قليلاً ويقترب النهران أحدهما من الآخر، حتّى جبل سنجار شمالاً، وهو جبل يمتد من الشرق إلى الغرب ويقطنه اليزيديون. وتتألف بلاد الرافدين أساسا من جزأين الجزء الواقع شمال بغداد وهو بلاد الآشوريين القدماء حيث يجري نهر الزاب الكبير والزاب الصغير ويصبان في دجلة، ويمكن أن تقوم الزراعة في هذه المنطقة على مياه السيول والأمطار. أمّا الجزء الجنوبي فهو ما يُسمّى قديما بابل، وفي التاريخ القديم كانَ جنوب بابل يُسمّى بلاد السومريين وشمالها بلاد الأكاديين. وهذه منطقة خصبة جداً بحكم ما يرميه فيها النهران من الطمي لكنّها شديدة الحرارة والجفاف لا يُمكن أن تقوم فيها الزراعة بدون الري من مياه الأنهار بواسطة السدود والقنوات. وتعاني التربة من مشاكل الملوحة والقلوية نظراً لقلة الأمطار وشدة حرارة الصيف التي تؤدي إلى سرعة التبخر وتركيز الأملاح القلوية في التربة، لذلك فهي تحتاج إلى أعمال صرف جيدة ومستمرة.

جغرافية بلاد الرافدين وبيئاتها المتباينة منحت المنطقة ميزات فريدة أهلتها لتكون مهد الحضارات وأعطتها الأفضلية لتكون أول مكان في العالم تولد فيه المدن وتنشأ الممالك والدول. فقد اختصت مناطقها الشمالية بتوفر الأسلاف الفطرية للحبوب والحيوانات التي تمكن الإنسان من تدجينها لأول مرة مع إطلالة العصر الحجري الحديث. تلك هي المنطقة التي بدأ فيها المزارعون الأوائل تجاربهم في تدجين النبات واستئناس الحيوان قبل أن يتمكنوا بعد اختراع المحراث والأدوات الأخرى من النزول إلى أحواض الأنهار الجافة في المناطق الجنوبية. وفي منطقة الدلتا هنالك البيئات النهرية والمسطحات المائية التي وفرت معينا لا ينضب من الأسماك والطيور، وهناك المراعي والحقول التي استفاد منها الرعاة ووفرت غذاء وفيرا لحيواناتهم. ناهيك عن ما يجود به دجلة والفرات من الطمي الخصب ومياه الري التي وسعت من رقعة الأرض المزروعة وساعدت على وفرة المحاصيل وجعلت من المنطقة سلّة غذاء قادرة على إعاشة الملايين من البشر. ومن المعلوم أن محاصيل الزراعة التي تعتمد على الري أوفر بكثير وأضمن من محاصيل الزراعة البعلية أو تلك التي تعتمد على الفيضانات والتي لا تنتج إلا غلة واحدة على مدار العام بينما يُمكن لزراعة الري أن تنتج محصولين أو ثلاثة[342] ولا تقتصر المحاصيل على الحنطة والشعير، بل تشمل، خصوصا على ضفاف الأنهار، حدائق النخيل والبساتين التي تنتج مختلف أنواع الفواكه والخضروات وعلى مدار فصول السنة. هذا التكامل البيئي والتنوع الموسمي في مصادر الغذاء من الأسماك والطيور والماشية والحبوب و الفواكة أعطى المنطقة مرونة بالغة وقدرة فائقة على التكيف بسهولة مع الظروف الطارئة ومواجهة الأزمات وتجنب المجاعات ومكن الريف العراقي منذ فجر التاريخ أن يعيش مدنا مكتظة بالسكان[343].

وعلى الرغم من خصوبة التربة في جنوب العراق التي توفر محاصيل وفيرة وجيدة، إذًا توفرت لها مشاريع الري والصرف الملائمة، إلا أن المنطقة تفتقر إلى الأخشاب والأحجار والمعادن التي لا توجد إلا في المناطق الجبلية شمالاً.

من الأمور البارزة التي تسترعي نظر الباحث في حضارة وادي الرافدين أن البيئة التي نشأت فيها هذه الحضارة... مع اشتهارها بثرواتها المائية الكبرى وغنى حاصلاتها الزراعية منذ أبعد عصور التاريخ، إلا أنها فقيرة فقرا بارزا في المواد الأولية اللازمة لبناء الحضارة كالمعادن والأخشاب والأحجار الصالحة للبناء والنحت والأحجار الكريمة وشبه الكريمة. والواقع من الأمر أن الجماعات الأولى التي أنشأت أولى الحضارات في السهل الرسوبي لمّ تجد ما تقدمه لها البيئة الطبيعية من المواد الضرورية لتلك الحضارة سوى الماء والتراب والقصب والأحراش[344].

لذا اعتمدت الحضارات والممالك التي قامت في تلك المنطقة على التبادل التجاري ومقايضة المنتجات الزراعية والحيوانية والتمور والأسماك والمشغولات الخوصية والجلدية بما تحتاج إليه من المواد الخام[345].

وفرة المحاصيل الغذائية في جنوب العراق بثروته السمكية والحيوانية ومحاصيل الزراعية من الحبوب والتمور والفواكه من جهة، وافتقاره إلى المواد الأساسية من جهة أخرى، تعد من أهم العوامل التي شجعت على ازدهار عمليات التصدير والاستيراد وكثافتها[346].

اتسمت حضارة وادي الرافدين بصفة ملازمة لها منذ أبعد العصور، هي أنها أصبحت حضارة تجارية، بالإضافة إلى كونها حضارة زراعة وري. وكان لتنظيم شؤون التجارة الخارجية وما يستلزم ذَلكَ من تسيير القوافل والمحافظة على الطرق التجارية من العوامل المؤثرة في سير حضارة وادي الرافدين وتطورها، سواء أكان ذَلكَ في التنظيم السياسي والاجتماعي أم في نشوء الأساليب والطرق الخاصة بالمعاملات التجارية[347].

وانعدام وسائل المواصلات البرية الناجعة في تلك الفترة المبكرة من تاريخ الإنسان عوض عنه وجود دجلة والفرات الذين شكلت روافدهما شريانات حيوية سهلت المواصلات ونقل البضائع وتبادل السلع، مما ساعد على تنشيط حركة التبادلات التجارية بين جنوب العراق والمناطق المحيطة، إضافة

إلى تسهيل نقل المواد الغذائية من مختلف مناطق الريف إلى المدن[348].



<u>ألواح سومرية منقوش عليها كتابات بالخط المسماري</u>

وكان لتقدم وسائل المواصلات فيما بعد أثره الفعال في تشجيع التبادلات التجارية وحركات الاستيراد والتصدير بين المدن مما نمى نهم الاستهلاك وساعد على ازدهار مختلف الحرف والصناعات الدقيقة التي تتطلب إجادتها مهارة عالية وخبرة طويلة وتفرغ تام، وكذلك إلى مواد خام قد لا تتوفر محليا. كما ساهم ذَلك في كثافة التواصل والاحتكاك بين البشر من مختلف الثقافات والمجتمعات، بما يعنيه ذَلك من تثاقف وتلاقح وتوسيع للمدارك وتحفيز الهمم على الإبداع والاختراع[349].

ويمكن أن يُقال عن حضارة العراق أن أهم ما يميزها أنها حضارة الطمي والطين، فقد استفادوا من الطمي الخصب في الزراعة واستخدموا الطين والطوب المجفف في جميع أعمال البناء وفي صناعة الفخار والأجر وفي عمل الأختام والألواح التي نقشوا عليها الرسوم والكتابات المسمارية التي خلدت حضارتهم.

المتطلبات الاقتصادية والتكنولوجية لنشوء المدينة

كانت بدايات الاستيطان في شمال بلاد الرافدين قبل جنوبها، وكانت البداية عبارة عن واحات وقرى زراعية صغيرة متباعدة ومتناثرة على التلال وفي المناطق الجبلية كل منها مكتفية ذاتياً وشبه معزولة عن غيرها ولا يزيد عدد سكانها عن بضع مئات يبنون دورهم من الطين المجفف والبوص ولا تزيد مساحة الواحدة منها عن غرفة أو غرفتين. ولم تكن وسائل الإنتاج البدائية تسمح بزيادة المحصول ومضاعفة الإنتاج وإعاشة أعداد كبيرة من الناس، لذا فإنه إذًا زاد عدد سكان القرية عن حد معين انخزل قسم منهم وذهبوا للبحث عن مكان مناسب يؤسسوا عليه قرية أخرى. كانت الأدوات التي استخدمها المزارعون آنذاك ما زالت أدوات بدائية جداً وكان محصولهم من الزراعة زهيدا بمقاييس العصور التالية لكنه كانَ وفيرا بمقاييس العصور السابقة، خصوصا أن الأراضي البكر الصالحة للزراعة كانت متوفرة آنذاك وتربتها غنية مما عوض عن بدائية التكنولوجيا[350].

إلا أن مستوى معيشة المزارعين البدائيين بتقنياتهم البسيطة لمّ يكن في حقيقة الأمر ليختلف كثيراً عن مستوى معيشة الصيادين ولم يكن هنالك ما يكفي لإعاشة من لا يعملون في الزراعة وإنتاج الغذاء بشكل مباشر. الاختلاف الوحيد هو في مصدر الغذاء الذي أصبح مستأنسا مدجنا يسيطر عليه الإنسان إلى درجة كبيرة وفي القدرة على إنتاج فائض يكفي لسد الحاجة الغذائية خلال الفترات التي تفصل بين موسم حصاد والموسم الذي يليه، والمراوحة بين فصول من الكد والكدح تتخللها فصول من الراحة والاسترخاء يُمكن للمزارعين خلالها مزاولة أعمال أخرى غير الزراعة[351].

في تلك المراحل البدائية لمّ يكن المزارعون قادرين على استغلال أحواض الأنهار والأودية القريبة منها لأنها كانت، بالرغم من خصوبتها نظراً لما يرميه فيها النهر أثناء فيضانه من الطمي، مناطق جافة مطرها شحيح وتربتها صلبة يصعب على الأدوات البدائية حرثها. جاءت النقلة الحقيقية في حدود الألفية السادسة قبل الميلاد حينما بدأ المزارعون، بعد تقدم التكنولوجيا وتراكم الخبرات في مجالات الزراعة وتحسين الإنتاج واستصلاح الأرض وتصريف المياه، تجاربهم الأولية في الزراعة بمحاذاة الأنهار بمياهها التي لا تنقطع وتربتها الخصبة وضفافها الفسيحة وأراضيها المنبسطة ومناخها المعتدل الميال نحو الدفء. ولم تكن الكثير من تلك القرى البدائية لتعمر طويلاً لأسباب عديدة منها مثلاً توالي سنوات الجفاف أو زيادة ملوحة التربة نتيجة الممارسات الزراعية الخاطئة مما يضطر أهلها إلى هجرها والبحث عن مكان أنسب للاستيطان. وشيئاً فشيئاً صارت تكبر القرى ويتقارب بعضها من بعض، وصارت كل مجموعة من القرى المتقاربة التي تتكلم لهجة واحدة وتشترك في العادات والتقاليد وتدين لنفس الآلهة تتعنقد حول مركز حضري يضم معبدا تقدم فيه القرابين وتقام فيه الشعائر الدينية والطقوس الموسمية المتعلقة بالخصب والنماء.

الزراعة هي الخطوة الأولى التي مكنت الإنسان من الاستقرار ومهدت الطريق أمام قيام المدنية والتحضر. لمّ يُعد الإنسان بحاجة إلى الترحال المستديم بحثا عن مصادر الغذاء وأصبح قادرا على أن يُنتج ما يزيد عن كفايته بجهد أقل وعلى رقعة من الأرض أصغر بكثير من تلك التي كانَ يعتاش عليها في مرحلة الجمع والصيد. الزراعة مكنت الإنسان من إنتاج فائض غذائي قابل للتخزين يُمكن التعويل عليه على مدار العام واقتطاع جزء منه لإعاشة شريحة من السكان يعملون في حرف تخصصية متنوعة وينتجون سلعا أخرى غير المواد الغذائية. زيادة كمية الغذاء المنتج مع تقلص المساحة اللازمة لإنتاجه يسمح بزيادة الكثافة السكانية وكذلك العدد المطلَق للسكان. ولا شك أن

الزراعة أمر ضروري لقيام المدن وسابق لهُ لكنه في حد ذاته ليس سبباً كافياً لذلك، إذ أن هناك شروطا أخرى، تقنية وبشرية، لابد من توافرها[352].

المدن والحواضر تجمعات سكانية تضم أعدادا غفيرة وأصنافا غير متجانسة من السكان الذين لا يعملون في مجالات إنتاج الغذاء بل في حرف ومهن أخرى متنوعة ويحتاجون لإعالتهم إلى فائض ضخم من الإنتاج الزراعي تصدره لهم المناطق الريفية المحيطة بالمدينة. إنتاج هذا الفائض ونقله إلى المدن يتطلب توسيع رقعة الأرض المزروعة ويتطلب تكنولوجيا متقدمة في مجال الزراعة ومجال النقل والمواصلات. رقعة الأرض المزروعة في أحواض الأنهار قابلة للتوسع لكنّها تحتاج إلى مهارات وتقنيات عالية لحرث الأرض وشق القنوات لجلب مياه الري وتصريفها، خصوصا كلما ابتعدنا عن النهر. وهذه الأرض الصلبة لا تفيد في حرثها الأدوات البدائية التي كانَ يستخدمها المزارعون الأوائل، لذلك لمّ يصل فائض الإنتاج الزراعي إلى الحد الذي يسمح بظهور المدن إلا بعد اختراع المحراث، الذي سهل حرث الأرض وشق القنوات، والعجلة التي استخدمت في تصنيع العربات لنقل الغلال والمحاصيل وتوصيلها من المنتج إلى المستهلك عبر المسافات الطويلة. ويعود اختراع العجلة والمحراث إلى الألف الرابع قبل الميلاد[353].

ولم يكن من الممكن الاستفادة منهما بالدرجة القصوى لولا أن الإنسان كانَ قد استأنس حيوانات النقل التي سخرها و استفاد من طاقتها في عمليات جر المحراث لحرث الأرض وجر العربة لحمل الأثقال. ومن الاختراعات المهمة أيضاً الأشرعة التي استخدمت لتسخير القوارب والسفن لنقل البضائع والمواد عبر الأنهار والممرات المائية.

ظهور التعدين

لعل أهم نقلة حضارية شهدها الإنسان ظهور التعدين والانتقال من العصر الحجري إلى عصر المعادن الذي ابتدأ بالعصر النحاسي أو العصر البرونزي ثمّ تلاه العصر الحديدي. بدأ الستار يسدل على العصر الحجري بعد أن اكتشف الإنسان أن هناك أصنافا من «الأحجار» لا تتحطم ولا تتفتت إذًا طرقت لكنّها لدنة طيعة تحتفظ بتماسكها مع تغير شكلها. ومن بين المعادن الموجودة على سطح الأرض في حالة نقية صافية يبدو أن الذهب والفضة والنحاس كانت المعادن الأولى التي عرفها الإنسان واجتذبت انتباهه، وربما كانَ أولها الذهب الذي وجد مخلوطا مع الرمل والحصباء في مجاري الأنهار. لكنّ الذهب لا يصلح لصناعة الأدوات أو الأسلحة نظراً لطراوته وليونته لكنه يقاوم الصدأ وجميل المنظر واستخدم منذ بداية اكتشافه في صناعة الحلي وأدوات الزينة. كذلك نُدرة الفضة وليونتها منعت من استخدامها في تصنيع الأسلحة والأدوات واقتصرت على الحلي والمجوهرات[354].

كانَ حديد النيازك والنحاس من أولى المعادن التي اكتشف الإنسان مناسبتها لصناعة الأدوات. البدايات الأولى لاستخدام النحاس قديمة تعود إلى حوالي 8000 ثمانية آلاف سنةَ قبل الميلاد حيث وجده الإنسان في هيئته النقية فوق سطح الأرض على شكل كتل وشذرات بأحجام مختلفة وتعامل معه كبديلا للحجر في صنع بعض الأدوات. ومن خواص النحاس، بخلاف الصخور، أنّه طيع ولكن يُمكن تشكيله بالطرق عليه وهو بارد. وقدْ سهلت طواعيته على الإنسان أن يصنع منه أدوات حادة وصلبة بواسطة الطرق. والنحاس معدن الين لكنّ تزداد صلابته وقوته بالطرق المتكرر، إلا أنّه إذًا زاد الطرق عن حد معين يصل المعدن إلى درجة يصبح فيها قابلاً للتقصف والتحطم، ولكن يُمكن استعادة لدانته بتسخينه ثمّ تبريده بغطسه بالماء. وبتكرار هذه العملية يُمكن الحصول من النحاس على أداة قاطعة بالشكل المطلوب طرفها صلب وحافتها حادة يُمكن سنها وزيادة حدتها بالصقل والشحذ[355].

قد تبدو ميزة الأدوات المعدنية وتفوقها على الأدوات الحجرية واضحة لنا الآن، خصوصا فيما يتعلق بالقطع والقص والحفر، لكنّها لمّ تكن كذلك في بداية تصنيعها منذ آلاف السنين. في البداية كانت المعادن نادرة وعمليات الصهر والتعدين والحدادة بدائية وكفاءة الأدوات متدنية وتصنيعها مرهقا ويستغرق وقتًا طويلاً ولم تكن بنفس كفاءة الأدوات الحجرية. كانت الأدوات القاطعة المصنوعة من الحجر أحد حافة وأمضى من تلك المصنوعة من النحاس. أمّا حديد النيازك فكان من الندرة بحيث لمّ يتوفر منه ما يكفي لصناعة الأدوات. وكانت الأدوات المعدنية في بداية تصنيعها لا تختلف في شكلها عن الأدوات الحجرية كما لو كانت مجرد تقليد لها. وشيئاً فشيئاً بدأ الإنسان يدرك طواعية المعادن ولدانتها وقابليتها للتصنيع وفق قوالب وأشكال متعددة ومتنوعة. فعلى سبيل المثال كانت الخنجر المصنوعة من الحجر قصيرة لأن طولها يعرضها للكسر بسهولة ولذلك كانت الخناجر المعدنية تصنع في البداية على هذه الشاكلة حتّى أدرك الإنسان لاحقاً إمكانية صنع خناجر معدنية طويلة دون تعرضها للكسر مما أعطاها القدرة على الطعن وعلى القطع. وقبل توديع العصر الحجري والدخول إلى العصر البرونزي كانت هناك مرحلة انتقالية تسمى العصر الحجري النحاسي chalcolithic اختلط فيها استخدام الأدوات الحجرية مع استخدام الأدوات النحاسية.

صحيح أن الإنسان اكتشف منذ حوالي سنةَ 6000 قبل الميلاد إمكانية إذابة النحاس وسكبه في قوالب معدة سلفا ليتخذ الشكل المطلوب، لكنّ شيوع استخدام الأدوات المعدنية لمّ يبدأ حقيقة إلا

بعد أن اكتشف الإنسان أسرار التعدين عن طريق صهر المعادن واستخلاص خاماتها من الصخور وذلك في حدود سنةَ 4000 قبل الميلاد[356]. من السهل التقاط الأحجار كما هي موجودة في الطبيعة وتشظيتها وعمل الأدوات منها حسب الشكل المطلوب، كذلك بالنسبة لحديد النيازك والنحاس النقي الموجود على سطح الأرض والذي من المحتمل أن الإنسان الأول التقطه مثلما يلتقط أي حجر وطرقه وهو بارد مثلما يطرق الحجر و عمل منه ما يريده من أدوات. لكنّ عمليات التعدين واستخراج المعادن النقية من خاماتها الصخرية أمر آخر، إذ أن منظر وشكل هذه الخامات من صخر أو رمل لا تبدو مختلفة عن غيرها من الصخور والرمال ولا تشبه أبدا المعادن التي يُمكن الحصول عليها منها. لذا لمّ يكن من السهل على الإنسان معرفة ما تحتويه هذه الخامات من معادن والتي تحتاج معرفتها واستخراجها إلى عدة عمليات لا تخلو من التعقيد ويحتاج القيام بها إلى قدر غير قليل من الدراية والخبرة. والنحاس من أول المعادن التي استخرجت من خاماتها بطرق التعدين في منطقة الشرق الأوسط، وعلى الأخص عندَ السومريين.

وجاءت الخطوة الأهم حينما طور الإنسان طرق إذابة النحاس وصبه في قوالب مشكلة حسب الطلب. في البداية كانت القوالب المستخدمة لتشكيل النحاس المذاب عبارة عن طبعة تحفر في الرمل أو على طين الفخار. ثمّ بعد ذَلكَ صارت الطبعة تحفر في الصخر لتأخذ صفة الديمومة. ثمّ جاء وقت صارت تشكل القوالب من مواد مختلفة ويتكون القالب الواحد من عدة أجزاء يؤلف فيما بينها وتركب على بعضها البعض. ومن أقدم القوالب قالب على شكل T لصناعة الفؤوس بحيث يكون الذراع القائم هو الفأس الذي ينتهي بحافة حادة بينما يحنى طرفي الذراع المعترض في الأعلى على النصاب الخشبي وتشدان عليه. أمّا قالب الخنجر أو السيف فإنه عادة يتكون من حفر طولي بمقاس الجزء القاطع من الأداة يضم في الوسط أخدودا طوليا ضيقاً يبدأ من النهاية المستدقة حتّى النهاية العريضة التي تثبت في المقبض ليشكل ضلعا متصلبا يدعم الأداة ويزيد من قوتها ومقاومتها للانحناء. صنع الأدوات المعدنية عن طريق صبها في قوالب مكن الإنسان من سكبها وفق أشكال وهيئات يستحيل تحقيقها باستخدام مادة الحجر التي تفتقد إلى طواعية المعدن، كأن يصنع أدوات مقعرة ومحززة ومخرمة ولها فتحات وثقوب تتخذها من القالب بدلاً من حفرها عليها بعد صنعها. هذا يعني أن حجم الأداة المطلوبة غير محدد بحجم القطعة التي تصنع منها، كما هو الحال بالنسبة للأدوات الحجرية، ولكن يمكنها أن تأخذ أي شكل يحدد سلفا بواسطة القالب. كما أن الأدوات المعدنية التالفة لا ترمى مثل الأدوات الحجرية بل يُمكن الاستفادة منها بإذابتها وإعادة قولبتها. وتتميز الأدوات المعدنية الطيعة عن الأدوات القابلة للكسر المصنوعة من الحجر والعظم والقرون في أنها مقاومة للصدمات ويمكن أن تتشوه و تفقد شكلها دون أن تتكسر وتتفتت وإذا ما انحنت يُمكن تعديلها وإعادتها إلى شكلها الأصلي. والقطع المعدنية قابلة للتلحيم مع بعضها البعض. كما يُمكن تصنيع أدوات معدنية في غاية الدقة مثل الإبر والمخاريز والدبابيس والسنانير[357].

وقدْ مضى وقت طويل جداً على اكتشاف التعدين قبل أن تحل الأدوات المعدنية محل الأدوات الحجرية. تعود البداية الحقيقية لعصر التعدين إلى حدود سنةَ 3500 ثلاثة آلاف وخمسمائة قبل الميلاد وارتبطت مع اكتشاف البرونز الناتج عن إضافة نسبة قليلة من القصدير إلى النحاس. لكنّ استخدام البرونز لمّ يصبح شائعا في الشرق الأوسط إلا بعد سنةَ 3000 ثلاثة آلاف قبل الميلاد (علماً بأنه لمّ يصل إلى وسط وشمال أوروبا إلا في حدود سنةَ 1700 ألف وسبعمائة قبل الميلاد)، ولذلك تسمى تلك الفترة الانتقالية بالعصر الحجري النحاسي chalcolithic. خلط النحاس مع نسبة قليلة من القصدير (في حدود 10%) يمنحه صلابة أكثر ويجعله أكثر طواعية ومعالجته أسهل. البرونز أكثر

صلابة من النحاس ويذوب تحت درجة حرارة أقل وهو أسهل في الصهر والسكب في قوالب. لكنّ القصدير نادر الوجود مما اضطر بلدان الشرق إلى استيراده من أماكن بعيدة. كانَ البرونز باهض التكلفة، وكذلك النحاس، لذلك قصر استخدام الأدوات المصنعة من هذه المواد على الملوك ورجالات المعبد والأثرياء وفي صناعة الأسلحة. أمّا الفلاحون والناس البسطاء فقد استمروا في استخدام الأدوات الحجرية حتّى تم اكتشاف الحديد، علماً بأن اكتشاف الحديد لمّ يلغ دور النحاس والبرونز والمعادن الأخرى التي ظلت رهن الاستخدام، خصوصا في الأعمال الفنية ونحت التماثيل[358] .

وبعد 1000 ألف سنةَ من اكتشاف البرونز يطل العصر الحديدي الذي يحلّ محل البرونز نظراً لوفرته وسعة انتشاره وسهولة الحصول عليه حيث يشكل نسبة 5% من القشرة الأرضية بينما لا يشكل النحاس إلا نسبة ضئيلة جداً بحيث أن كل وحدة من النحاس موجودة في قشرة الأرض يعادلها 500 خمسمائة وحدة من الحديد. بدأ تعدين الحديد في الشرق الأدنى على يُد الحيثيين في الأناضول حوالي سنةَ 2500 ألفين وخمسمائة قبل الميلاد لكنه لمّ يستخدم في تصنيع الأدوات ويشيع استخدامه في الشرق الأدنى بشكل واسع إلا بعد استكمال كافة التقنيات الضرورية لتنجيمه وتصنيعه مع بداية ما يُسمّى العصر الحديدي حوالي عام 1200 ألف ومئتين قبل الميلاد، ولم يصل إلى أوروبا إلا في حدود عام 400 أربعمائة قبل الميلاد[359] .

وعلى خلاف النحاس، لا يوجد الحديد نقيا إلا في حديد النيازك النادر الوجود والذي يحتوي على نسبة عالية من النيكل، كما أن عمليات تعدينه و استخراجه من الخامات أصعب من تعدين النحاس ويحتاج إلى حرارة عالية جداً، ولذلك جاء عصر الحديد متأخرا عن عصر النحاس. والحديد، مثله مثل النحاس، تزداد صلابته بالطرق المتكرر ويمكن أن تعمل منه أدوات حافتها حادة وصلبة. ويمكن للحديد أن يستعيد لدانته بتسخينه ثمّ تبريده، على أن يتم تبريده ببطء. والحديد أصلب بكثير من النحاس والبرونز وهو كذلك أكثر طواعية حيث يُمكن ثني قضيب من الحديد في أي اتجاه دون أن يتقصف. ولم يكن للنحاس الذي سبق للإنسان أن مهر في تعدينه وتصنيعه هو والبرونز قبل الحديد بالاف السنين نفس الكفاءة والصلابة والطواعية التي للحديد. للحديد عدد من الميزات التي تعلو على ميزات النحاس والبرونز والحجر، فهو معدن متوفر ورخيص وسهل الاستخراج وهو على قوته أكثر قابلية للطرق والتشكيل والإذابة والسبك لتصنع منه الأدوات الزراعية والأواني المنزلية والأسلحة الفتاكة التي تبقى في حالة جيدة لمدة طويلة نظراً لقوة الحديد ومتانته.

ويمكننا القول بشكل عام أن عصر التعدين حل بعد أن طور الإنسان العديد من الاختراعات والعمليات السابقة والإنجازات التقنية الضرورية الممهدة لهُ والتي منها :

1\ التعرف على الخامات والصخور التي تحتوي على المعادن،

2\ استخراج المعادن من الخامات وتنقيتها من الشوائب،

\ مزج نوعين أو أكثر من المعادن بنسب معينة لاستنتاج معدن أصلب أو أفضل في التشكيل والقولبة كأن تمزج القصدير والنحاس للحصول على البرونز،

4\ الحصول على الفحم وعمل الأفران الفخارية والمنافيخ التي توفر الحرارة العالية اللازمة لصهر المعادن 5\ عمل الأواني والبواتق الفخارية الضرورية لنقل المعادن المنصهرة من الأفران وصبها في القوالب المصنوعة هي أيضاً من الفخار،

6\ توفر الأدوات الضرورية لتحريك المعادن الملتهبة وطرقها من ملاقيط ومطارق وسنادين وغيرها،

7\ عمل قوالب من الفخار لسكب المعادن وتصنيعها وفق أنماط محددة.

مراحل التطور الحضري التي سبقت قيام الدولة

تعود بدايات نشوء المدن في بلاد الرافدين إلى الألفية الرابعة قبل الميلاد وبعد ذَلكَ بفترة وجيزة وبشكل مستقل ومتسارع بدأتْ على ضفاف النيل ثمّ تباعا على ضفاف السند غرب الباكستان وفي شمال الصين وأمريكا الوسطى[360] .

وتدل الشواهد الأثرية المتوفرة حتّى الآن أن الزراعة بدأتْ في وادي النيل في منتصف الألفية السادسة قبل الميلاد، كما تدل على ذَلكَ آثار مواقع «مرمده » و »طاسه » و «الفيوم ». وهذا تاريخ متأخر نوعاً ما عن بدايتها في بلاد الرافدين. وبعد ذَلكَ بفترة وجيزة ظهرت المدن التي سرعان ما توحدت تحت سلطة مركزية واحدة مع نهاية الألفية الرابعة قبل الميلاد.

وعلى عكس ما كانَ عليه الوضع في بلاد الرافدين، التي استغرق الانتقال فيها من الزراعة البدائية إلى ظهور المدينة حوالي 4000 أربعة آلاف سنةَ، فإن دولة الفراعنة ظهرت في حوض النيل بفترة قصيرة لمّ تستغرق أكثر من 2.500 ألفين وخمسمائة سنةَ بعد ظهور الزراعة واستمرت محافظة على وجودها واستقرارها لمدة 2.500ألفين وخمسمائة سنةَ أخري[361] .

يُعد ظهور المعبد في تلك المراكز أولى بوادر نشوء المدينة ومن ثمّ الدولة والسلطة المركزية. ولم تكن وظائف المعبد الاقتصادية لتقل أهمية عن وظائفه الدينية إذ أنّه تحول بالتدريج من مجرد مكان للعبادة وحث الناس على مراعاة العدالة والمعاملة الحسنة وفض النزاعات فيما بينهم إلى مركز لتخزين الفائض من الناتج الزراعي وإعادة توزيعه عندَ الحاجة. صار الفلاحون الذين يتوفر لديهم فائض من الغذاء في أوقات الرخاء يودعونه في المعبد لينتفع به الصناع والحرفيون وكذلك الفلاحون ممن تشتد عليهم سنوات القحط والجفاف[362] .

وكانت نسبة من ذَلكَ الفائض تذهب لإعاشة رجال المعبد لقاء جهدهم في التدبير والإدارة والتنظيم، علاوة على حرص الفلاحين على إرضائهم لأن ذَلكَ مما يرضي الآلهة. لذلك لا يستغرب أن يبدي رجال المعبد أهتماماً خاصا بشؤون الزراعة وسبل تطويرها وأبدوا حرصا على زيادة المحاصيل وجندوا الفلاحين للقيام بمشاريع جماعية لشق قنوات الري واستصلاح الأراضي وتوسيع رقعة المساحات المزروعة، وساعدوا في ضبط التقاويم وتحديد الفصول والمواقيت المناسبة لزراعة المحاصيل المختلفة. ولم يتردد رجال المعبد في امتلاك مساحات من الأراضي الزراعية تولوا إدارتها وجني غلتها بينما عهدوا إلى الآخرين بالعمل عليها وفلاحتها.

وكان للمعبد سلطة عظمى وأملاك واسعة. فإن الإله الذي يعبد في معابد المدينة هو الحاكم الحقيقي والمالك الحقيقي للمدينة وللناس، أمّا الحكام والكهنة فهم وكلاء عنه في حكمه على الناس. وكانت الأراضي العائدة لمجتمعات دول المدن تنتظم تحت ثلاثة أنواع:

/ نوع من الأراضي سموه «كور» وهذه تركت لأفراد المجتمع ووزعت عليهم، وكانت حصة الفرد لا بأس بها إذ أن أصغر حصة تصيبه كانت تبلغ نحو ايكر واحد (حوالى مشارة أو دون واحد).

2/ نوع آخر من الأراضي غلتها تعود إلى المعبد (وتسمى هذه بالسومرية nigenna) وقدْ تبلغ 1/4 أراضي دولة المدينة، وكان على أفراد المجتمع أن يتولوا زراعتها والمحافظة عليها وحفر أنهارها وتكون غلتها إلى المعبد الذي يجهز الفلاحين المسخرين بالبذور.

3/ نوع ثالث من الأراضي كانت بحوزة المعبد أيضاً ولكن كانَ يؤجرها إلى الأفراد (وتسمى هذه بالسومرية urula)[363] .

هذه القوة الاقتصادية حولت سلطة المعبد ورجاله تدريجياً من مجرد سلطة عرفية أخلاقية إلى سلطة رسمية قسرية، وتحول إلى مؤسسة تعج بالكتبة والموظفين والحرفيين والبنائين وعمال النسيج وغيرهم. وكل ما يحتاجه هؤلاء من السلع والمواد الخام جلبها لهم المعبد عن طريق علاقات التبادل

التجارية التي أقامها مع الجهات والمعابد الأخرى. ولكي يفرض مكانته المتميزة وهيبته في النفوس كانَ لابد للمعبد أن يحتل مركزًا استراتيجيا وأن يشيد لهُ بناء مهيبًا وحصينا تزينه الزخارف والتماثيل.

في بداية نزول المزارعين الأوائل من التلال والمناطق الجبلية ليزرعوا على ضفاف الأنهار لمّ تكن هناك ندرة في الأراضي الصالحة للزراعة. إلا أن وفرة الإنتاج الناجمة عن هذه الأوضاع الجديدة أدت إلى زيادة عدد السكان مما أدى بدوره إلى زيادة الطلب على الأراضي الزراعية القريبة من النهر. وترتب على ذَلكَ نتيجتان؛ أولهما الحاجة الملحة لشق قنوات الري لتوصيل مياه النهر إلى الأراضي البعيدة عنه لاستصلاحها وزراعتها، وثانيهما حدّة التنافس والصراع على الأراضي الزراعية المحاذية للنهر ممازاد من قيمة تلك الأراضي وثراء من يمتلكونها مقارنة بتلك البعيدة عن مصادر المياه [364] .

في ظلّ هذه المستجدات برزت نخبة التجار التي أخذت في التشكل مع ارتفاع قيمة الأراضي الزراعية وزيادة حجم التبادلات التجارية واستشراء الأنماط الاستهلاكية. ازدهار الحرف والصناعات التي صاحبت نشوء المدن وحركات الاستيراد والتصدير أدى إلى تعاظم دور الوسطاء والتجار وازدياد ثروتهم ومكانتهم. تركز الفائض في يد هؤلاء هو بداية نشوء الطبقية والفوارق الاجتماعية بين من يملكون الأرض ووسائل الإنتاج و أولئك الذين يكدحون لهم مما كرس من حدّة الفوارق الطبقية. وكلما تعددت الحرف والتخصصات وظهرت أنماط استهلاكية جديدة وحاجات إنسانية لمّ تكن موجودة من قبل كلما نشطت حركة تبادل السلع والخدمات وكلما تعقد النسيج الاجتماعي وتشابكت المصالح و تداخلت المنافع التي تبدأ شيئاً فشيئاً تحل محل علاقات القربى في توجيه علاقات الناس مع بعضهم البعض. وكلمازاد عدد أفراد المجتمع وتباينت خلفياتهم وتقاربوا من بعضهم البعض على رقعة جغرافية محدودة كلما تكثفت العلاقات الاجتماعية بين الأفراد وتشعبت صلاتهم وتعددت قنواتها وتنوعت أشكالها وحلت الانتماءات والولاءات الطبقية والمهنية محل الانتماءات والولاءات القرابية.

وهكذا يتحول المجتمع من مجتمع بدائي متجانس و بسيط تحكمه علاقات القربى إلى مجتمع مركب متنوع المشارب معقَّد التنظيم تحكمه المصالح المشتركة والانتماء لموطن واحد. وبطبيعة الحال فإن المجتمع الذي يصل إلى هذا المستوى من التطور لابد لهُ من سلطة تسير أموره وتضبط شؤونه وتضمن لهُ الأمن والاستقرار. وهنا تبرز الحاجة إلى وجود قيادات قوية مدعمة بالعقائد والأيديولوجيات التي تعمل على تنظيم العلاقات الاجتماعية وحل النزاعات و تسيير دفة المجتمع والدفاع عن الوضع القائم والمصالح الطبقية، إضافة إلى تجنيد الأيدي العاملة لإقامة المشاريع الضخمة من تعبيد الطرق إلى شق القنوات إلى بناء السدود ومشاريع الري. والكل يدرك أهمية وجود مثل هذه السلطة ويعمل على تحقيق ذَلكَ، لكنّ هذا لا ينفي محاولة قوة أكبر أن تغزو قوة أصغر وتبسط عليها سلطانها لتخضع أهلها وتفرض عليهم الخراج والإتاوات لزيادة دخل الخزينة، ولا ينفي كذلك الثورات الشعبية التي تحدث لأن السلطة فشلت في أداء مهامها. بقاء السلطة واستمرارها رهن بقوتها وسطوتها وقدرتها على إكراه الناس للامتثال والخضوع لها مقابل ما يُفترض أن تقدمه لهم من الخدمات العامة والحماية العسكرية والقانونية وإقامة العدل وتطبيق حكم القانون.

زيادة عدد السكان والحاجة إلى تنظيمهم وتسخيرهم للقيام بالأعمال الجماعية والمعمارية ومشاريع الصرف والري أدى إلى تطور التركيب الاجتماعي والطبقية وتراتبية السلطة. شق القنوات وبناء السدود وكذلك النزاعات على ملكية الأراضي كلها من الأمور التي تبرز فيها ميزة القوة العددية وكذلك الحاجة إلى قيادة توجه وتنسق وتوزع المهام والأدوار. على هذه الخلفية نشأت نخبة متألفة من الزعماء المحليين والأثرياء ورجال الدين لها القوة على جمع فائض الأنتاج وإعادة توزيعه واستثماره في مشاريع الري وفي الحروب التوسعية والفتوحات. مع تنامي النزعة نحو التوسع وإخضاع مناطق

جديدة تطورت وسائل الهجوم والدفاع وأساليب الحرب وصارت التجمعات الأكبر تطمح إلى الهيمنة على التجمعات الأصغر لتسخيرها وللهيمنة على أراضيها ومقدراتها، وصارت التجمعات والمستوطنات الزراعية المتناثرة التي تدين لمعبد واحد تتقارب وتتوحد وتنظم نفسها في وحدات سياسية مستقلة لأغراض الدفاع عن أراضيها وشرعت تبني الأسوار والحصون. ولابد من التأكيد في هذا الصدد على أن الحروب كعدوان منظم تشنه جماعة مسلحة ضد أخرى يعتبر ظاهرة حديثة نسبيا في تاريخ الإنسانية. لمّ تخل المجتمعات البدائية من النزاعات والمشاحنات لكنّها كانت نزاعات محدودة وعلى نطاق فردي و أضرارها لا تكاد تذكر وغاياتها إما للثأر أو للقصاص أو ردّ الاعتبار أو ما شابه ذَلِكَ من الأمور الشخصية. إذًا ما علمنا أن غاية الحروب الحقيقية ليست القتل وسفك الدماء والإبادة وإنما الاستيلاء على ما عندَ الغير واستعبادهم تبين لنا أنّه لمّ يكن هناك دافع للحروب عندَ الجماعات البدائية التي لا تملك مالاً ولا أرضا ولا يُمكن لها أن تحصل من الحروب على غنيمة ولا تكسب من ورائها شيئاً، ولا تستفيد من استعباد بعضها البعض لأنها لا تزرع أرضا وليس لديها صناعات ولا أعمال تتطلب أيد عاملة. أمّا في المجتمعات الزراعية فالأمر مختلف تماماً. هنالك الأرض وهنالك الممتلكات وهنالك استعباد المغلوبين وتسخيرهم أو على الأقل فرض الجزية عليهم والخراج[365].

تشابك مصالح الأثرياء والقادة العسكريين ورجال الدين يجعل كلاً منهم في أمس الحاجة للأخر، فالأثرياء منهم المال، والعسكريون عليهم حفظ النظام والممتلكات والدفاع عن المدينة وتأمين الطرق التجارية وحماية المصالح الطبقية، ورجال الدين يصوغون الأيديولوجيات والمعتقدات اللازمة لتبرير الوضع القائم وتكريسه, بما في ذَلِكَ إضفاء الصفة الدينية على الملوك والأمراء والترويج لعقيدة أنهم ينوبون عن الإله في إدارة البلاد التي هي أصلا ملك للآلهة. لكنّ هذا لا ينفي تنافس هذه النخب الثلاث على السلطة تحدوهم إلى ذَلِكَ مغريات الجاه والثروة. ولا تخلو علاقة الأثرياء والزعماء العسكريين ورجال الدين مع بعضها البعض من بعض التوتر بسبب تنافسها وحرص كل منها أن تقتطع لنفسها أكبر قدر ممكن من حيز السلطة والنفوذ، لكنّها ضمنيا كانت متحدة ومتحالفة ضد السواد الأعظم من الدهماء والمستضعفين من الحرفيين والمزارعين الذين يئنون تحت وطأة سلطتها واستغلالها[366].

ولم تكن هاته النخب المتألفة قادرة على الاحتفاظ بمواقعها وتحمل الأعباء المناطة بها دون أن يكون تحت إمرتها ورهن تصرفها حاشية من المنتفعين والجنود المدربين على حمل السلاح والموظفين المهرة والخدم المتفرغين لخدمتها وتنفيذ توجيهاتها وحماية مصالحها. تشابك المصالح بين الأثرياء ورجال الدين والقادة العسكريين وحاجة كل منهم للأخر واضطرارهم لتنسيق نشاطاتهم بشكل مستمر تملي عليهم أن يعيشوا هم وكل من يتبعهم من الكتبة والموظفين والجنود وأصحاب الحوانيت والصناع والحرفيين والبنائين بالقرب من بعضهم البعض[367].

وبما أنهم لا يشاركون بشكل مباشر في عمليات الإنتاج الغذائي والزراعة، وبما أن وسائل المواصلات سوف تنقل لهم منتجات الريف أينما كانوا فهم غير مضطرين للبقاء في الريف. وعلى خلاف المزارعين، فإن طبيعة نشاطاتهم لا تحتاج مزاولتها إلى مساحات شاسعة من الأرض، لذا يتكدسون حول المعبد والقصر في تجمعات سكنية مكتظة كثيرة العدد وعالية الكثافة بيوتها متراصة وشوارعها ضيقة ومتعرجة تتخللها المعابد الصغيرة والخانات والحوانيت ودكاكين الصناع[368].

هذه التجمعات السكنية تتحول إلى مركز ديني وإداري و تجاري يحيط به الريف من كل الجهات ويمده بالغذاء اللازم والأيدي العاملة. وغالبا ما تقام هذه المراكز على مفترق الطرق التجارية بالقرب

من مصدر مياه الشرب. هذه هي النواة التي تنشأ منها المدينة التي تحاط بسور لحمايتها وبوابات لحراستها وتمهد الطرق المؤدية إليها وتقام في وسطها البنايات العامة والنصب الضخمة التي تعطيها طابعها وتعكس قوتها وتزرع هيبتها في النفوس وتملا صدور أهلها بالفخر والاعتزاز وتقوي من انتمائهم وولائهم لها. وبالإضافة إلى تقسيم المجتمع إلى فئات وطبقات محدداتها الثروة والمكانة الاجتماعية والتخصصات المهنية يظهر تقسيم آخر هو أهل المدينة (الديرة) وأهل الريف (الطوارف) الذين يمدون المدينة بما تحتاجه من الغذاء. وأهل الريف لا يتنازلون طواعية عن ما يفيض من إنتاجهم لأهل المدينة، لكنّ قوة المدينة بسلطتها القسرية تجبرهم على دفع الضريبة لها مقابل توفير الحماية لهم وتأمين المسالك والحفاظ على الاستقرار الذي يُمكن الفلاحين من مزاولة الزراعة و والتجار من مزاولة التجارة. ومثلما أنّه يستحيل على المدينة العيش بدون الفائض الزراعي فإن الفلاحين لا غنى لهم عن الخدمات والسلع والحرف والمنتوجات الصناعية التي تقدمها لهم المدينة عن طريق المقايضة والتبادل[369].

ونظراً لتشعب القضايا الإدارية وكثافة التعاملات التجارية وتراكم التعاليم الدينية والتشريعات المدنية لمّ يُعد الاعتماد على الذاكرة والتعليمات الشفهية كافياً وأصبحت هناك حاجة ملحة لاختراع الكتابة والحساب وإلى تقنين شؤون الحياة وتنظيم علاقات الناس مع بعضهم البعض، خصوصا وأن المجتمع لمّ يُعد مجتمعا صغيراً وبسيطا تتم التعاملات بين أفراده مباشرة وجهاً لوجه، وبعدت المسافات الاجتماعية والمكانية وتعدد الوسطاء بين الأمر والمأمور وبين البائع والمشتري و بين المستفيد ومن يقدم الخدمة. وحلت محل العلاقات القرابية والانتماءات العشائرية علاقات المصالح والروابط الطبقية والمهنية والانتماء الإقليمي[370].

ونظراً لاتساع الرقعة الجغرافية والكثافة السكانية أصبحت هناك ضرورة لتوحيد لغة التخاطب وتوحيد المقاييس والموازين والمكاييل وسك عملة نقدية موحدة لتسهيل التعامل والتفاهم بين الناس. وبدلاً من الاحتكام إلى الأعراف والعادات الفضفاضة التي تختلف من مكان إلى آخر سنّ الحكام والمشرعون قوانين مكتوبة تسري على الجميع وأنظمة واضحة تحكم علاقة الناس بعضهم ببعض. لمّ يُعد الحكام قادرين على إنفاذ توجيهاتهم ولا الأثرياء قادرين على إدارة أملاكهم ولا التجار على ضبط أمورهم المالية بدون الكتبة والمحاسبين، وكان لابد لمن يعملون على شق قنوات الري وتوزيع الأراضي الزراعية وبناء المعابد والأسوار والحصون والقصور من الإلمام بمبادئ الحساب والهندسة، كما أن الإلمام بمبادئ الفلك ومعرفة منازل النجوم، التي تحولت في بعض مظاهرها إلى عبادة الأجرام السماوية، كانَ مفيدًا في ضبط التقاويم الزراعية ومعرفة مواعيد زراعة مختلف المحاصيل وجني الغلال والحصاد. ولعب المعبد دوراً كبيراً في هذا الشأن وساهم مساهمة فعالة في تبسيط الكتابة وتطويرها لاحقاً للاستفادة منها في تقييد النصوص المقدسة وتقنين الممارسات الدينية وتسجيل أنساب الآلهة والحكام وإنجازاتهم وانتصاراتهم في الحروب وتخليد ذكراهم، إضافة إلى تسجيل صفقات البيع والشراء والمداينات والعقود ولتدوين المخاطبات والمعاهدات السياسية وكتابة القوانين والمواثيق. وأضاف المعبد إلى وظيفته الدينية مهمة التعليم وتخريج مختصين في الشؤون الدينية والأعمال البيروقراطية والديوانية.

ومثلما هيأت المعابد الفرصة لظهور النخبة من رجال الدين هيأت الحروب الفرصة لظهور الزعماء والقادة العسكريين. ومثلما استثمر رجال المعبد تأثيرهم الروحي ودورهم في تنظيم علاقات الناس الاجتماعية والاقتصادية لتعزيز مواقعهم وتكريس سلطتهم كذلك القادة العسكريون عملوا بدورهم على

تقوية زعامتهم وفرض إرادتهم وبنوا لأنفسهم قصورا فخمة منفصلة عن المعابد. مع ازدياد أهمية التبادلات التجارية الواسعة وتأمين طرق التجارة البعيدة تعززت قوة القادة العسكريين الذين صاروا يعتمدون على جيوشهم الموالية لهم والخاضعة لإمرتهم لبسط سيادتهم على المدن الأخرى وإجبارها على الدخول معهم في وحدة سياسية ولم تلبث أن آلت السلطة الحقيقية إلى الحكام العسكريين الذين استأثروا بقيادة الجيوش المنظمة واحتكروا سنّ القوانين والتشريعات وتعيين رجال الدين والحفاظ على أمن الدولة والتحكم بعلاقاتها التجارية، وحولوا حواضرهم إلى مراكز سياسية وإدارية ودينية واقتصادية، وشكلوا مؤسسات بيروقروطية ضخمة تأتمر بأمرهم ونظموها تنظيما هرميا ليصدروا من خلالها أوامرهم وتوجيهاتهم إلى مختلف المراء والمسؤولين ومنهم إلى صغار الموظفين ومنهم إلى عامة الناس. وهكذا حلت السلطة المدنية تدريجياً محل السلطة الدينية، ومع مرور الوقت تحولت «مدينة المعبد» temple city إلى «دولة مدينة city state مستقلة سياسيا، مما مهد الطريق لقيام الدولة الوطنية national state. وصار عدد المدن في ازدياد مطرد وكل منها تطمح إلى التوسع ومد حدودها على حساب جاراتها مما أدى إلى حدّة التوتر بينها والمواجهات العسكرية. ولم يكن من السهل دوماً إخضاع المدن الأخرى التي ما فتأت تطمح للاستقلال عن السلطة المركزية وصارت تتطلع إلى أي فرصة تضعف فيها سلطة الدولة لتنفصل عنها وتستقل بنفسها. وعلى هذه الشاكلة نجد أن تاريخ الممالك القديمة، وخصوصا في بلاد الرافدين، مراوحة بين سلطة مركزية قوية على رأسها أسرة حاكمة تحكم قبضتها على البلاد وفترات تضعف فيها السلطة وتضمحل الأسرة وتتمزق البلاد إلى دويلات صغيرة وضعيفة لا تنقطع الحروب بينها[371].

بدايات القرى الزراعية

قبل ظهور الحضارة السومرية جنوب العراق في الألفية الثالثة قبل الميلاد كانَ حوض دجلة والفرات عبارة عن قرى ومدن صغيرة متناثرة كل منها يشكل كيانا مستقلاً ومكتفيا ذاتياً. وكان لكل مدينة حاكم سياسي مستقل بيده السلطة التشريعية والقضائية والتنفيذية، يحق لهُ وحده بالتشاور مع أعيان المدينة إصدار وتنفيذ الأحكام والتشريعات القضائية وإقامة العدل بين الناس وتعيين موظفي المعبد وبيده قيادة الجيوش وإعلان الحرب وشنها[372] .

ويرجح المنقبون بدايات القرى الزراعية في المناطق الجنوبية من العراق في حدود الألفية الخامسة قبل الميلاد حيث انتقل مركز الثقل الحضاري إلى هناك بعد اندثار ثقافة خلّف الشمالية. وتبدأ هذه المرحلة، والتي تعد أقدم أطوار فجر الحضارة في جنوب العراق، مع ثقافة العبيد، بناء على اسم أول موقع عثر فيه على مخلفات تلك الثقافة والمسمى تل العبيد والذي يقع بالقرب من مدينة الناصرية الحالية وعلى مسافة لا تزيد عن سبع كيلات شمال مدينة أور Ur القديمة في أقصى جنوب العراق والتي تعتبر هي أيضاً من مواقع ثقافة العبيد المتأخرة (وهي ذات المدينة التي هاجر منها إبراهيم الخليل أيام الكلدانيين، كما جاء في سفر التكوين). ومن المواقع التي تعد البدايات الأولى لثقافة العبيد وممهدا لها موقع الحاج محمد على الفرات غير بعيد من السماوة على بعد حوالي 150 مئة وخمسين ميلاً جنوب بغداد وموقع أريدو Eridu الذي يقع على مسافة 20 عشرين كيلا إلى الجنوب من أور ومن تل العبيد بمحاذاة الصحراء قريباً من الخليج العربي. أقام أهالي الجنوب من العبيديين حقولهم على ضفاف الأنهار وشقوا القنوات لري مزارعهم من مياه دجلة والفرات، كما كانَ يفعل مزارعو ثقافة سامراء الشماليين من قبلهم. ويستدل من روث البهائم الذي استخدموه في تمليط جدران أكواخهم أنهم كانوا يربون الماشية. ومن ذَلكَ الوقت تظهر النخلة ويدخل التمر كغذاء أساسي. وبحكم قربهم من النهر شكل السمك أحد مصادر الغذاء الرئيسة لهم وما عثر عليه من بقايا لأنواع من السمك صغيرة الحجم يشير إلى أنهم استخدموا الشباك لصيدها، وهذا ما تؤكده الأثقال الصغيرة المخرمة التي استخدموها لغطس الشباك.

واستخدم العبيديون القصب في البناء الذي صنعوا مناجل وفؤوسا من الفخار المجفف المحروق لتقطيعه، كما صنعوا أيضاً من الفخار معدات الزراعة والبناء الأخرى نظراً لعدم وجود الأحجار في جنوب العراق. وكانت تلك المعدات سهلة الكسر لكنّ يتم استبدالها بسهولة ولذلك وجدت بكميات كبيرة في مواقع العبيد[373] .

وهناك تقدم ملحوظ في صناعة الأدوات وفي أعمال البناء، كما تم العثور على بعض التماثيل من الطين المجفف. وفي المراحل التالية من ثقافة العبيد عرف الذهب والنحاس الذي تم الحصول عليه عن طريق التبادلات التجارية ولكنه استخدم فقط في صناعة أدوات الزينة. واشتهر العبيديون بصناعة الفخار الجميل ويبدو أنهم لمّ يعرفوا العجلة وصنعوا فخارهم باليد، علماً بأنه يتم العثور من هذه الفترة على بداية صناعة القوارب ووسائل النقل المائي حيث وجد المنقبون نموذجا لقارب مدفون في أحد المقابر في مدينة أريدو يعود تاريخه إلى حوالي 6.000 ستة آلاف سنةَ، ولا يستبعد أنهم أبحروا في الخليج العربي لأغراض التجارة وتبادل السلع، وربما غاصوا فيه على اللؤلؤ[374] .

وقدْ اتسع انتشار ثقافة العبيد وتأثيرها في كل الاتجاهات بشكل لمّ يسبق لهُ مثيل وعمت بلاد الرافدين حتّى وصلت مع نهاية الألفية الخامسة قبل الميلاد إلى سوريا شمالاً وجنوبا إلى البحرين

وشرق الجزيرة العربية و عمان[375].
إلا أنّه من غير المعروف ما إذا كانت قطع الفخار التي عثر عليها في شرق الجزيرة العربية صناعة محلية أم أنها وصلت هناك نتيجة السيطرة على تلك المناطق وإخضاعها أو نتيجة الدخول معها في عمليات تبادل تجارية واسعة والحصول منها على ما تفتقر إليه جنوب العراق من المواد الخام مثل المعادن والأخشاب وحجر الصوان[376].
وحيث أن هذه القطع الفخارية لمّ توجد داخل الجزيرة العربية وإنما فقط بالقرب من السواحل فإن هناك من يرى أنها لا تعدو أن تكون مخلفات تركها وراءهم البحارة العبيديون الذين كانوا يرتادون تلك الأصقاع[377].
ويدل حجم القرى في تلك المرحلة على زيادة عدد السكان، وهذا مؤشر على تقدم الوسائل الزراعية وكفاءتها مما يعني زيادة الإنتاج الغذائي وتحقيق الفائض القادر على إعاشة أعداد كبيرة من البشر، كما تدل على ذَلكَ المباني وحجم المقابر. وكان أول معبد تم بناءه في مرحلة العبيد في مدينة أريدو، التي تحولت فيما بعد إلى مركز لعبادة الإله السومري إنكي Enki إله الحكمة والمعرفة. في البداية كانَ المعبد عبارة عن غرفة صغيرة زادت مساحتها في مراحل لاحقة إلى 24 مترا بالطول في 12 مترا بالعرض على مسطبة مرتفعة ربما كانَ القصد منها فيما يبدو رفع البناء لحمايته من الفيضان. ثمّ تتالى بناء المعابد لمدة 2.000 ألفي سنةَ واحداً فوق الآخر على نفس الرقعة حتّى وصل حجم المعبد في مرحلة أوروك Uruk اللاحقة إلى مساحة كبيرة جداً بلغت 420.000 أربعمائة وعشرين ألف قدماً، وذلك بعدما بدأتْ سلطة الكهنة ورجال المعبد تقوى وتؤثر على الشؤون العامة وتتحكم في مختلف النشاطات الاجتماعية والاقتصادية. والمعبد عبارة عن صرح شاهق، على غرار برج بابل، يُسمّى زيكورات ziggurat قد يصل ارتفاعه إلى 40 أربعين قدماً يشيد على مساطب عالية مربعة الشكل أو مستطيلة ومتدرجة في الحجم والارتفاع بحيث تحتل كل واحدة منها حجماً أكبر من التي تعلوها وأصغر من التي أسفل منها ويتم الصعود أو النزول من واحدة إلى الأخرى بواسطة سلالم خارجية تحيط بالمساطب وتصل إلى القمة حيث يقع المعبد[378].
وتنتهي ثقافة العبيد بمرحلة أوروك، وهذا الأسم القديم للموقع الذي يُطلَق عليها الوركاء في العصر الحاضر في ناحية السماوة حالياً، وهي أول مدينة في التاريخ[379].
أ مرحلة أوروك تقريباً مع بداية الألفية الرابعة قبل الميلاد وتنتهي بنهايتها (3800 ق. م3100 ق. م.). وتأتي بعد أوروك مع نهاية الألفية الرابعة قبل الميلاد مرحلة جمدة نصر Jamdat Nasrالتي اشتهرت بمعابدها الضخمة وبداية ظهور المدن وصناعة الفخار على العجلة. وتم في تلك الفترة استئناس الحصان وعثر على تماثيل لعربات تجرها البغال والحمير والثيران[380].
إضافة إلى تعدين النحاس واستخدامه في صناعة بعض الأواني والأسلحة. وقدْ شجع على استخدام النحاس عدم وجود الأحجار في جنوب العراق التي يغطيها الطمي بالكامل[381].
وإذا كانَ ولابد من استيراد المادة الخام لصناعة الآنية والأسلحة والأدوات فمن الأفضل استيراد النحاس بدلاً من الحجر، خصوصا بعدما تم اكتشاف البرونز. ومادة النحاس والقصدير أخف وزنا من الحجر مما يسهل حملها ونقلها وهي لا تفقد شيئاً من مادتها خلال عملية التصنيع كما هي الحال بالنسبة للحجر الذي يهدر منه الكثير خلال عمليات التشظية أو الصقل. ويرى الأركيولوجيون أن السبب في عدم العثور على مواد معدنية في المواقع الأقدم لا يعود إلى عدم معرفة المعدن آنذاك وإنما لأن الأدوات

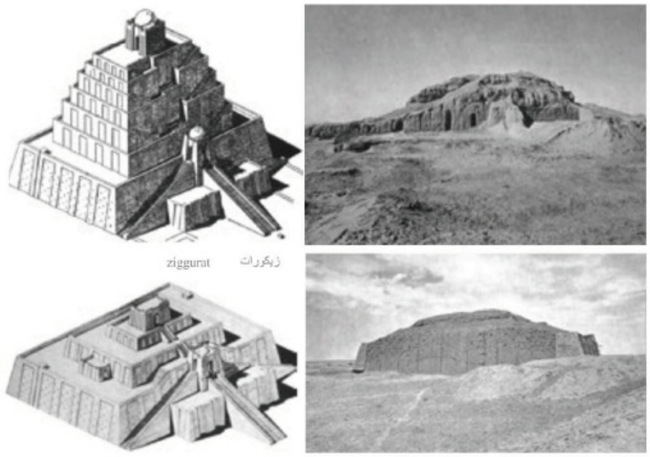
المعدنية، كما ذكرنا، لا ترمى إذا تلفت بل يعاد صهرها وسكبها مرة أخرى. وكانت عمان جنوباً من أهم مصارد استيراد النحاس بينما يستورد القصدير من الأناضول شمالاً[382].

وتشهد مرحلة جمدة نصر بدايات الكتابة التصويرية pictographic التي سبقت الكتابة المسمارية، ولذلك تسمى هذه الفترة ما قبيل الكتابية Proto-literate، أو شبه التاريخية أي فترة ما قبيل الكتابة والتدوين التاريخي.

وبدأت الكتابة على شكل رموز وصور لأشياء مادية محسوسة قبل أن تتحول الكتابة المسمارية إلى رموز صوتية تستطيع التعبير عن أفكار مجردة. وتتم الكتابة بالنقش بالمرقم، وهو أداة حادة الطرف معدة من قصب البوص على ألواح من الطين الطري ثمّ تترك هذه الألواح لتجف في الشمس. وحيث أن الطين غير مناسب التشكيل الخطوط المنحنية جاءت الكتابة على هيئة خطوط مستقيمة تشبه المسامير في شكلها، إذ أن الجهة من الحرف التي يهوي من عندها الكاتب بالمرقم ضاغطا على اللوح تأتي عريضة ومثلثة مثل طبعة المسمار بينما الجهة الأخرى التي ينتهي عندها مدببة مثل رأس المسمار. وقدْ أسس السومريون مدارس لتدريب النساخ على الكتابة. ويلاحظ أن الكتابة في بداياتها لمّ تستخدم لأغراض دينية ولا أدبية ولا تاريخية وإنما فقط لأغراض عملية بحتة ومجرد وسيلة للتذكير بما يملكه المعبد من أراضي زراعية وما في مخازنه من غلال وكيفية تسلمها من المزارعين ثمّ توزيعها على المستحقين و غير ذَلكَ من التعاملات التي من الواضح أنها وصلت في ذَلكَ الحين إلى حجم وكثافة صار من الصعب على من يباشرونها تذكرها[383].

وتبدأ الكتابة تتخذ أهمية خاصة بالنسبة للمعبد الذي لجأ إليها لحفظ سجلاته وضبط تعاملاته التجارية ونشاطاته الاقتصادية وضبط مدخلاته ومخرجاته بعد أن تحول إلى مركز لتجميع الإنتاج الزراعي من الفلاحين ثمّ إعادة توزيعه على مختلف الاختصاصيين الذين يمارسون حرفا خارج نطاق الإنتاج الغذائي[384].

ويُعد ظهور الكتابة مؤشرا لنهاية ما يُسمّى ماقبل التاريخ pre-history وتبدأ النقوش والوثائق المكتوبة تلعب دوراً هاما وتلقي ضوءا كاشفا على الأحداث والمنجزات البشرية وتتغلغل الكتابة في مختلف أوجه الحياة اليومية وتؤدي إلى تطور المؤسسات والتعاملات البيروقراطية، وبذلك يدخل الإنسان عصر التاريخ.



ziggurat زيكورات

وعثر المنقبون على مئات الألواح الطينية المرقومة المحفوظة في أرشيفات المعابد والقصور تحتوي على الكثير من السجلات التجارية والاقتصادية والمراسلات والمكاتبات والنصوص الأدبية والدينية والمعلومات عن حياة السومريين وتاريخهم، كما تشير هذه الألواح إلى أن السومريين ومن بعدهم الأكادين والبابليين كانَ لديهم آراء وممارسات عملية في مجالات التطبب وكذلك الرياضة لحاجتهم لها في أعمال البناء وتقسيم الأراضي الزراعية والفلك لمعرفة المواسم الزراعية والمناسبات الدينية[385] .

من سومر إلى أكاد

مهدت ثقافة العبيد ومن بعدها أوروك وجمدة نصر لقيام المدن والحضارة السومرية جنوب العراق التي تتحول إلى مركز الإشعاع الحضاري في بلاد الرافدين. وفي مرحلة جمدة نصر وصل عدد سكان أوروك (الوركا)، التي قلنا أنها تأسست في مرحلة العبيد، إلي 10.000عشرة آلاف نسمة ثمّ تضاعف إلى 5 خمسين ألف في المراحل اللاحقة. وكذلك الحال بالنسبة لمدينة أور التي تحولت هي و مدينة أريدو إلى مراكز حضرية تعج بالسكان. وتعتبر مرحلة أوروك، وهي تدين للإله آنو Anu والإلاهة أنانا Inanna ، مستهل الحضارة السومرية ومعها تبدأ القرى المنتشرة على مصادر المياه وضفاف الأنهار تتعنقد وتتقارب من بعضها البعض مما يدل على بدء ظهور المدن والكيانات الحضرية الكبيرة بأسوارها الحصينة ومعابدها الضخمة ذات التصاميم والزخارف المبهرة التي يحتاج تشييدها إلى خبرات عميقة في فنون المعمار والهندسة وإلى آلاف العمال والحرفيين والصناع من مختلف المهن والتخصصات الدقيقة الذين يتطلب تسخيرهم وإدارتهم إدارة مركزية.

وجهازا بيروقراطيا ضخما. كما زادت المناطق المأهولة إلى ما يقرب من ستة أضعاف مما يدل على نشاط الهجرة إلى جنوب العراق واستقرار البدو والصيادين الرحل وإلى التفجر الديموغرافي.

قبل أن تنتهي مرحلة أوروك وجمدة نصر كانت بلاد سومر تضم ما لا يقل عن 12 دولة- مدينة يحيط بكل منها عدد من القرى والمناطق الريفية التي تمدها بالغذاء والمنتجات الزراعية، وكانت كلها تتكلم لغة واحدة هي اللغة السومرية وتدين لآلهة واحدة ويجمعها إرث ثقافي واحد. يتراوح سكان كل من هذه المدن وملحقاتها ما بين عشرين إلى خمس وعشرين ألف نسمة تتنازع على السلطة فيما بينها وتطمح كل منها إلى أن تبسط سيطرتها على جاراتها وتستولي على كامل البلاد، ومن تلك المدن تكونت فيما بعد دويلات صغيرة أهمها المدن الثلاث الكبيرة وهي كيش وأوروك وأور. هذه بداية ما يُسمّى المرحلة الأولى من مراحل السلالات الحاكمة المبكرة Early Dynastic Periods التي تبدأ في حدود الألفية الثالثة قبل الميلاد وتنقسم إلى ثلاث مراحل متتالية، تتولى السلطة في كل مرحلة من هذه المراحل الثلاث واحدة من المدن الثلاث.

ويحدد المنقبون إطلالة مراحل السلالات الحاكمة بمظاهر معمارية من أهمها استخدام الطوب محدب السطح بدلاً من الطوب المستوي السطح الذي كانَ مستخدما قبل ذَلكَ وتبدأ مع بداية الألفية الثالثة قبل الميلاد[386].

في هذه المرحلة بدأتْ السلطة المدنية والعسكرية تنفصل عن السلطة الدينية وتطغى عليها كما يؤكد ذَلكَ البدء في بناء القصور الضخمة التي صارت تنافس المعابد في زخرفها وأبهتها[387].

وكانت كل مدينة، من الناحية النظرية، ملكاً لواحد من الآلهة الذي آلت إليه ملكيتها منذ بدأ الخليقة، لكنّ الواقع أن معظم الأرض لا يملكها المعبد بل المزارعون والتجار وغيرهم من الأهالي وهؤلاء يشكلون مجلس أعيان وجمعية عمومية تشمل جميع الرجال الأحرار البالغين من أهل المدينة لتسيير شؤون المدينة وحكمها. ولم يكن أمير المدينة أو الملك سوى مجرد واحد منهم وهم الذين يمنحونه هذا المنصب حسب كفاءته وحسن تدبيره في المسائل التجارية والاقتصادية وبعد نظره أو شجاعته وحنكته في الأمور الحربية وينتخبونه في أوقات الأزمات وينتهي دوره ويتنحى عن منصبه حال انتهاء الأزمة. وهذا ما تعكسه الميثولوجيا السومرية التي تصوّر مجتمع الألهة على هيئة مجلس من الأنداد والأقران يقودهم واحد منهم ينتخبونه من بينهم[388].

ولما كبرت المدن وكثرت مشاريع البناء الضخمة واستصلاح الأراضي الزراعية وتعقدت مشاكلها المتعلقة بالري والصرف واستشرت النزاعات بين مواطنيها على ملكية الأرض وصارت في حالة حرب شبه مستمرة مع جاراتها من المدن الأخرى واتخذت التدابير العسكرية والدفاعية أهمية خاصة تعزز دور الأمير وصار لا ينتهي من أزمة حتّى تأتي أخرى في ذيلها مما أعطى دوره صفة الاستمرارية وصار يقوي مركزه ولا يعير التفاتا للمجالس الشورية لأن جمع أعضائها للتشاور معهم أمر ليس سهلاً، وإن اجتمعوا فقلما يتفقون على رأي موحد وربما طال النقاش بينهم وتفاقمت الأزمة قبل أن يجدوا لها حلا مرضيا يقبله الجميع. لذلك أضطر الأمير في الحالات التي تتطلب قرارا سريعا أن يتخذ القرار بنفسه. وشيئاً فشيئاً صار يستبد بالقرارات وصارت تطول مدة ولايته إلى أن اتخذ صفة الديمومة وتثبت وجاءت مرحلة صار المنصب حكرا على شخص معين يورثه لأبنائه بعد مماته. وعلى هذه الشاكلة تأسست الأسر الحاكمة بجيوشها النظامية وطموحاتها التوسعية والادعاء بأنها تسلمت السلطة بتفويض من الالهة[389].

تتحدث ملحمة جلجامش والأساطير السومرية والبابلية عن الطوفان وتقول أنّه قبل الطوفان حكم البلاد عشرة ملوك امتد حكمهم لفترة تقارب مليونين ونصف المليون سنةً. وفي هذه المرحلة الأسطورية ألهمت الآلهة الإنسان طرق الزراعة والكتابة وجميع أسباب الحضارة. وتقول قائمة الملوك السومريين Sumerian King List، التي وجدت مرقومة على ألواح من الطين، أن المرحلة الأولى من مراحل السلالات الحاكمة أعقبت الطوفان وأنه لما غاض الماء هبط من السماء التفويض الإلهي بالملك إلى أول أفراد السلالة الحاكمة في مدينة كيش Kish والتي هي أهم وأكبر دولة مدينة على الوجود آنذاك وتقع إلى الجنوب من بغداد[390].

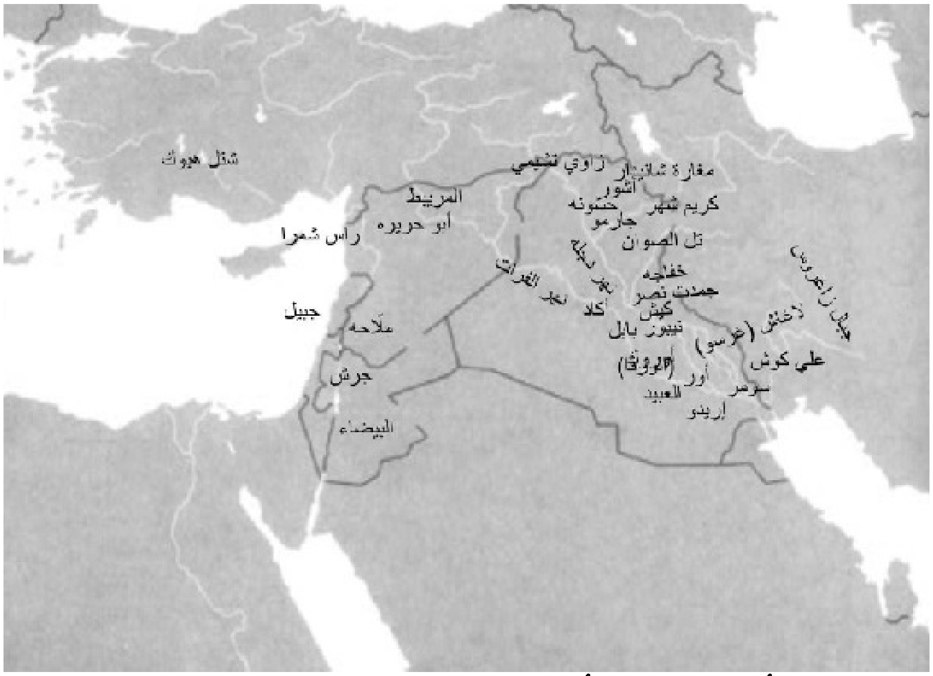
وكان ذَلكَ الحاكم قد بني معبدا ضخما للألهة في مدينة نفر المقدسة Nippur ساعد في أن يجعل من المدينة مركزا دينيا مهما ويمنح كهنتها ثقلا ملحوظا في مباركة وتأييد من يرونه أهلاً لأن يحتل المركز الأول بين أمراء المدن السومرية ويطلقون عليه لقب «حاكم الجهات الأربع»[391].

ومنذ ذَلكَ الوقت أصبح لقب «ملك كيش» لا يعني ملك مدينة كيش تحديداً بقدر ما يعني أمير أمراء سومر. ولما جاء جلجامش، أمير أوروك، جدد بناء المعبد في نفر وانتزع السيادة من السلالة الحاكمة في كيش. وظلت السلطة في يد سلالة جيلجامش حتّى انتزعها منهم حاكم أور. وبعد ذَلكَ أفل نجم السومريين لفترة من الزمن لكنهم استطاعوا لاحقاً أن يستردوا شيئاً من عزهم وسلطتهم عام 2.500 قبل الميلاد. ولم يلبث الزعيم الأكادي سرجون Sargon الذي يعود إلى أصول سامية أن انتزع لنفسه الملك عام 2.350 قبل الميلاد من حاكم كيش وأسس شمال منطقة سومر دولة الأكاديين، وهم قوم أصولهم سامية تغلبوا على أهل البلاد من السومريين. وسرجون، الذي امتد حكمه زهاء 55 خمسة وخمسين سنةَ، هو أول حاكم يوحد بلاد الرافدين تحت سلطة مركزية قوية ويخضع كل المدن السومرية لسلطته المباشرة واستبدل أمراءها المحليين بحكام يعينون من قبله ومعظمهم من أقاربه وأسس أول امبراطورية في العالم عاصمتها أكاد Akkad، والتي لمّ يعثر بعد على مكانها وإن كانَ من المحتمل أنها لا تبعد كثيراً عن بغداد. وامتد نفوذ الأكاديين من الخليج العربي إلى البحر الأبيض المتوسط ومن الأناضول شمالاً حتّى أثيوبيا جنوباً وسيطروا على طرق التبادلات التجارية العالمية آنذاك وامتدت علاقاتهم التجارية إلى وادي السند وبلاد الهند. ومنذ عهد سرجون بدأتْ اللغات السامية، الأكادية أولاً ثمّ البابلية والآشورية لاحقاً، تحل محل اللغة السومرية التي اقتصر استخدامها منذ تلك الفترة على كتابة النصوص الدينية والأدبية حي آلت بعد عدة قرون إلى الانقراض. ومنذ

اعتلاء سرجون العرش صارت الألواح تكتب باللغتين، السومرية والأكادية. وفي أحد النقوش يفتخر سرجون أن ما لا يقل عن 5400 خمسة آلاف وأربعمائة شخصاً يتناولون الخبز يوميًا على مائدته، وربما يشير ذَلكَ إلى عسكره. ويعود سر نجاح سرجون إلى حزمه وشجاعته ومهارته في إدارة دفة الملك ولجوئه للكتابة في إنفاذ توجيهاته وتعليماته وإنشائه لأول جيش نظامي في العالم. كما أنّه جعل من عاصمته أكاد مركزا تجاريا رئيسا مما ساعده على جباية المكوس والضرائب. وبعد قرن ونصف من تأسيسها وتوالي خمسة ملوك على عرشها سقطت دولة الأكاديين بعد أن تعرضت لهجوم من الجبال الشرقية والشمال شنته قبائل الكوتيين Gutians, وبعد فترة من الفوضى والدمار تمكن السومريون في نهاية الألفية الثالثة قبل الميلاد بقيادة مدينة أور من استرداد شيئ من مجدهم الغابر وتأسست أسرة أور الثالثة الذين اشتهر منهم أورنامو Ur-Nammu الذي سبق حمورابي في سنّ قوانين مدنية يخضع لها الجميع وتحمي الضعيف وتنصف المظلوم. وبعد مضي قرن من الزمان اندحر السومريون حوالي سنةَ 2.000 ألفين قبل الميلاد على يُد أقوام من البدو الساميين، بما فيهم العموريون Amorites، جاءوا من الصحراء غرب الفرات وأنهكوا البلاد بغزاتهم وعاثوا فيها لمدة 200 مئتي سنةَ قبل أن ينجحوا في تأسيس دولة لهم في الشمال هي الدولة الآشورية وأخرى في الجنوب هي البابلية. ومن البابلين حمورابي المشهور الذي حكم من عام 1792 حتّى عام 1750 قبل الميلاد واستطاع أن يضع أول قوانين عادلة وتشريع مدني مكتوب وأن يوحد تحت سلطته بلاد سومر التي أصبحت تسمى بلاد بابل[392].

نظريات نشوء الدولة

فيري غوردن تشايلد Vere Gordon Childe. أطلق عالم الآثار فيري غوردن تشايلد(1892-1957) Vere Gordon Childe على تدجين النبات واستئناس الحيوان مسمى الثورة الزراعية، وأطلق كذلك على نشوء المدن مسمى الثورة المدينية urban revolution والتي يقول إنها النتيجة الطبيعية للثورة الأولى. يقول تشايلد إنّ اكتشاف الإنسان للزراعة يُعد ثورة بمقاييس العصر الحجري وكفاح الإنسان للحصول على الغذاء. عاش المزارعون الأوائل في قرى معزولة مكتفية ذاتياً لمّ تحكم سيطرتها بعد على قوى الطبيعة وظواهرها ولا يزيد إنتاجها عن حاجتها المحلية. ثمّ جاءت مرحلة أصبح فيها الفلاحون عرضاً للضغط من قوى خارجية أجبرتهم أن ينتجوا ما يزيد عن حاجتهم لإعاشة طبقات جديدة نشأت في المجتمع تعمل في مجالات غير مجالات الإنتاج الغذائي[393].



<u>أهم المواقع الأثرية في منطقة الهلال الخصيب.</u>

يرى تشايلد أن من أهم التطورات التي حدثت قبل الألفية الثالثة قبل الميلاد هو اكتشاف تقنيات التعدين وما نتج عن ذَلكَ من إعادة هيكلة الاقتصاد وبالتالي خلق الظروف الملائمة لقيام المدنية، وكان يعتبر التكنولوجيا من أهم العوامل وأكثرها تأثيرا في دفع عجلة التغير الاجتماعي والثقافي. ويستطرد في شرح الآثار المترتبة على ذَلكَ، خصوصا فيما يتعلق باختراع المحراث الذي تجره الثيران وغيره من الأدوات والمعدات المعدنية التي كانت بطبيعة الحال أكثر كفاءة من الأدوات الحجرية. يحتاج تصنيع هذه الأدوات والمعدات إلى صناع مهرة يتخصصون في هذه المهنة ويتفرغون لها ويطوفون القرى الزراعية يعرضون خدماتهم لقاء ما يجود به عليهم المزارعون من محاصيلهم. وكان تغلغل الأدوات الحديدية في صلب العملية الإنتاجية إيذانا بانتهاء مرحلة الاكتفاء الذاتي وتدشين مرحلة جديدة تقوم على المقايضة والتبادل بين المزراعين وأصحاب المهن من الحرفيين، وهؤلاء بدورهم يحتاجون إلى التجار الذين يوردون لهم المواد الخام اللازمة لصناعاتهم من أماكن توافرها، والتجار يحتاجون إلى من ينقل لهم بضائعهم من منشئها إلى أماكن الاستهلاك، وهكذا كانَ التعدين والحرف المساندة باهضة التكاليف اجتماعيا لأنها تقوم على انتزاع عدد كبير من الناس من عملية الإنتاج الغذائي وتفريغهم لمزاولة هذه المهن، وهذا يضع عبئا على المزارعين لإنتاج كم كبير من المحاصيل يكفي لإعاشتهم وإعاشة غيرهم من التجار والحرفيين وأصحاب المهن المتخصصة.

يلخص غيديون شوبرغ Gideon Sjoberg آراء تشايلد في هذه المسائل كما يلي:

<u>من الخطأ الافتراض أن فائض الإنتاج جاء فقط نتيجة عوامل تكنولوجية، وإن كانت التكنولوجيا المتقدمة نسبيا أمراً ضروريا لتحقيق الفائض. بواسطة الأيدولوجيا الملائمة والمدعومة بقوة قهرية تفرض الضرائب والإتاوات، تستطيع النخبة إجبار الفلاحين على زيادة إنتاجهم والتخلي عن جزء منه لأهل المدينة. بعبارة أخرى، لابد للنخبة أن تغري جمهور الفلاحين الذين يعيشون، مقارنة بمستويات المجتمعات الصناعية، عيشة الكفاف على حافة الجوع وسوء التغذية، أن يتخلوا عن الغذاء وحاجيات أخرى هم بأمس الحاجة لها. ولا تكتفي الطبقة العليا بالعيش دون ممارسة الأعمال اليدوية، بل إنها تختص لنفسها مظاهر البذخ والرفاهية التي تمكّنها من أن تعيش</u>

حياة منعمة تميزها بشكل واضح عن الطبقة الدنيا، وهذا التباهي هو الذي يكرس قوتها وسلطتها. ومن عناصر النخبة المؤثرة رجالات الدين البارزين (وغالبيتهم يشتغلون في الطب والتنجيم). في الحكومات الثيوقراطية الدينية، كما في التبت التقليدية وعدد من الحضارات القديمة قبل الصناعية، نجد أن الشخص ذاته يتولى الزعامة الدينية والسلطة السياسية. وحتى في المجتمعات التي لا يكون فيها الزعيم الديني هو القائد الأعلى نجد أن تأثيره يتغلغل في كافة الأوساط في المجتمع. زعماء الدين لهم دور أساسي في صياغة التبريرات الأخلاقية للوضع الاجتماعي السائد، بما في ذَلِكَ تركز السلطة بيد قلة من أصحاب الامتيازات. القوة والسلطة التي يتمتع بها الجهاز الحاكم مصدرها في حقيقة الأمر تبريرات تقدمها النصوص المقدسة التي يستأثر رجال الدين بتفسيرها. علاوة على ذَلِكَ فإن أغلب النواميس التي توجه أسلوب حياة الطبقة العليا وطريقة تفكيرهم من إملاءات الكتب الدينية وكثير من رجال الدين يعملون أيضاً في التعليم ويستحيل فصل الجهاز التربوي عن الجهاز الديني. النظام التربوي هو الآلية التي من خلالها يتم بث التعاليم الدينية التي تدعم سلطة النخبة، علاوة على أن المسائل الدينية تشكل العمود الفقري لمناهج التعليم. ولنتذكر أن أفراد الطبقة العليا وحدهم هم الذين باستطاعتهم الانخراط في التعليم، وهذه أحد الامتيازات التي تميزهم عن الأميين من أهل المدن والأرياف.

هذا التداخل بين البنى التعليمية والدينية والحكومية يعني بالضرورة أن القادة في كل واحد من هذه القطاعات يعتمدون على بعضهم البعض للحصول على الدعم والتأييد. وهذا هو الذي يجعل الحديث عن المدينة قبل الصناعية حديث مدور. إذ أننا دوماً نعود من حيث بدأنا نظراً لشدة التداخل بين هذه الظواهر التي نتحدث عنها[394].

وقدْ حدد تشايلد عدداً من الخصائص المميزة التي يستطيع المنقبون الآثاريون أن يستدلوا بها في تنقيبهم لأي موقع ما إذَا كانَ ذَلِكَ الموقع مكان مدينة قديمة مندثرة. بعض هذه الخصائص يتعلق بالتنظيمات الاجتماعية والاقتصادية وبعضها يتعلق بالآثار المادية الشاخصة[395].

هذه الخصائص متعاضدة ومتشابكة تقوم بينها علاقات تأثير وتأثر متبادلة ويمكن تلخيصها كما يلي:

1/ كثافة سكانية عالية وتركيبة ديموغرافية متنوعة وبالتالي بناء اجتماعي مركب ومعقد التنظيم ومتشابك

بدرجات متفاوتة وعلى مستويات متعددة. ويمكن الاستدلال على عدد السكان من حجم المقابر وعدد القبور.

2/وجود آليات لتكديس الفائض من السلع والمنتجات الصناعية او الغذائية وخزنه وإعادة توزيعه وفق أنظمة ومعايير تحددها وتشرف عليها سلطة مدنية مثل فرض العشور والضرائب والرسوم والمكوس.

3/ حرفيون متخصصون ومتفرغون لمهنهم لا ينتجون غذائهم بل يحصلون عليه عن طريق المقايضة وتبادل السلع والخدمات. وبذلك لمّ يُعد تقسيم العمل مبني على السنّ والجنس، كما هو في المجتمعات البسيطة، وإنما على الخبرة والتخصص. ونستدل على وجود صناع مهرة ومتخصصين متفرغين لمزاولة حرفهم من تنميط الصناعات وتوحيد أساليب النقش والزخرفة.

4/وجود طبقية اجتماعية و هرمية اقتصادية على رأسها نخبة تحتكر الامتيازات وأدوات الإنتاج مكونة من أصحاب الثروة والسلطة الدينية والسياسية والعسكرية التي تتولى إدارة الشؤون المدنية و تسيير الأمور الداخلية والعلاقات الخارجية. واختلاف القبور في محتوياتها التي تدفن مع الميت من حاجيات تافهة في معظم القبور إلى خزائن وكنوز ثمينة في عدد قليل منها خير دليل على وجود الطبقية الاجتماعية. بل إنّ بعض القبور، كما في مقبرة أور Ur الملكية في سومر Sumer، تحتوي بالإضافة إلى الكنوز جثث العديد من العبيد والخدم وغيرهم من حاشية الشخص المدفون. ومن الدلائل أيضاً حجم المنزل وطريقة بنائه ومحتوياته، وكذلك وجود الحلي والجواهر وحاجيات الترف والزينة ومستلزمات الرفاهية.

5/ تنظيم سياسي واضح المعالم معياره المواطنة وأساسه الانتماء المكاني و الطبقي و المهني بدلاً من الانتماء العشائري، خصوصا في ظلّ تقلص العلاقات الشخصية المباشرة ومحدودية إمكانية الاتصال وجهاً لوجه بين مختلف سكان المدينة بأعدادهم الغفيرة ومشاربهم المتباينة.

6/ تشييد شواهد ونصب تذكارية ومباني عامة ومشاريع كبرى تشمل المعابد والحصون والقصور والأسوار

والسدود والقنوات المائية، مما يدل على الكثافة السكانية التي توفر العمالة اللازمة والمختصين من أصحاب المهن والحرف المختلفة الضرورية لإشادة مثل هذه المشاريع ووجود نظام الإدارة والسخرة القادر على تجنيد العمالة اللازمة لإنشائها والإشراف على تنفيذها. ومن غير المستبعد أن أسراء الحرب المستعبدين سخروا للعمل في هذه المشاريع.

7/ تبادلات تجارية مع أماكن بعيدة لتصدير وتوريد المواد الخام والمنتجات الجاهزة مما يعني ازدهار الحرف والصناعات وكذلك القدرة العسكرية على تأمين السبل وطرق التجارة.

8/ الفنون المعمارية وفنون النحت والرسم والتماثيل الضخمة والتي تخضع كلها لأنماط محددة ومتميزة وتحتاج لعمال مهرة والتي تعكس قوة السلطة وثباتها ومتانتها.

9/ ظهور مبادئ الحساب والهندسة والفلك التي تعد من ضرورات الأعمال الزراعية والتجارية و المعمارية وتفيد في توزيع الأراضي وتشييد السدود والقنوات.

10/ اختراع الكتابة لتدوين سجلات الدولة واستخدامها في الحسابات وتدوين التعاملات التجارية والأغراض الدينية والإدارية. وتدل الكتابة على وجود طبقاً متعلمة ومؤسسات تعليمية وسلطة ترعى هذه المؤسسات وتمولها. ويُعد ظهور الكتابة والهندسة والحساب الخطوة الأولى نحو نشأة الفلسفة والعلوم.

كارل وتفوغل Karl A. Wittfogel. طرح كارل وتفوغل نظريته في كتاب لهُ نشره عام 1957 تحت عنوان الاستبداد الشرقي: دراسة مقارنة عن السلطة الكلية Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power.

وتسمى نظريته النظرية الهيدرولوكية وهي النظرية التي تقول بأن الحضارات القديمة قامت أساسا كضرورة لتشييد مشاريع مائية hydraulic projects لجلب مياه الري عبر قنوات ضخمة من الأنهار إلى أحواضها ووديانها الجافة. وهو الذي استحدث مصطلح الاستبداد الشرقي Oriental Despotism، الذي استقاه أصلا من مقولة كارل ماركس Karl Marx عن ما سمَّاه نمط الإنتاج الأسيويAsiatic Mode of Production. يرى و تفوغل أن تشييد المشاريع المائية الضخمة بما تتطلبه من تمويل وأعداد ضخمة من العمال والحرفيين وأصحاب المهن في مختلف التخصصات والتنسيق فيما بينهم يتطلب حكما استبداديا قوياً قادرا على فرض النظام والانضباط على الجميع وعلى فرض الضرائب والمكوس والإتاوات ومصادر التمويل اللازمة.

يضع وتفوغل أهمية خاصة على إدارة الموارد المائية في الحضارات النهرية وما يتطلبه ذَلَكَ من إدارة وتنسيق. لا يختلف الماء عن المقومات الأخرى الضرورية للزراعة مثل المناخ والتضاريس وخصوبة التربة. إلا أن الماء عامل مهم، خصوصا في أحواض الأنهار ذات المناخ الجاف، لأنه مورد طبيعي يُمكن التحكم به وزيادة حجمه وتدبيره وتصريفه. ري هذه المناطق الجافة من النهر المجاور وتحويلها إلى مناطق زراعية خصبة يستلزم القيام بمشاريع ري وصرف ضخمة تديرها وتقوم على تنفيذها سلطة مركزية. وكلما كانَ النهر عظيماً كلما كانَ الناتج الغذائي الذي يُمكن الحصول عليه من حوضه أعظم، لكنّ ذَلَكَ في نفس الوقت يتطلب جهدا أكبر من التنسيق والتنظيم والإدارة والصيانة و الحماية، وما يترتب على ذَلَكَ من شق الترع والقنوات وبناء السدود والخزانات والتحكم بالفيضانات وتغيير مسارات النهر وروافده. هذا يتطلب تجنيد الأعداد الضخمة من العمال وتسخيرهم وتنظيمهم وإدارتهم وإعاشتهم وسكنهم، ولا يُمكن أن يتم ذَلَكَ إلا إذَا تركزت السلطة في يد عدد محدود من الرؤساء والمراء الذين يتلقون توجيهاتهم من حاكم واحد مستبد.

يصف وتفوغل مجموع النشاطات الضرورية في مجتمع يعتمد على مشاريع الري العملاقة والتي تشمل التخطيط والتشييد وجدولة أوقات الري وصيانة القنوات والسدود وحمايتها والدفاع عنها. ومن الممكن أن يتم ذَلَكَ من قبل مجموعات صغيرة مستقلة وبطريقة غير مقننة لكنّ هذه الطريقة لن تكون طريقة ناجعة وعظيمة الفائدة. من الأفضل والأنجع أن يتم ذَلَكَ على نطاق موسع وتحت إشراف وإدارة سلطة مركزية قوية. ومن يتحكم في مصادر الماء يملك سلطة مطلقة على الفلاحين، وإذا كانَ مصدر من مصادر السلطة أقوى وأشمل من أي مصدر آخر فإن ذَلَكَ المصدر الأقوى سوف يستحوذ على جميع مصادر السلطة الأخرى ويحتكرها بالكامل وينتج عن ذَلَكَ سلطة مركزية مستبدة يُطلَق عليها وتفوغل مسمى «الاستبداد الشرقي» لأن هذا النوع من السلطة، في نظره، نشأ في الصين وبلاد الشرق الأوسط. ويعقد وتفوغل مقارنة بين هذا النوع من السلطة وتلك التي نشأت في أوروبا بمناخها المعتدل المطير الذي سمح بقيام زراعة تعتمد على الأمطار التي لا يستطيع أحد أن يتحكم فيها. هذا حال دون الاستبداد بالسلطة التي كانت سلطة متوازنة وموزعة بين الكنيسة والنقابات والأثرياء. أمّا في بلاد الرافدين مثلاً، حيث كانَ التحكم في مصادر الماء أمراً حيويا، فإن من لهُ السلطة على الموارد المائية يتسلط تبعا لذلك على كل شيء من التجارة إلى الصناعة إلى حقوق الملكية. كانت السلطة في البداية بيد رجال المعبد لكنّها تحولت بالتدريج إلى سلطة مدنية يسندها الجيش ويدعمها رجال الدين. وتعمل هذه السلطة على الاستحواذ والسيطرة على مصادر الثروة وتقليص دور الملكية الخاصة

وكل مراكز السلطة والنفوذ التي لا تقع تحت يُد الدولة. تبدأ هذه المجتمعات بدايات قوية وخلاقة في مراحلها الأولى لكنّها سرعان ما تتراجع وتتحول إلى كيانات جامدة ومهترئة ثمّ تنهار لتبدأ دورة جديدة تحت سلطة جديدة.

وقدْ وجهت إلى نظرية وتفوغل عدد من الانتقادات، خصوصا تأكيده على أن أهم دور كانت تقوم به النخبة الحاكمة في المجتمعات الشرقية القديمة هو إدارة المشاريع المائية والإشراف عليها. يقول شوبرغ Sjoberg إنّ مهام النخبة الحاكمة تشمل أمورا أخرى لا تقل أهمية منها تجييش الجيوش وتنظيم العلاقات التجارية والنشاطات المهنية وتشجيع الحرف والصناعات والتعدين وتأمين استيراد المواد الخام والمصنعة اللازمة لازدهار المدينة والدولة والإشراف على جمع المواد الغذائية وتوزيعها[396].

وتوجه مأخذ أخرى إلى نظرية وتفوغل منها أن الشواهد الأثرية والتاريخية تفيد أن المشاريع المائية الضخمة لمّ تظهر إلا بعد ظهور سلطة الدولة مما يعني أنها كانت النتيجة وليست السبب لظهور الدولة. وهذا ما تشير إليه الدراسات الميدانية المعاصرة من وجود مشاريع ري تعاونية صغيرة تنفذ على المستوى المحلي في العراق بدون تدخل من السلطة المركزية ويحصل منها المزارعون على عائد لا بأس به[397].

ويؤكد روبرت آدمز Robert McCormick Adamsأنّه خلافاً لما يقوله وتفوغل فإن تشييد وصيانة قنوات الري لمّ تكن تحت إشراف موظفين معينين من قبل الدولة بل ظلت إلى حد كبير تحت إشراف رجال المعبد وليس هناك ما يشير إلى أن ظهور السلطة المدنية في جنوب العراق مرتبط بالمشاريع المائية [398].

وفي مكان آخر كتب آدمز يقول:

لا تشكل المدن الرئيسة... المحاور التي تتشعب منها شبكات القنوات المائية التي تصطف على طولها القرى التابعة لها... يُمكن الوفاء بمتطلبات المعيشة للسكان الذين مازال عددهم قليلاً نسبيا عن طريق الري من الفيضانات بواسطة سدود مؤقتة وخنادق صغيرة لتوجيه الماء، مدعمة بنظام قنوات صغيرة ربما حلت محلها مع مرور الوقت في مراحل لاحقة. هذه الأنظمة من القنوات صارت تكبر وتتوسع بالتراكم التدريجي ولكن طولها لمّ يتعد إطلاقا بضعة كيلومترات من مجرى النهر إلى الداخل. وقدْ اتضح أخيراً أن هذا النمط من الري في بيئة وظروف بلاد الرافدين يُمكن أن تقوم به الجماعات المحلية دون حاجة إلى تدخل الدولة. من المؤكد أن وسائل الضبط الصارمة للتحكم في مصادر الماء لمّ تكن ضرورية في مثل أنظمة بدائية كهذه. لذلك فإنه من الصعب القبول بأي وجه بأن نشوء المدن جاء نتيجة احتكار التحكم بمصادر الماء المتدفق للقرى المحيطة، بل إنه من الأصعب أن نتصور أن نمو مؤسساتها السياسية جاء نتيجة الحاجة إلى مؤسسة بيروقراطية مهمتها إدارة قنوات الري [399].

ويرد تشارلز ردمان Charles L Redman. ومارفن هارس Marvin Harris على هذه الاعتراضات بالقول إنّ مثل هذه الانتقادات لا تنفي أن إقامة المشاريع الأضخم سوف يترتب عليه عائد أضخم أو أن المشاريع المائية والسلطة المركزية كلاهما نشأ نشأة متواضعة ومتزامنة دون الضرورة إلى أن يسبق أحدهما الآخر، لكنهما تدريجياً وبفعل التأثير المتبادل بينهما والتغذية الاسترجاعية عمل كل منهما على تطوير الآخر، فالسلطة صارت تنحو نحو المركزية التي أعطتها القدرة لأن تجند كما أكبر من الموارد وعددا أكثر من الأيدي العاملة التي مكنتها من إقامة مشاريع الري الضخمة مما قوى من سلطتها، وهكذا. وعلى هذا النحو لمّ يُعد وجود أنظمة الري في حد ذاته هو السبب في قيام سلطة مركزية مستبدة وإنما السبب الحقيقي هو الحاجة إلى من يتولى إدارة هذه الأنظمة والإشراف عليها وصيانتها وحمايتها بعد قيامها، وهذا ما يحاول وتفوغل تفسيره وليس نشوء سلطة الدولة. وكلما قويت قبضة هذه السلطة التي تشرف على أنظمة الري كلما طمعت في المزيد ومدت سلطتها على الشؤون العامة الأخرى بما في ذَلَكَ الاقتصاد والتجارة والدين وأصبح استبدالها أمراً صعباً. ونظراً لما تحققه هذه

السلطة القوية من أمن واستقرار ورخاء فقلما تجد من يعارضها[400].
جوليان ستورد Julian Steward. طرح جوليان ستورد نظريته الإيكولوجية عن قيام الدولة في الفصل الحادي عشر من كتابه نظرية الثقافة: منهجية التطور متعدد المسارات :Theory of Culture Change (The Methodolgy of Multilinear Evolution (1973 يؤكد ستورد أن هناك ترابطا قوياً وتساندا بنيويا بين مجموعة أنماط الثقافة الأساسية التي تتعلق بالحصول على القوت ونظم الإنتاج والتوزيع والتي تشكل لب الثقافة وتحدد مستوى التكامل السوشيوثقافي لأي مجتمع. مستويات التكامل السوشيوثقافي تتطور بشكل تدرجي وتصاعدي نحو درجات أعلى تركيبا وأكثر تعقيداً، وهي تتكرر بشكل مطرد وتحدد بتسلسل متماثل محطات المسيرة التطورية المتصاعدة لثقافات متباعدة لا يوجد بينها علاقات تاريخية لكنّها تتعرض لتحديات متماثلة في مجال التفاعل الثقافي والإيكولوجي. يتطلب التكيف مع البيئة نوعاً خاصا من التكنولوجيا ومن ثمّ نمطا خاصا من التنظيم الاجتماعي الذي يسمح بتوظيف هذه التكنولوجيا لاستغلال تلك البيئة، مما يؤدي إلى تطور المجتمعات في مسارات ثقافية تتفق تبعا لاتفاق الأنساق البيئية والتكنولوجية التي تشكلها وتختلف تبعا لاختلافها. الأنماط الثقافية وما بينها من ترابطات سببية يتكرر حدوثها بصورة منتظمة في مجتمعات مختلفة من العالم ويتوالى حدوثها بطريقة حتمية محددة على نفس النسق التصاعدي وبنفس الانتظام والتسلسل الزمني لأنها تخضع لنفس القوانين التطورية.
ويمثل ستورد لفرضيته الإيكولوجية بعمليات التكيف التي قادت إلى قيام الحضارات وإلى تطور المجتمعات المدنية التي قامت على الزراعة في المناطق الجافة وشبه الجافة في بلاد الرافدين وفي وادي النيل وفي الصين وفي شمال البيرو وفي أمريكا الوسطى. هذه الحضارات التي ظهرت وتطورت في أحواض الأنهار المحاطة بمناطق جافة مثل الفرات والنيل تتشابه في مراحل مسيرتها التطورية، وإن اختلفت في التفاصيل الهامشية. فهي جميعها تعتمد على تكنولوجيا الري وتبدأ على شكل قرى صغيرة وتتطور إلى أن تصل إلى أعلى مراحل مستويات التكامل الثقافي مما يقود إلى قيام دولة المدينة والمعبد الذي تقام فيه الطقوس والشعائر الدينية. وقدْ تختلف هذه المدنيات فيما يتعلق بالمحاصيل التي تزرعها أو بتفاصيل المعتقدات الدينية والشعائر والطقوس وهندسة المعابد، لكنّ أنساقها الدينية، على اختلاف جزئياتها الشكلية، تتفق في أن وظيفتها الأساسية تتلخص في إضفاء الشرعية على حكم الكهنة والطبقة الثيوقراطية وتبرير الوضع السائد[401].
الاشتراك في الأنماط الأساسية وطريقة ترابط عناصرها وكذلك التشابه في التسلسل المرحلي بين المحطات التاريخية المتتالية للمسيرة التطورية لكل من هذه المدنيات، بما فيها الاجتماعية والسياسية والتكنولوجية والعسكرية والدينية والفكرية، لا يُمكن ردّه للاستعارة والانتشار لتباعدها زمانيا ومكانيا ولعدم وجود أي علاقة تاريخية أو اتصال جغرافي بينها، لذا لابد أن نعزو ذَلكَ إلى أن بيئاتها المتماثلة فرضت عليها وسائل تكيف متشابهة أدت إلى ظهور نماذج ثقافية وتنظيمات اجتماعية متشابهة في ترابط عناصرها وفي تسلسل مراحلها التطورية[402].
أحواض الأنهار الجافة يسهل حرثها وزراعتها باستخدام أدوات حجرية بدائية إذًا توفر لها الماء الكافي عن طريق الري من الأنهار، على خلاف مناطق الغابات الاستوائية والمناطق الشمالية ومناطق السهوب والمروج وغيرها من المناطق ذات التربة الصلبة التي، على الرغم من توفر الأمطار، لمّ يكن من الممكن فلاحتها قبل اكتشاف التعدين واستخدام الأدوات المعدنية[403].
في هذه المناطق التي تعتمد فيها الزراعة على الري نجد أن البيئة الطبيعية وطرق الإنتاج والأنماط

الاجتماعية تتشابه في علاقاتها الوظيفية المتداخلة وأن العامل الأهم في تحديد الإنتاج الزراعي هو كمية مياه الري التي يُمكن السيطرة عليها وتوفيرها، وتأتي أهمية توفر الأرض الزراعية واختراع المحراث والأدوات المعدنية في المقام الثاني[404]. تتشابه أحواض الأنهار الجافة في بيئتها الطبيعية وتتشابه تبعا لذلك طرق تعامل الإنسان معها واستغلالها مما يقتضي إيجاد حلول متشابهة لتحديات متشابهة ومن ثمّ تشابه في تسلسل مراحل التطور الثقافي، والتي يقسمها ستورد إلى خمس مراحل كل منها تتميز بسمات تشخيصية مترابطة سببيا.

وهذه المراحل الخمس هي:[405]

1/ مرحلة ما قبل الزراعة Preagricultural Era. تشمل هذه المرحلة العصر الحجري القديم والأوسط قبل أن يعرف الإنسان صناعة الفخار والنسيج والتعدين وبناء المساكن ووسائل النقل والمواصلات البرية والبحرية. كانَ التظيم الاجتماعي والسياسي في تلك الفترة يعتمد أساسا على صلة القربى وتقسيم العمل يحدده السنّ والجنس فقط حيث لمّ تظهر التخصصات المهنية بعد وكانت الحروب آنذاك نادرة لا تتعدى النزاعات الفردية والأخذ بالثأر.

2/ مرحلة الزراعة الأولية Incipient Agriculture Era. تبدأ هذه المرحلة مع بداية تدجين النباتات واستئناس الحيوانات وتستمر لآلاف السنين وتنتهي بعد أن ودع الإنسان حياة الجمع والصيد واستقر في قرى مستديمة وأحكم سيطرته على النشاطات الزراعية وأصبح الإنتاج الزراعي قادرا على إعاشة السكان المحليين على مدار العام.

3/ مرحلة التكون ونشوء التقنيات الأساسية والثقافة المحلية Formative Era of Basic Technologies and Folk Culture.

تشهد هذه المرحلة بداية الصناعات المصاحبة للزراعة مثل المحراث والفخار والغزل والنسيج والخوصيات والبناء والتشييد والانتقال من الزراعة البعلية على السفوح إلى الزراعة التي تعتمد على الري من مياه الأنهار. وتطلب ظهور مشاريع الري وبناء السدود والقنوات قيام سلطة قادرة على التخطيط لهذه المشاريع وتجنيد القوى البشرية اللازمة لتنفيذها وإدارتها وصيانتها وحمايتها والحفاظ عليها وضمان استمراريتها. ومن هنا تبدأ الثقافات المحلية تتبلور لتأخذ كلاً منها طابعا متميزا وتبدأ عمليات التثاقف نتيجة تكثيف عمليات الاتصال والاستعارة والانتشار.

4/ مرحلة النمو المحلي والازدهار Era of Regional Development and Florescence. هذه هي مرحلة التوسع في أعمال الري والمشاريع الزراعية وإنتاج الفائض وتعدد التخصصات والحرفيين المتفرغين لممارسة الأعمال التي لا تتعلق مباشرة بإنتاج الغذاء. وتبدأ السلطة الدينية تقوى ويزدهر بناء المعابد وتنشط التبادلات التجارية مع تقدم وسائل المواصلات واختراع العجلة. ومع تحسين مشاريع الري وتطويرها يزداد الإنتاج الزراعي ويزداد تبعا لذلك عدد السكان. وتبدأ الطبقية والفوارق الاجتماعية تظهر مع ظهور الطبقة الحاكمة وتكدس الثروة في يُد القلة. كما أن القرى والمدن المتجاورة صارت تتحد مع بعضها البعض لتشكل كيانات سياسية أكبر تمثلت في قيام ما يُسمّى دولة المدينة.

5/ مرحلة تداول حروب التوسع والفتوحات Era of Cyclic Conquest. تزداد في هذه الفترة الحملات العسكرية الأغراض التوسع وإخضاع المناطق المجاورة والسيطرة عليها سياسيا واقتصاديا ويؤدي ازدياد السكان إلى حدّة التنافس على الأراضي الزراعية. وتشهد الفترة ظهور الممالك والإمبراطوريات والمدن والحواضر الكبيرة المكتظة بالسكان والمحاطة بالأسوار والحصون لحمايتها.

ويبدأ استخدام البرونز في صناعة الأسلحة وأدوات الزينة وبعض الأدوات الأخرى. ويشدد الحكام قبضتهم الاستبدادية بواسطة الأجهزة البيروقراطية ويفرضون الضرائب والإتاوات وتتكدس في أيديهم الثروة وكافة مصادر القوة والجاه ويحولوا المعابد والقصور إلى مراكز إدارية لممارسة سلطتهم السياسية والاقتصادية والعسكرية والدينية. ومع توسع الممالك وزيادة حجم السكان يصل الإنتاج الزراعي إلى طاقته القصوى ويبدأ في التراجع ويصبح عاجزا عن إعاشة السكان لأنه محدود بتوفر الكميات اللازمة من مياه الري التي تصل في هذه المرحلة إلى ذروتها بحيث لا يُمكن زيادتها. هنا تلجأ السلطة إلى ممارسة الاستبداد المطلَق والمبالغة في فرض الضرائب والمكوس. عندَ هذا الحد تبدأ مؤسسات الدولة في التداعي والانهيار وتؤول المشاريع الزراعية وأعمال الري إلى الإهمال وتنتشر المجاعات والأوبئة مما يشجع على قيام الثورات المحلية والحركات الانفصالية ومن ثمّ التخلف والنكوص إلى العصور المظلمة. وحينما تنهار إمبراطورية من الإمبراطوريات تقوم على أنقاضها إمبراطورية أخرى لتستأنف الدورة من جديد.

روبرت آدمز Robert McCormick Adams. يعترف روبرت آدمز بأن الزراعة من الأسباب المهمة والضرورية لظهور المدينة وقيام الدولة لكنه لا يرى ذَلكَ سبباً كافياً في حد ذاته بدليل أن قيام الدولة لمّ يحدث إلا بعد آلاف السنين من اكتشاف الزراعة، كما أن هناك مناطق في العالم عرفت الزراعة ومع ذَلكَ لمّ تقم فيها دول. ولا يتفق آدمز مع غوردن تشايلد الذي يرى أن تراكم الإنجازات التكنولوجية هو المسؤول عن قيام الدولة[406]، كما يختلف مع ستورد الذي يعزو ذَلكَ إلى عمليات التكيف البيئي[407].

ومع وتفوغل الذي يؤكد على دور مشاريع الري الضخمة والحاجة إلى إدارتها[408].

يرى أن المسؤول الأول عن ظهور المدن وقيام الدولة في بلاد الرافدين هو التحولات الجذرية التي طرأت على التنظيم الاجتماعي. «يعود السبب الأساسي إلى تحولات طرأت على المؤسسات الاجتماعية التي أدت هي إلى تغيرات في التكنولوجيا وفي نحل المعاش وفي المناحي الأخرى من مجال الثقافة الأوسع مثل الدين، وليس العكس»[409].

جاءت الثورة المدينية urban revolution نتيجة النمو الملحوظ في حجم السكان وتعقيد التركيبة الاجتماعية مع ما يصاحب ذَلكَ بالضرورة من ظهور مؤسسات دينية وسياسية لها القدرة على تنظيم الفئات المتباينة التي يتألف منها مجتمع المدينة وتنسيق نشاطاتها. ويتساءل آدمز عن مدى صحة الفرضية القائلة بإن اكتشاف الزراعة وما أدى إليه ذَلكَ من إنتاج الفائض الغذائي هو المسؤول الأول عن قيام الدولة ويقول أن المزارعين لن ينتجوا هذا الفائض، الذي هو من ضرورات قيام المدينة واستمرار.

وجودها، ما لمّ تكن هناك أصلا قوة قهرية، ممثلة في مؤسسات المدينة الدينية والسياسية، تجبرهم على ذَلكَ وتنتزعه منهم[410].

وكانت وسائل إنتاج الغذاء في بلاد الرافدين ما بين الألفية الخامسة والألفية الرابعة قبل الميلاد قد أصبحت وسائل معقدة تشتمل على العديد من النشاطات المتنوعة التي ساهمت كلها بإمداد المدينة بالغذاء وشارك فيها الرعاة وصيادو الأسماك إضافة إلى المزارعين بما تنتجه حقولهم وبساتينهم من حبوب وخضروات وأشجار الفاكهة. وتدل الشواهد الآثارية والكتابات المسمارية على أهمية الأسماك المجففة كمصدر غذائي منذ مرحلة أوروك وجمدة نصر[411].

كل واحد من هذه النشاطات مستقل عن الآخر وله وتيرته الإنتاجية وإيقاعه السنوي المختلف وتكنولوجيته الخاصة[412].

تبادل هذه المنتجات وتوزيعها بين المنتجين المستهلكين بطريقة اقتصادية فعالة وناجعة يتطلب تدخل وسطاء يعملون من خلال مؤسسات متطورة لا يُمكن أن تنشأ إلا في بيئة حضرية، على خلاف طرق المقايضة البدائية ووسائل الاكتفاء الذاتي التي كانت تسود في القرى الصغيرة المعزولة مع بدايات الزراعة الأولى. وكل واحد من المنتوجات الغذائية السالفة الذكر معرض لكوارث طبيعية مدمرة، مثل الفيضانات والجفاف و غزو الحشرات الضارة وما إلى ذَلكَ، وهو بالمقابل، خصوصا في ظلّ المناخ الجاف لبلاد الرافدين، قابل للحفظ والتخزين والتكديس لمدة طويلة. هذا مما يدفع إلى محاولة إنتاج أكبر كم من الفائض لأي من هذه المصادر الغذائية كلما كانت الظروف موائمة لإنتاجه ومن ثمّ الاحتفاظ بهذا الفائض لدرء المجاعات ومواجهة احتمالات الكوارث التي قد تتعرض لها مصادر الغذاء الأخرى. هنا تبرز الحاجة لقيام سلطة مركزية لها مؤسساتها القادرة على إجبار الرعاة والمزارعين وصيادي الأسماك على إنتاج الفائض ومن ثمّ القيام بجمع هذا الفائض والاحتفاظ به وتوزيعه عندَ الحاجة، وقدْ تمثلت هذه السلطة بداية برجال المعبد وموظفيه[413].

ويضيف آدمز أنّه حينما نزل المزارعون الأوائل من سفوح الجبال الشمالية إلى أحواض دجلة والفرات وشط العرب في الجنوب وتحولوا من الزراعة البعلية إلى الزراعة التي تعتمد على الري كانَ لذلك أثره في بروز الفوارق الاقتصادية والطبقية الاجتماعية التي تعد من صميم الظاهرة الحضرية ونشوء المدن. لمّ يكن هناك شح في الأراضي الزراعية لكنّ المشكلة تكمن في توفر الماء اللازم لري الأرض. لذلك زادت حدّة التنافس على الأراضي المحاذية للنهر التي يُمكن جلب الماء لها منه بسهولة، خصوصا في أزمنة الجفاف وانخفاض مستوى الفيضانات، مما زاد من قيمة تلك الأراضي وثراء من يمتلكونها مقارنة بتلك البعيدة عن مصدر مياه الري[414].

يضاف إلى ذَلكَ أنّه مع ازدهار الحرف والصناعات التي صاحبت نشوء المدن وزيادة حجم التبادلات التجارية وحركات الاستيراد والتصدير بين المدن والممالك يتعاظم دور الوسطاء والتجار وتزداد ثروتهم ومكانتهم مما يكرس من حدّة الفوارق الطبقية بحيث حلت الانتماءات والولاءات الطبقية والمهنية محل الانتماءات والولاءات القرابية. وفي هذه المرحلة تبرز الحاجة لوجود قوة بوليسية لحفظ الأمن وحماية التجار وممتلكاتهم والحفاظ على المصالح الطبقية والوضع القائم، إضافة إلى الحاجة إلى قوة عسكرية للدفاع عن المدينة وتأمين الطرق التجارية. ومع تفاقم النزاعات والحروب التوسعية بين المدن طمعاً في الاستيلاء على الموارد الطبيعية ومصادر الثروة واستعباد الأخرين تزداد قوة القادة العسكريين الذين يبادرون إلى إخضاع رجال المعبد وانتزاع مقاليد السلطة من أيديهم[415].

كنت فلانري Kent V. Flannery. يرى كنت فلانري أن قيام الدولة هو محصلة تزايد عمليات تركيز السلطة centralization من ناحية وتوزيع المهام والتخصصات segregation من ناحية أخرى. توزيع المهام والتخصصات يعني تمايز الأنظمة الفرعية subsystems في المجتمع وتحديد وظائفها[416].

أمّا تركيز السلطة فيتمثل في ربط الأنظمة الفرعية بآلية ضبط عليا تحتل قمة الهرم التنظيمي والإداري. وحتى لو سلمنا بفرضية أن العمليات التي تقود إلى قيام الدولة تتشابه في مختلف المناطق في العالم فإن الآليات التي تتحقّق بها والتحديات التي تقود إليها قد تكون مختلفة[417].

لذا فإنه لمعرفة ظروف قيام الدولة
وتفسير نشأتها ينبغي التحقق من ثلاث مسائل:
١/ عمليات تركيز السلطة وتوزيع المهام.
٢/ الآليات التي تتحقَّق بها هذه العمليات.
٣/ التحديات البيئية والاجتماعية التي تقود إلى نشوء هذه العمليات.

تؤكد منهجية فلانري على أهمية التعرف على أجهزة الضبط المختلفة التي تتحكم في النسق الاجتماعي وتعمل على تسييره ضمن حدود مقبولة. فلو أن جهازا من أجهزة الضبط فشل في تحقيق مهمته فإن جهازا آخر يتولى هذه المهمة وإلا فإن المجتمع ينحط إلى مستوى أدنى من التنظيم في المجتمعات المركبة ذات التنظيم المعقد تتخذ آليات الضبط شكلاً هرميا بحيث تتحكم أجهزة الضبط الأعلى في الأجهزة الأدنى على هذا الهرم والتي بدورها تتحكم في الأنظمة الفرعية وتحدد كيفية أدائها. والأنساق التي لا توجد علاقة قوية بين أنظمتها الفرعية تتمتع بقدر كبير من الاستقرار لأن أي خلل في أي نظام من الأنظمة الفرعية لا يؤثر كثيراً على أداء الأنظمة الأخرى. وتتلخص مهمة الدولة في إيجاد سلطة مركزية مهمتها الربط والتنسيق بين أجهزة الضبط والأنظمة الفرعية المختلفة. لكنّ ما يُنتج عن ذَلكَ من تداخل واعتماد متبادل بين مختلف الأجهزة والأنظمة يحمّل في طياته خطر تأثر كامل النسق بأي اضطراب يحدث في أي من هذه الأجهزة أو الأنظمة مما يؤدي إلى خلخلة النظام وزعزعة استقراره. لذا تلجأ الدولة إلى تقوية سلطتها المركزية التي تحتل قمة الهرم الاجتماعي من أجل مواجهة هذه الاحتمالية والتغلب عليها وتتخذ أجهزة الضبط شكل مؤسسات تختلف في تركيبتها ووظائفها تبعا لاختلاف مهامها وأدوارها.

ولربما تنشأ مؤسسة من المؤسسات الأداء دور من الأدوار إلا أن تلك المؤسسة، تمشيا مع التطور العام لكامل النظام، تأخذ على عاتقها أدوارا ومهاما أخرى وتشق لنفسها طريقا آخر لمّ يكن مرسوما لها من الأساس. ومن أهم المؤسسات الاجتماعية تلك التي تتولى نقل المعلومات وبثها بين مختلف قطاعات المجتمع[418].

ومن أهم موشرات التطور الأساسية المصاحبة لقيام الدول والحضارات ظهور الحاجة الملحة إلى وجود آليات عالية الكفاءة لنقل وتبادل أكبر كم من المعلومات ومعالجتها والتعامل معها بفاعلية. في المجتمعات التقليدية التي يقوم تنظيمها الاجتماعي على العلاقات القرابية أو الدينية بإمكانها أن تتعامل مع كم لا بأس به من المعلومات التفصيلية لكنه لا يقارن من حيث الكم والكيف والمدى والعمق مع ما تستطيعه المراكز الحضرية بمؤسساتها الرسمية، وهذا يعطيها القدرة على تشكيل أنساق معقدة التركيب لها القدرة على الاستمرار والنمو مما يقود بالتالي إلى قيام الدولة.

ويقول فلانري إنّ تشكل الدولة وتعزيز سلطتها المركزية يمرّ بعدد من المراحل ويوظف عدداً من الآليات أهمها الترافع promotion والتساوق linearization. الترافع هو أن ترتفع مكانة جهاز ضبط من وضع أدنى ذي وضائف محددة إلى وضع أعلى وتتوسع مهامه وتزداد قبضته تبعا لذلك، ويحدث ذَلكَ خصوصا في أوقات الأزمات مثل ما يحدث في الانقلابات العسكرية التي تتحول فيها المؤسسة العسكرية من مجرد جهاز دفاعي وهجومي إلى جهاز حاكم. ويمثل فْلانَري لذلك بما حدث لجلجامش حاكم أوروك وسرجون الأول الذي تحول من ساقٍ عندَ أحد ملوك كيش إلى حاكم أسس الإمبراطورية الأكادية. أمّا التساوق فيتمثل في أن تقوم أجهزة الضبط العليا بتخطي أجهزة الضبط الدنيا والاستحواذ على مهامها كأن تنتزع السلطة المركزية من الحكام المحليين حق جمع الضرائب والإتاوات من الأهالي أو أن تأخذ حق الإشراف على إدارة مشاريع الري المحلية. لكن السلطة المركزية قد تقوي من

قبضتها المطلقة واستبدادها وشمولية حكمها إلى درجة تهدد استقرار النظام وفاعليته وذلك بأن تتركز كل آليات الضبط بيدها فإذا ما حدث أي اضطراب في أي منها انعكس ذَلكَ على باقي الآليات والأنظمة مما يؤدي إلى تداعيها وانهيار النظام بكامله.

روبرت كارْنِيْرو Robert L. Carneiro . كثير من الباحثين يرون أن أهم المحفزات لنشوء السلطة المركزية هو الصراعات والحروب التي تعود إلى أسباب اقتصادية وإلى الزيادة السكانية وحدة التنافس على الأرض ومواردها المحدودة. ومن أهم النظريات في هذا المجال تلك التي قدمها روبرت كارْنِيْرو[419] .

وتسمى نظرية المناطق المحصورة circumscribed areas. يقول كارْنِيْرو إنّ المناطق التي قامت فيها الحضارات والدول القديمة مناطق زراعية محصورة طبيعيا تحفها الصحراء أو الجبال أو البحار التي تحجز السكان ضمن هذه المناطق وتحد من التحركات والهجرات البشرية. وتقود الزراعة إلى التفجر الديموغرافي وزيادة عدد السكان مما يشكل ضغطا على الأرض والموارد، لكن السكان لا يستطيعون ترك منطقتهم المحصورة البناء قرى جديدة. وبعد أن يستنفد السكان كل الإمكانيات المتاحة لزيادة الإنتاج تزداد بينهم حدة التنافس على الأراضي الزراعية والموارد المحلية. وكلما احتد التنافس بين الجماعات كلما تهيأت الظروف لظهور القادة المحليين ومحاولة كل جماعة التغلب على الأخرى. لكن الجماعات المغلوبة على أمرها لا تستطيع الهجرة إلى مكان آخر لأن الحواجز الطبيعية تحول دون ذَلكَ، فتتحول إلى طبقة دنيا من الأجراء والمستعبدين الذين يدفعون الضرائب الباهضة والإتاوات لأسيادهم، بينما تتحول الجماعات الغالبة إلى طبقة عليا من الأسياد الأثرياء وملاك الأرض على رأسها نخبة حاكمة من القادة العسكريين الذين حققوا لهم الانتصارات. نجاح العمليات العسكرية المنظمة وفاعليتها وما تحققه من مكاسب يقود إلى الإعلاء من شأن القادة العسكريين الذين يتحولون من قادة عسكريين إلى زعماء وحكام ويحولون المؤسسة العسكرية إلى سلطة حاكمة ودولة تشن الحروب على جيرانها رغبة في التوسع والفتوحات. وبالتدريج تتطور مؤسسات الدولة الناشئة وتتعدد وتتمايز مهامها ووظائفها مما يُنتج عنه زيادة التعقيد في تنظيمها وبنيتها الداخلية. ويؤكد كارْنِيْرو أن زيادة السكان في حد ذاته لا يُعد سببا كافيا لقيام الحروب ونشوءِ الدولة بل لابد أن يزيد عددهم عن قدرة الموارد المحلية على إعاشتهم وأن تكون منطقتهم محصورة لا تتيح للسكان الهجرة أو توسيع رقعة الأرض المزروعة.

الفكر الاقتصادي قديماً

الإنسان حيوان اقتصادي بطبعه، فمذ ظهر على وجه البسيطة ظهرت معه الممارسات الاقتصادية متمثلة في تحصيل المعاش. لكنّ النظريات العلمية التي تبحث في طبيعة القوانين التي تحكم الممارسات الاقتصادية وكيفية عملها لمّ تنشأ إلا مع ظهور العلوم الحديثة من بعد عصر النهضة الأوربية. لكننا لا نعدم بعض الملاحظات العابرة التي تصدر من هنا وهناك عن بعض الفلاسفة ورجال اللاهوت حول طبيعة النشاطات الاقتصادية والتي تأتي عرضاً ضمن طروحات تتناول مسائل فكرية أعم، وغالبا ما تتخذ الطابع الأخلاقي أو الديني. هذه الأفكار تتحور وتتطور تمشيا مع تقدم الفكر البشري وتطور الثقافة الإنسانية وتغير النظم الاجتماعية والسياسية. وسوف نستعرض في هذا الفصل أهم الأفكار الاقتصادية التي وردت في كتابات فلاسفة الإغريق والمشرعين الرومان ورجال اللاهوت المسيحيين في العصور الوسطى وعصور الإقطاع والتي تتضمن شيئاً من البذور الأولى للفكر الاقتصادي الحديث. وتجدر ملاحظة الاجتهادات الفقهية من قبل رجال اللاهوت المسيحيين وما بذلوه من محاولات للتوفيق بين تعاليم الدين والممارسات الاقتصادية والتمويلية التي استجدت على المشهد الأوربي بعد انهيار النظام الإقطاعي وبدايات نشوء الرأسمالية التجارية، بما في ذَلكَ مسائل الملكية الخاصة والربا والسعر العادل وما في حكمها، والتي لا تختلف كثيراً عن اجتهادات رجال الدين المسلمين في عصرنا الحاضر بعد أن بدأتْ تتحول اقتصاديات العالم الإسلامي من الإنتاج الزراعي الريفي إلى الإنتاج الصناعي.

الإغريق والرومان

كانَ فلاسفة الإغريق يرون أن الإنسان البدائي عاش حياة فطرية أو ما يُسمّى حالة الطبيعة state of nature التي فصل القول فيها فيما بعد فلاسفة العقد الاجتماعي- في سلام دون نزاعات ولا حروب. وقدْ بلور أفلاطون هذه الفكرة قائلاً إنّ البشر في البداية عاشوا في أسر مشتتة ومنعزلة ومتباعدة عن بعضها البعض ولم يعرفوا صناعة الأدوات، كما لمّ يشهدوا الفوارق الطبقية وغيرها من خصائص المدنية اللاحقة. فلما كثرت أعداد البشر وبدأوا بصناعة الأدوات وممارسة الزراعة واستئناس الحيوان تجمعت الأسر لتعيش مع بعضها البعض. ثم لما ظهرت التجمعات البشرية برزت الحاجة إلى التنظيم السياسي الذي يوحد هذه التجمعات ويجعل منها مدناً ودولا.

في كتابه الجمهورية يعزو أفلاطون نشأة المجتمع البشري إلى عدم قدرة الفرد على أن يكفي نفسه بنفسه وأن يسد حاجاته ويفي بها جميعها بمفرده نظرا لتنوع حاجات البشر الطبيعية من مأكل وملبس ومسكن وغيرها من الحاجات والخدمات التي لا يُمكن إشباعها إلا بتعاون الأفراد مع بعضهم البعض. فالإنسان غير مكتفٍ ذاتيا لأن حاجاته متنوعة ومتعددة ولا يستطيع أن ينهض بها لوحده، ولا يوجد إنسان كامل يستطيع أن يُنتج جميع مقومات بقائه وضروراته الحياتية بنفسه دون مساعدة الآخرين، فكل إنسان يحتاج إلى مبادلة إنتاجه بإنتاج غيره حتّى يحصل على جميع متطلبات عيشه. لذا يجتمع عدد كاف من الأفراد ليعيشوا ويتعاونوا فيما بينهم ويتآزروا ويشبع كل منهم حاجات الآخرين ويحصل منهم على حاجاته. من هنا تبرز ضرورة التخصص وتقسيم العمل وما يُنتج عن ذَلكَ من تبادل السلع والمنافع والخدمات بحيث يتخصص كل شخص بأداء العمل الذي يجيده بدلاً من قيام كل شخص بكافة المهن والأعمال التي يحتاجها. يبني أفلاطون فكرته في تقسيم العمل على مبدأين؛ المبدأ الأول يقول إنّ الاختلاف بين الأفراد في المواهب والكفاءات أمر طبيعي مما يجعل كلاً منهم مهيا بطبيعته للقيام بعمل محدد, ويقول المبدأ الثاني أن تخصص كل شخص في المهنة التي يكون مهيئا لها يزيد كمية الإنتاج ويحسن من نوعيته. يكتسب الفرد خبرة أكبر ومهارة أكثر عندما يكرس نفسه لأداء العمل الذي يتفق وميوله واستعداده الطبيعي. وتكون المهمة أسهل وأكثر متعة للفرد الذي يعمل بما يتفق مع ميوله ومهاراته وفي الزمان المناسب والمكان المناسب. وحيث أن البشر متفاوتون في مواهبهم فإنهم يؤدون بعض الأعمال بكفاءة أعلى، خصوصا إذا أضفنا إلى الاستعداد الفطري التدريب الذي يؤدي إلى اكتساب الخبرة وصقل المهارات. هذه هي القوى الكامنة التي تدفع بالمجتمع الإنساني نحو الكمال. المشكلة التي تواجه المجتمع، في نظر أفلاطون، ليست مشكلة تقسيم الأفراد حسب قدراتهم ومواهبهم، لأن هذا التقسيم تفرضه الطبيعة أصلا، لكنّ المشكلة الحقيقية هي إتاحة الفرصة للمواهب المختلفة لكي تترعرع وتكتسب المران الكافي الذي يؤهلها لبلوغ الكمال المنشود الذي يُمكّن المجتمع من تحقيق أغراضه السامية فيظهر الإسكافي والحائك والبناء والحاكم والمحكوم، كل حسب استعداده الخاص وموهبته. وحيث أن المزارع أو البناء لا يصنع محراثه ولا فأسه بنفسه ولا غير ذَلكَ من آلات الحراثة والري والتشييد، لذا يلزمهم نجارون وحدادون وحاكة وغيرهم من أصحاب الصنائع.

وظيفة الدولة، بناء على هذا التحليل، هي إيجاد أوفق الطرق ليجد كل فرد رسالته في الحياة وتنمية مواهبه وقدراته و النهوض بالأدوار التي تمليها عليه مكانته الاجتماعية، ثم توفير الظروف لتسهيل عملية التبادل بين الأفراد على اختلاف تخصصاتهم لإشباع حاجاتهم المتنوعة. تتوقف أهمية الفرد في المجتمع على قيمة العمل الذي يؤديه بما يتواءم ومكانته الاجتماعية، وعلى الدولة أن توفر لهُ

الأسباب التي تمكنه من تأدية التزاماته التي تفرضها عليه هذه المكانة. وعلى ذَلكَ فالحرية التي يمنحها المجتمع للفرد ليست حرية مطلقة، بل هي تقف عندَ حد تمكينه من أداء الأدوار والالتزامات المترتبة على مكانته.

العمليات الاقتصادية، مهما كانَ نوعها، هي في أساسها عمليات تبادلية بموجبها يتخلى الفرد لغيره عما في حوزته مما يفيض عن حاجته ليحصل بالمقابل على ما يحتاج إليه من عندَ الآخرين. ولتسهيل التبادل تقام الأسواق التي يقصدها الباعة والمشترون ليحصل كل منهم على ما يريد. وحيث أنه من النادر أن يتوفر في البلد الواحد كل ما يحتاج إليه مواطنوه من مواد خام وبضائع استهلاكية تنشأ حركة التبادل التجاري بين الدول. وفي نفس الوقت تبدأ بالظهور طبقة العمال الذين يؤجرون قوتهم البدنية وطبقة العبيد الذين تقع عليهم مهمة القيام بالأعمال الشاقة والوضيعة التي يأنف من مزوالتها المواطنون الأحرار. ومتى ما طُبّق تقسيم العمل وتخصص كل في حرفة أو مهنة معينة، فإن كل شخص سيعرض فائض إنتاجه على الآخرين ليبيعه الهم. وشيئاً فشيئاً تظهر الحاجة إلى العملة النقدية كأداة للتبادل لتحل محل المبادلة العينية والمقايضة بالمثل. وموضوع التخصص وتقسيم العمل من المواضيع التي تناولها علماء الاقتصاد و علماء الاجتماع على حد سواء.

فقد حظيت باهتمام بالغ من آدم سْمِث (1723-1790) Adam Smith. رائد المدرسة الكلاسيكية. يرى سْمِث أنه حينما يعمل عدد من العمال على خط الإنتاج بحيث يتولى كل منهم جزئية محددة من العملية الإنتاجية يتدرب عليها ويتقنها فإن كمية الإنتاج ستكون أكثر بكثير مما لو انفرد كل منهم وقام بالعملية من أولها لأخرها لوحده. وهذه هي الطريقة الوحيدة لإنتاج ما يكفي من السلع لتلبية طلبات السوق في الدول الصناعية التي تستهلك كميات ضخمة من المنتجات الاستهلاكية.

كما حظيت مسألة تقسيم العمل باهتمام رائد علم الاجتماع إميل دوركهايم Emile Durkheim. قدم دوركهايم تفسيره بناء على مفهومي التضامن الآلي والتضامن العضوي. التضامن الآلي أو التضامن الميكانيكي من خصائص المجتمعات البدائية. الناس في هذه المجتمعات متشابهون في سلوكهم ومتجانسون في طريقة تفكيرهم وفي الأعمال التي يؤدونها وفي المعتقدات والقيم والمعايير والعادات والتقاليد التي يخضعون لها خضوعاً آليا. التضامن الآلي الذي يسود في المجتمعات البدائية البسيطة يقوم على التماثل والتشابه بين الأفراد في المشاعر والعواطف المشتركة بينهم وعن مشاركة عامة في المعايير والقيم السائدة في المجتمع. المسؤولية القضائية والأخلاقية في المجتمعات البدائية مسؤولية جمعية تقوم على الشعور الجمعي، أو ما يُطلَق عليه دوركهايم الوعي أو الضمير الجمعي، وهو ما يشير إلى المجموع الكلي للمعتقدات والعواطف المشتركة والمشاعر العامة بين أعضاء المجتمع والتي تشكل نسقا يتخذ طابعا متميزا. وإذا كانَ التضامن الآلي في المجتمعات البدائية يقوم على التماثل بين الأفراد والتجانس في مشاعرهم فإن التضامن العضوي في المجتمعات الصناعية يقوم على أساس الفروق الفردية و على التمايز بين الأفراد في المهارات والتخصصات ومجالات العمل، وحتى الأفكار والآراء والأهواء، وعلى تقسيم العمل الذي يعتمد فيه كل عضو في الجماعة على الأعضاء الآخرين لتحقيق مطالب الحياة.

إنّ حالة التجانس البدائية تتحول تدريجياً إلى عدم التجانس نظراً للتباين والاختلاف الذي يطرأ على الوظائف والأدوار حينما يصبح المجتمع أكثر تعقيداً وينشأ تقسيم العمل الذي يترتب على التخصص والذي هو ضرورة تاريخية ويقود إلى شكل أرقى من أشكال التضامن الاجتماعي وهو التضامن العضوي. التخصص وتقسيم العمل يؤديان إلى تبادل الالتزامات والخدمات حيث لا يُمكن في ظل التخصص أن يشبع كل فرد حاجاته بنفسه، ومن ثم لم يُعد التجانس هو الذي يحقق الترابط والتماسك بل الذي

يحقق ذَلكَ هو التبادل القائم على تقسيم العمل بناء على الاختصاص. فوحدة الجماعة أصبحت تقوم على عدم قدرتها على الاكتفاء الذاتي للأفراد غير المتجانسين. نمو تقسيم العمل يؤدي إلى اختلاف الناس وعدم تجانسهم وظهور الفردية والتأكيد على الكفاءة والمهارة والخبرة الفردية ويقل دور الوراثة في الحصول على المكانة الاجتماعية. فالتضامن العضوي وإن كانَ يدعم الشخصية الفردية والنزعات الفردية إلا أنه مما يقوي من التضامن الاجتماعي. فالفرد المتخصص في عمله يعتمد اعتماداً أساسياً في إشباع حاجاته الأخرى على المجتمع ككل بحكم كونه متخصصا في مجال واحد ولا يستطيع أن يفي بكل حاجاته. كلما تطور المجتمع من بدائي إلى متحضر كلما اتجه نحو توزيع العمل وتخصص الأفراد. يأتي تقسيم العمل نتيجة التخصص ونتيجة التباين والاختلاف في الوظائف والأدوار ويقود إلى مزيد من التعاون والتكامل والاعتماد المتبادل مما يحقق تضامن المجتمع وتماسكه، فالحاجات والمنافع المتبادلة بين مختلف الطبقات في مختلف التخصصات هي أساس التماسك الاجتماعي.
أما في المجتمعات البدائية فإن الأفراد يقومون تقريباً بنفس الأعمال، والمعيار الوحيد في تقسيم العمل يكاد يقتصر على فارق السن والجنس. ومن العوامل المؤدية إلى تقسيم العمل زيادة السكان التي تزيد من التنافس على الموارد المحدودة ومن ثم يضطر الأشخاص إلى التخصص وابتداع طرق جديدة في الإنتاج تساعدهم على تكريس التضامن وتخفيف حدة التنافس والصراع لو أن الجميع اضطروا للعمل في مجالات محددة.
ومن الفلاسفة الإغريق الذين أدلو بدلوهم في موضوع الاقتصاد إضافة إلى أفلاطون تلميذه أرسطو. لمّ يتوقف أرسطو عندَ الأساس الاقتصادي الذي قال به أفلاطون فيما يتعلق بنشأة الدولة. صحيح أن الدولة تستند في وجودها إلى ضرورة العيش المشترك من أجل سد حاجات الحياة الإنسانية، وأنها تستمد بقاءها من قدرتها على إشباع تلك الحاجات، وأنها تجمع تلقائي من حيث أن الإنسان كائن اجتماعي بطبعه، لكنّ ظهور الدولة يأتي نتيجة لتطور تاريخي ولتحقيق غايات أسمى من مجرد إشباع الحاجات المادية التي قال بها أفلاطون. فمن ناحية التطور التاريخي تمر الدولة بعدة مراحل اجتماعية حتّى تصل إلى مرحلة النضج. فقد ظهرت العائلة أولاً، والتي تعد هي الأصل البدائي للمجتمع والوحدة الأولى التي انبثقت منها كل التشكيلات الاجتماعية اللاحقة. وقدْ تكونت العائلة نتيجة للحاجات الأولية كالحاجة إلى الطعام والمأوى والتناسل. ويظل الأفراد يعيشون في عوائل منعزلة ما داموا لا يرغبون في إشباع حاجات جديدة، فالعائلة كفيلة بسد الحاجات الضرورية. وإذا ما بدأ الأفراد في السعي لتحقيق هذه الحاجات الجديدة تكون المجتمع التالي وهو القرية التي تتألف من تجمع عوائل مختلفة. والقرى تتجمع لتكوّن المدينة أو الدولة. فالدولة ليست مجرد اجتماع أفراد بقصد التبادل وإشباع الحاجات المادية كما زعم أفلاطون، ولكنها اجتماع العوائل والقرى في جماعة متكاملة تكفي نفسها بنفسها بقصد الوصول إلى حياة هانئة مستقلة. العائلة في الخلية الأولى في بناء المجتمع وهي لا تتكون فقط من ذَلكَ المثلث الذي يقتصر على الزوج والزوجة والأبناء، بل إنّ المقصود هو المعنى الأوسع للعائلة الممتدة والذي يشمل الأهل والأقارب والأولاد والرقيق، ولذا فهي تقوم على نوعين أساسيين من العلاقات: علاقة الرجل بالمرأة، وعلاقة السيد بالرقيق[420].
الدولة إذن تنشأ نتيجة للنمو العمراني والديموغرافي. والنمو هنا لا يقتصر على الحجم فقط، بل يشمل النوع أيضاً، فالصفة المميزة للدولة هي أنها توفر الظروف اللازمة للحياة المدنية المتعددة الحاجات. لا شك أن الدولة تنشأ لتسد مطالب الحاجات الضرورية، لكنها لا تستمر في النمو إلا لكونها توفر حياة فاضلة للأفراد وتشبع رغباتهم الأكثر تمدينة والأكثر اتساقاً مع طبيعة البشر. فالإنسان حيوان مدني بغريزته، وهو الكائن الوحيد الذي يعيش في مدن ويخضع لقوانين ويُنتج مظاهر الحضارة من علوم

وفنون. هذه هي المنجزات التي تقود إلى كمال التطور الإنساني، ولا يُمكن تحقيقها إلا في مجتمع المدينة. أما الإنسان المُنبَتّ الذي يستطيع العيش بدون هذه المزايا فهو، كما يقول أرسطو، إما أن يكون إلهاً أو بهيمة. هدف الدولة وغايتها إذن أسمى من مجرد تأمين لقمة العيش. غايتها هي العيش الرغد والحياة المتحضرة وتهيئة الأسباب للمواطنين كي يتحلوا بالفضيلة والعدل اللذين هما ضرورة اجتماعية يقوم عليها المجتمع[421].

ويطرح أرسطو مفهوما للعدالة يختلف عن المفهوم الأفلاطوني.

يعرف أفلاطون العدالة بأنها تآلفا يوائم بين الأفراد، يجد فيه كل منهم الدور الذي يؤديه في المجتمع وفقاً لاستعداده الفطري وخبرته ومرانه. والعدالة فضيلة خاصة وعامة. فهي فضيلة خاصة لأنها تمنح الفرد دوراً لائقاً في المجتمع وتهيء لهُ الأسباب لأدائه؛ وهي فضيلة عامة لأن المجتمع يكون صالحاً اذا شغل كل فرد فيه الدور الذي يليق به. وبذلك يستفيد المجتمع من الفرد ويستفيد الفرد من المجتمع لأنه أوجد لهُ مكاناً خاصة تليق به وأتاح لهُ الفرصة التي تمكنه من أداء مهامه على الوجه الأمثل. وهكذا لا يتضمن تعريف أفلاطون للعدالة أي معنى قانوني، بمعنى القدرة على مباشرة تصرفات إرادية في ظلّ حماية القانون وبتأييد سلطة الدولة. فليست وظيفة الدولة هي مجرد توفير الحرية للأفراد وحمايتهم، بل هي أيضاً تهيئة فرص التبادل الاجتماعي التي تحقق ضرورات الحياة المدنية. فعلى الدولة أن تضع كل فرد في المكانة التي تتلاءم وطبقته. والحقوق والواجبات التي تنتج من الحياة الاجتماعية لا تخص الأفراد أنفسهم بل تخص المكانات والأدوار المنوطة بهذه المكانات[422].

أمّا العدالة عندَ أرسطو فلها وجهان: عدالة توزيعية وعدالة تعويضية. العدالة التوزيعية ترجع للدولة وتكون منبثقة من القوانين السياسية والاجتماعية وتُعني بتوزيع الثروة والامتيازات بين أفراد المجتمع بحسب مكاناً كل منهم ودوره في المجتمع. هذه العدالة التوزيعية تأخذ في الاعتبار المزايا والاختلافات النسبية لكل فرد وتقوم على توزيع المنافع بين الناس مع مراعاة اختلاف المكانات الاجتماعية التي يوجد فيها كل منهم. العدالة التوزيعية هي الأساس في فكرة العدل عندَ أرسطو وهي تقوم على النسبة الهندسية لأنها تراعي فضل الأفراد وتعطي كلاً على قدر فضله. أما العدالة التعويضية فتقوم على النسبة الحسابية لأنها تلحظ الظلم فقط وتعتبر الأطراف متساوين قانونيا، لذلك فهي تنبثق من القوانين المدنية والجنائية وترجع للقضاء. وسميت تعويضية لأن مهمة القاضي فيها رد الأمور إلى نصابها والحكم بالعدل بين المتعاقدين والاقتصاص للمظلوم من الظالم وتعويض الأفراد عن الغبن في البيع والشراء وعن أي أضرار تنتج جراء الاعتداء على ممتلكاتهم. والعدالة التعويضية هي التي تضمن استمرار العدالة التوزيعية. فالمفترض أننا نبدأ في المرحلة الأولية بحالة التوزيع للمنافع بين الناس بما يحقق العدل التوزيعي ولكن إذّا حدث ما يخل بالمراكز التي يقرها العدل التوزيعي فإن مقتضى العدل التبادلي هو إعادة التوزيع بما يكفل الرجوع إلى عدالة التوزيع الأصلية. كما أعاد أرسطو إثارة مسألة العدل في مجال حديثه عن الفائدة ومحاربة الاحتكار وتحديد أثمان السلع وفق المبادلة المتكافئة المتمثلة في مبادلة عادلة يحصل فيها كل من طرفي المعادلة (البائع والمشتري) على قدر مكافئ لما يعطيه للطرف الأخر[423].

والنشاط الاقتصادي عندَ أرسطو ينقسم إلى شقين: الشق الأول يشمل ما تقوم به العائلة oikos من جهد في إنتاج السلع والخدمات للاستهلاك الذاتي وإشباع متطلبات حياتها، وقدْ أطلق على هذا النوع من الفعاليات اسم الاقتصاد المنزلي أو الاقتصاد الإنتاجي oeconomicus (والذي اشتق منه لاحقاً مصطلح الاقتصاد السياسي economics). هذا الشق من النشاط الاقتصادي يتعدى نطاق الكفاية

الذاتية للعائلة التي لربما وجدت عندها وفرة من بعض السلع في الوقت الذي تفتقر فيه إلى البعض الآخر. في هذه الحالة رأي أرسطو أنه من الطبيعي أن يتم تبادل الفائض من السلع، ويبرز هذا التبادل كنتيجة حتمية لتقسيم العمل، ولا حرج في ذَلكَ ما دام القصد منه سد الحاجة وليس الحصول على الربح والثراء. فالاقتصاد العائلي عنده يشتمل على مبادلة الفائض بما هو غير متوفر من أجل تدبير المؤن الضرورية والسلع الأساسية وتخزينها لتلبية احتياجات الاستهلاك الذاتية. يخرج كلاً الطرفين مستفيدا من هذه العملية التبادلية حيث أن كلاً منهما يلجأ للمبادلة أصلا لأنه يحتاج إلى السلعة التي بيد الأخر أكثر من حاجته عن السلعة التي بيده هو والتي تفيض عن حاجته وكسب الثروة منه ما هو طبيعي ومنه ما هو غير طبيعي. فالرعي والزراعة والصيد مثلاً وقطع الأخشاب واستخراج المعادن، أو مقايضة ما يفيض عن حاجتك من السلع التي في حوزتك لتحصل بذلك على سلع ليست في حوزتك وتحتاجها للاستهلاك، فهذا أمر مشروع ولا غنى عنه لإرضاء حاجات الإنسان المعيشية المحدودة والتي تدخل في نطاق الاقتصاد العائلي، الذي هو أمر طبيعي. ولم ير أرسطو حرجا في تبادل الفائض من السلع والذي يأتي كنتيجة طبيعية لتقسيم العمل ما دام القصد منه ليس الحصول على الثروة والأرباح وتكديس المال.

وهناك نوع آخر من الفعاليات الاقتصادية هدفه كسب الأرباح وتنمية الثروات عن طريق التبادل التجاري، وهذا ما سماه أرسطو الاقتصاد التجاري chrematisticus وعده فعالية غير إنتاجية لأنه لا يُنتج سلعا و بالتالي فهو نشاط غير طبيعي. بما أن أرسطو كانَ يعتقد بأن العمل الإنتاجي لا يتجسد إلا من خلال إنتاج السلع فإنه لمّ يحبذ التبادل التجاري الذي يمارسه الفرد لحيازة الثروة والبحث عن الأرباح لأنه رأى فيه فعالية غير إنتاجية و غير مشروعة. وبناء على ذَلكَ يبرر معارضته لكل أنواع النشاطات التجارية التي يُراد منها الكسب والثراء على أساس أنها غير أخلاقية. ما يجعل من البيع والشراء لغرض المتاجرة وتكديس الثروة النقدية أمراً غير طبيعي، وبالتالي غير أخلاقي، هو أنّه لا تحده حدود يرضى عنها الإنسان ويتوقف عندها، وغالبا ما يكون على حساب الآخرين. ويدلل أرسطو على مفهوم الكسب غير الطبيعي بالقول أنّه لو كانَ طبيعيا لتوقف عنه الشخص بمجرد الحصول على ما يكفيه منه للحصول على ضروريات العيش الكريم، كما هو الحال في الكسب الطبيعي. حاجات الإنسان محدودة لكنّ رغباته جامحة وغير محدودة، وإنتاج السلع لإرضاء الحاجات أمر طبيعي ومشروع ولكن حينما يتحول الإنتاج لإرضاء الرغبات التي لا تحدها حدود، هنا يصبح الأمر غير طبيعي. وعطفا على هذا المبدأ يقسم أرسطو استعمال السلع إلى استعمال طبيعي واستعمال غير طبيعي. فمن الطبيعي مثلاً أن تستخدم الرداء في اللبس لكنّ ليس من الطبيعي أن تستخدمه للبيع من أجل الحصول على النقود. وهكذا فإن العمليات الاقتصادية في نظر أرسطو أمور طبيعية وضرورية لمواجهة متطلبات الحياة و إرضاء حاجات الإنسان الأولية، لكن لا ينبغي لها أن تكون هدفاً في حد ذاتها من أجل تكديس الثروة.

وكان أفلاطون قد ذهب إلى أن الشرور والخلافات إنما تقوم بقيام الأسرة والتملك، ولذلك نادى بإلغاء الملكية الخاصة وبشيوعية النساء والأموال. إلا أن أرسطو لم يوافقه في ذَلكَ حيث يرى أنه أغفل حقيقة العواطف الإنسانية. فللإنسان باعثان كبيران للرحمة والشفقة وهما التملك والعاطفة الأبوية والزوجية شيوعية المال والنساء والأطفال التي ينادي بها أفلاطون في جمهوريته تتنافى مع الطبيعة البشرية وتحيل النسيج الاجتماعي إلى نسيج مهلهل. فالإبن الذي لا يعرف أباه ولا أمه ويكون إبنا للجميع هو في الواقع ليس إبنا لأحد وسوف يصبح محروما من عواطف الأبوة والأمومة ولن يجد من يعتني به ويرعاه الرعاية الحقيقية. شيوعية النساء والأولاد تؤدي إلى انتفاء المحبة والاحترام وتقتل

العواطف النبيلة وتميع العلاقات الأسرية. وشيوع الملكية يقضي على الطموح والتنافس الشريف ويقتل الدوافع للعمل والحوافز للكسب الشريف وزيادة الإنتاج التي تعود بالخير على الفرد والمجتمع. أما الملكية الخاصة فإنها تزيد من الحرص والاعتناء بالممتلكات وحسن إدارتها وإلى الحد من الإهمال، فالإنسان من طبيعته أن لا يأبه إلا بما ملكت يمينه ولا يُلقي بالا ولا أهتماماً حقيقياً للشأن العام الملكية الخاصة هي التي تمنح الفرصة للفرد كي يقوم بالأعمال النبيلة الفاضلة مثل السخاء والإحسان والصدقة والإيثار والعفة وأعمال الخير التي تبعث في الإنسان الشعور الشخصي بالرضا والسعادة. مساواة الثروة بين أهل المدينة قد ينفع في اتقاء المنازعات الداخلية، بيد أن الرجال المبرزين والأفذاذ لن يرضيهم أن لهم مثلما لغيرهم من الخاملين والكسالى وسوف يكون ذَلكَ سبباً لسخطهم وتذمرهم. فعوضاً عن المساوات في الثروات من الأجدى أن نحسن استغلالها، بحيث يصبح الثراء الفاحش غير مرغوب فيه من أهل الاعتدال ولا يستطيعه الأشرار. ويخلص أرسطو إلى أن الملكية الخاصة أقرب إلى الطبيعة وأدعى لاحتفاظ المجتمع بنسيجه الأخلاقي و تركيبته الطبقية وأنفي لأسباب النزاع الداخلي [424] .

ولا يكمل بحثنا لآراء أرسطو الاقتصادية إلا بالإشارة لرأيه في الاقتراض بفائدة. فقد عارض إقراض النقود لغرض الحصول على فائدة واعتبر أن أي فائدة تدفع على اقتراض النقود محض ربا، فما النقود في نظره إلا وسيلة لتبادل السلع وكل استعمال لها في هذا الغرض يكون طبيعية ولا اعتراض عليه. أما إقراضها بهدف الحصول منها مباشرة على ثروة عن طريق الفوائد فهذا يعني حرفها عن الغاية المقصودة منها، وما الفائدة التي يحصل عليها المرء عندَ الإقراض إلا استغلال. الإقراض فعالية غير إنتاجية لأن النقود بحد ذاتها عقيمة وغير منتجة ولا يُمكن أن تدر ربحاً، وهي ليست ذات أصل طبيعي وإنما تستمد قيمتها من الأعراف الاجتماعية والنظم القانونية. ولم يجد أرسطو مبررا للتفرقة بين الفائدة على القروض التي تستخدم لأغراض الاستهلاك أو تلك الخاصة بأغراض التجارة والنشاط الإنتاجي. وقدْ بنى رأيه ذَلكَ على أن النقود هي مجرد سلعة تستخدم أساسا كوسيط تبادلي ولذا فليس هناك مبرر لأخذ زيادة في قيمتها المجرد انتقالها من يد إلى يد في عمليات الإقراض. استناداً إلى هذا التحليل عارض أرسطو إقراض النقود الغرض الحصول على فائدة. فالنقود باعتقاده ما هي إلا وسيلة لتبادل السلع، ولذا فإن الحصول على فائدة عن طريق إقراض النقود يعني تحريف الغاية المقصودة منها، وفعالية غير إنتاجية لأن النقود بحد ذاتها عقيمة وغير منتجة، ولا يُمكن أن تدر ربحاً.

وفي معرض حججه لرفض سعر الفائدة قسم أرسطو الأموال إلى نوعين: أموال تهلك بالاستعمال، وأموال لا تهلك بالاستعمال. هذا النوع الأخير يجوز لمالكه تأجيره أو إعارته ومن حقه أن يطلب مقابلاً؟ لهذا الاستعمال. أما الأموال التي تهلك بالاستعمال، فلا يجوز الحصول على مقابل الاستعمال زيادة على رد الأصل. والنقود في نظر أرسطو هي بطبيعتها من الأموال التي تهلك بالاستعمال، وبذلك لا يملك صاحبها أن يقتضى مقابلاً على استعمالها. أي أن أرسطو كانَ متفقاً مع أفلاطون في الرأي بأن النقود مجرد وسيلة للتبادل والبيع والشراء دون أن يكون لها أي إنتاجية من خلال الإقراض. ولا يعود هذا بالضرورة إلى قصر نظرهما بقدر ما يعود إلى طبيعة وظروف الاقتصاد السائد آنذاك. ففي أثينا لم يكن هناك فرص كبيرة لتشغيل رأس المال وتدويره لأن حركة رأس المال كانت طفيفة ولم يكن الإقراض من أجل الاستثمار وتمويل العمليات الإنتاجية وإنما من إجل تفريج كربة المحتاج أو إغاثة من يمر بضائقة مالية أو من تعرض لكارثة أو أي ظرف طارئ. في ظل هذه الظروف لم يكن الفرق واضحاً بين القرض على اعتبار أنّه رأس مال استثماري يرجي منه المرابحة وبين القرض الذي يقترضه المحتاج لمواجهة تكاليف المعيشة وضرورات الحياة اليومية.

وكان فلاسفة الإغريق والرومان من بعدهم، ينظرون بعين الرضا والاستحسان لبعض الحرف والمهن والبعض الآخر كانوا يحتقرونه. ولم يكن معيارهم في ذَلكَ مستوى الإنتاجية وحجم المردود الاقتصادي وإنما نظرة المجتمع إلى المهنة وتقييمه لها، فبعض المهن كانت في نظرهم شريفة وبعضها كانت وضيعة ومهينة. ويأتي احتقار بعض الحرف من كون العبيد هم الذين يزاولونها حيث أن طبقة العبيد كانت تشكل عماد القوة العاملة في دولة المدينة اليونانية، لذا نظروا إلى تلك الحرف على أنها لا تليق بمقام الرجل النبيل وتحط من قدره ومنزلته. فقد نظروا إلى الصنائع والمهن اليدوية والعمل الحرفي بالأجر على أنها لا تتواءم مع الحياة الكريمة الفاضلة، وقالوا بأن الأجر اليومي الذي يتقاضاه العامل البسيط هو ثمن عبوديته لصاحب العمل، ولا يليق بالمواطن الحر في نظرهم إلا الأعمال التي تحتاج إلى فطنة وتعليم ومهارة عالية، مثل الطب والعمارة والتدريس. واختلفت آراؤهم في التجارة، فتجارة الجملة والاستيراد والتصدير التي تدر أرباحاً مجزية لا بأس بها، أما تجارة التجزئة فإنها في نظرهم مهنة حقيرة تدفع بصاحبها إلى سلوكيات غير الائقة. أما الفلاحة فهي الأنبل والأشرف من بين المهن لأنها مهنة طبيعية وتليق بالنبلاء والأرستقراطيين من ملاك الأرض. وحتى الزراعة كانَ أفلاطون يرى أنه لا ينبغي للإنسان أن يُنتج منها إلا ما يكفيه حتى لا ينشغل بتكديس الثروة وينسى متطلبات الروح والجسد، تلك المتطلبات التي هي أصلا دافعه لتحصيل الثروة. وكان الفلاسفة يفضلون الوسطية والاعتدال بحيث لا يقع الإنسان في الفقر المدقع فينشغل في طلب قوته اليومي ولا الثراء الفاحش الذي يدفع به إلى الانزلاق في الترف والملذات، والأفضل أن تبقى الثروة مجرد وسيلة لا غاية في حد ذاتها. وقدْرأوا في الثراء الفاحش أحد الأسباب وراء تدني مستوى الإنتاج، لأن الذي لديه من المال ما يزيد عن كفايته لن يعمل لكسب المزيد، والثراء الفاحش في نظرهم لا يأتي عادة إلا بطرق في الغالب غير مشروعة وغير شريفة، كما أن الثروة تشجع على الانحراف الأخلاقي والإنفاق في طرق الملذات الحسية والفساد.

ورغم ما يبدو على الأفكار الاقتصادية التي طرحها أرسطو وأفلاطون من فجاجة فإنها تحمل بذور بعض المبادئ التي أصبحت لاحقاً من المفاهيم المهمة في الفكر الاقتصادي، مثل مفهوم قيمة الاستخدام وقيمة الاستبدال ومفهوم أن العمليات الاستخراجية extractive مثل الزراعة والصيد والرعي والتعدين هي الوحيدة التي يُمكن اعتبارها عمليات إنتاجية وأن عمليات التصنيع والمعالجة لا تضيف قيمة حقيقية على ما يتم استخراجه من الأرض، وهذا ما كانَ ينادي به الاقتصاديون الطبيعيون physiocrats، كما سنرى فيما بعد. كما أن أرسطو، كما رأينا، فرق بين وظيفتين للنقود في العمليات الاقتصادية؛ وظيفتها كوسيلة لشراء الحاجات الاستهلاكية والتي تنتهي بمجرد حصول المشتري على السلعة التي يريدها لإرضاء حاجة من حاجاته الضرورية، ووظيفتها كرأس مال يوظفه التاجر ويستثمره من أجل الحصول منه على فوائد وأرباح متنامية.

ولسنا هنا بصدد تفصيل ما يُمكن توجيهه لأفكار أرسطو وأفلاطون من نقد، ولكن يكفي أن نذكر بأن الفكر الاقتصادي الحديث لا يتفق مع رأي أرسطو في الفائدة لأنه يتجاهل أن النقود تعطي منفعة لمن يقترضها، ويتنازل من يقرضها عن هذه المنفعة مدة من الزمن، وأن هذه المنفعة هي مقابل الفائدة التي يدفعها المقترض، ولأنه يتجاهل أيضاً أن النقود يُمكن أن يستخدمها مقترضها كرأس مال يعتمد عليه في الإنتاج، فتدخل النقود من هذه الناحية في العمليات الإنتاجية، وتمكن مقترضها من زيادة إنتاجه، ومن ثمّ تحسين مركزه الاقتصادي، وهو ما يستحق أن تدفع في مقابله الفائدة. فضلاً عن ذَلكَ فإن النقود لا تهلك بالاستعمال، وإنما تنتقل من يد إلى يد أخرى لاستثمارها.

كذلك بالنسبة لتقسيم العمل عندَ أفلاطون فهو في الأساس، كما يقول، ينبع من اختلاف طبائع الناس

وقدراتهم وكل إنسان ينبغي لهُ أن يزاول العمل الذي يتواءم مع طبيعته ويتفق مع ميوله واستعداده الفطري، أي أن تقسيم العمل قائم على اختلاف الميول الفردية التي تشكل الدافع الأساسي لهُ. وهذا على خلاف الاستنتاج الذي سيتوصل إليه لاحقاً آدم سْمِث في أن الأساس في تقسيم العمل هو نزعة الإنسان نحو المقايضة والمساومة واستبدال ما لديه وما يستطيع إنتاجه بما ليس لديه ويحتاج إليه. وهو وإن كانَ يتفق مع أفلاطون في أن أساس ذَلكَ ومنشأه هو ضرورة التعاون بين أعضاء المجتمع لكنه، على عكس أفلاطون، لا يرى أن الدافع إلى ذَلكَ هو ما فطر عليه البشر من حب الخير وإنما لأن الوسيلة المضمونة لحصول الإنسان على ما يريد وتحقيق مصالحه الخاصة هو أن يعطي ليأخذ ويتنازل عن ما يملك ليحصل على ما لا يملك. تقسيم العمل عندَ أفلاطون هو أساس التنظيم الاجتماعي الذي تقوم عليه دولة المدينة التي لا يُمكن أن توجد لو أن كل فرد كانَ بمقدوره تحقيق الاكتفاء الذاتي ولا يحتاج لغيره في أي شأن من شؤون الحياة، أما سْمِث فكان يرى في تقسيم العمل تحقيقا للمصلحة الذاتية والكسب لمن يمارسونه. وبينما كانَ أفلاطون يرى أن تقسيم العمل محدود بحجم السوق، ولذلك قال إن دولة المدينة لابد أن تكون بالحجم الكافي الذي يُمكن كل فرد من ممارسة المهنة التي يجيدها ويرغبها، نجد أن سْمِث ، على العكس من ذَلكَ، يرى أن حجم السوق وطاقته الاستيعابية هو الذي يحدد تقسيم العمل وما يقود إليه من تنوع المهن الذي هو النتيجة الطبيعية لهُ[425] .

وبعد أن خبت جذوة الفكر الأغريقي في أثينا واستلمت منها روما زمام المبادرة فيما يُسمّى بالعصر الهيلينستي لمّ تستجد أي أفكار تذكر في مجال الاقتصاد. عدا أن الفلاسفة الرواقيين طرحوا بعض الأفكار القانونية المهمة التي ستترك آثارها لاحقاً على الفكر الاقتصادي، خصوصا ما يتعلق بالعقود التي تتطلبها مزاولة النشاطات الاقتصادية والتعاملات التجارية. ولذا يجدر بنا أن نستعرض هذه الأفكار القانونية باختصار. كانَ للفلاسفة الرواقيين آراء في القانون الطبيعي أخذها منهم المشرع الروماني شيشرون Marcus Tullius Cicero وطورها وعرضها عرضاً واضحاً أكسبها شهرة اجتذبت كثيراً من الكتاب الأوربيين الذين جاءوا من بعده، ابتداء من القديس توما الأكْوِينِي 1225-1274) Saint Thomas Aquinas وتتلخص نظرية القانون الطبيعي في أنه يوجد في هذا الكون قانون طبيعي عام ينبثق من واقع حكم العناية الإلهية للعالم كلّه، كما ينبثق من الطبيعة العقلية والاجتماعية للبشر، ويستدل عليه بحقيقة أن الكون ليس لهُ سوى خالق واحد وإله واحد، ولن يكون لهذا الإله الواحد سوى قانون واحد يسري على الطبيعة والبشر على السواء، وكل تشريع يخالفه لا يستحق اسم قانون لأن القوانين الوضعية تهدف دائماً إلى أن تماثل هذا القانون الطبيعي الأزلي ولا يمكنها أن تخالفه لعدم قدرة الشعوب أو الحكام على تغيير الحقائق أو جعل الباطل حقاً. القانون الطبيعي هذا هو قانون العالم أجمع، في ظله يتساوى جميع الأفراد. ولا يعني ذَلكَ مساواتهم في المعرفة أو الملكية أو القدرات، فليس من الحكمة أن يتساوى جميع الأفراد في ذَلكَ، ولكن المساواة التي يعنيها شيشيرون هي مساواتهم في رعويتهم للدولة، وهذا ما يؤهل الدولة لتحمل أعباء الحُكم. وشيشرون في هذا يخالف فلسفة أرسطو وأفلاطون التي تقرر تفاوت الأفراد وتحصر الرعوية للدولة في قلبي تملك من المركز والثروة وعراقة النسب ما يؤهلها لتحمل أعباء وظائف الإدارة العامة، ولهذا فإنهما يخرجان طبقة العمال والصناع والفلاحين والعبيد والنساء من طبقة المواطنين. ومن هذه النظرية فرع مشرعو الرومان ثلاثة أنواع من القانون والتي سنتطرق لها لاحقاً بشيء من التفصيل حينما نتناول أفكار توما الأكْوِينِي؛ وهي حسب تدرجها في العمومية: القانون الطبيعي Jus Naturale وقانون الشعوب Jus

Gentium والقانون المدني Jus Civile [426] .
ولم يقل المشرعون الرومان أن القانون يجب أن يكون من عمل السلطة التشريعية لأنهم يعتقدون أن الطبيعة وُضعت مبادئ معينة يجب على القانون الوضعي أن يأخذ بها. القانون الطبيعي ليس من وضع البشر وإنما هو من خلق الطبيعة التي أوجدت قواعده وجعلت بني البشر يخضعون لها. هذا القانون الطبيعي هو المفسر لمبادئ العدالة العامة، وهي المبادئ الطبيعية الخالدة التي تنص على احترام الاتفاقات وتقيم العدل في المعاملات بين الأفراد، وتحمي النساء والقاصرين من الأطفال وتعترف بالحقوق التي تقوم على صلات الدم والقرابة. ثم عرفوا القانون المدني بأنه مجموعة القوانين التي تصدرها الدولة.

وقدْ يمكن رد فكرة القانون الطبيعي بهذا المعنى إلى أرسطو في تفرقته بين ما هو طبيعي وما هو غير طبيعي. لكن القانون الروماني أوجد من فكرة القانون الطبيعي تنظيماً عملياً. وكان الرومان القدماء يطبقون نوعين من القوانين بحسب جنسية الأشخاص أطراف العلاقة القانونية. فالمعاملات والعلاقات بين الرومان بعضهم وبعض كانت تخضع لما كانَ يُسمى بالقانون المدني وكان تطبيق هذا القانون قاصرة على الرومان وحدهم، ولا يمتد إلى الأجانب. وقدْ كانَ الأجانب في بادئ الأمر، في روما، غير محددي المركز من ناحية القانون الذي ينطبق عليهم، ولكن لما كثرت التجارة مع الخارج، ولما زاد عدد من ضمتهم الإمبراطورية الرومانية من الأجانب في القرن الثالث قبل الميلاد، برزت الحاجة إلى تحديد القانون الذي ينطبق عليهم، فتكون منذ ذَلكَ الحين قانون آخر ينطبق على الأجانب المقيمين بالدولة الرومانية في علاقاتهم بعضهم ببعض، وفي علاقاتهم مع الرومان، وهذا هو قانون الشعوب ويتميز بأنه تخفف كثيرة من الشكليات والتعقيدات الكثيرة التي كانَ يتطلبها القانون المدني الذي يطبق على الرومان. ومن أسباب هذا التخفف أنه وجد ليواجه المنازعات التي تنشأ بسبب التعامل مع الأجانب واتساع الاتجار معهم، الأمر الذي كانَ يستدعي إعطاءه طابعا من العمومية لتيسير الإجراءات وتبسيط الشكليات. فقانون الشعوب إذن كانَ عاماً لكل الشعوب التي لا تتمتع بالجنسية الرومانية، وهو واحد بالنسبة لها جميعاً. ويبدو أن فكرة قانون الشعوب هذه هي التي أوحت للرواقيين بفكرة القانون الطبيعي، أي ذَلكَ القانون العام ضمن مختلف المعاني التي يُمكن أن يفسر بها والهيئات التي يتشكل بها، والذي يكون طبيعيا بسبب كونه عاماً ينطبق على جميع الأمم والبلاد، وحيث أنه مستمد من الطبيعة نفسها فهو يعلو بذلك على أي قانون وضعي يضعه أي مشرع في أي بلد.

وقدْ أدت هذه المبادئ إلى تقدم القانون الروماني تقدماً كبيراً فأوجد العقود الملزمة للاتفاقات بين الأفراد، وأنهى ما كانَ للأب من سلطة استبدادية على أبنائه، ومنح النساء المتزوجات حقوق مساوية لحقوق أزواجهن فيما يتعلق بإدارة أملاكهن، أو تربية أطفالهن، ووضع كثيراً من الاحتياطات لحماية العبيد من قسوة سادتهم، وسهل مهمة عتقهم. وكان الرومان دائماً ينظرون إلى القانون على أنه أعلى أداة سياسية في الدولة، وأن القانون هو الوسيلة التي يتمكن بها الأفراد من المحافظة على حقوقهم وحرياتهم.

ومن الواضح أن نظرية الإغريق، وعلى الأخص أرسطو، تختلف عن نظرة فقهاء الرومان إلى الملكية الخاصة. ففي الوقت الذي نجد في فلسفة أرسطو نظرة أخلاقية قوية للملكية الخاصة يحاول من خلالها تقييد الحقوق التي تترتب على هذه الملكية، نرى انعدام هذا التحديد في التشريعات الرومانية والاعتراف بالملكية الخاصة بدون قيد أو شرط، إذ نجد فيها فردية لا تحدها قيود. ولعل هذا المنحى الأخلاقي عندَ أرسطو سببه هو أن القروض في زمنه كانت تعطى عادة لأغراض استهلاكية

للمحتاجين، فكانت تظهر فيها فكرة استغلال الغني للفقير. ويتضح من كل ذَلكَ أن الطابع العام للفكر الاقتصادي اليوناني كانَ أخلاقياً، وانصب اهتمامه بالدرجة الأولى على العدل. من هذا المنطلق الأخلاقي يمكننا أن نفسر تأثير أرسطو على الفكر اللاهوتي والقوانين الكنسية التي سادت في العصور الوسطى، بينما نجد أن القوانين الرومانية شكلت أساساً مهماً تقوم عليه لاحقاً النظرية الليبرالية الرأسمالية في تمجيدها لمبدأ الحرية الفردية[427].

وأول الأفكار التي ترك فيها القانون الروماني أثراً واضحاً واحتلت مكاناً هاماً في الفكر الاقتصادي الأوربي منذ القرن الثامن عشر حتّى أوائل القرن العشرين فكرة القانون الطبيعي، على أساس أن هذا القانون يحكم الحياة الاقتصادية وينظمها كما تنظم القوانين الطبيعية الأخرى ظواهر الطبيعة والفلك والميكانيكا ووظائف الأعضاء. ونسب الاقتصاديون لهذا القانون الطبيعي الذي يحكم الظواهر الاقتصادية صفتي الدوام والعمومية، فهو دائم لا يتغير من زمن لأخر، وهو عام ينطبق على كافة البلاد والعباد. وقدْ ساد هذا الاعتقاد على وجه الخصوص لدى مدرسة الطبيعيين التي ظهرت في مطلع القرن الثامن عشر، ولدى المدرسة الكلاسيكية التي ظهرت عندَ نهاية القرن الثامن عشر.

كذلك فتح القانون الروماني الباب ببعض أفكاره أمام المذهب الفردي. فمن المبادئ القانونية التي قررها الرومان حق كل شخص وحريته في أن يعقد ما يشاء من العقود والصفة المطلقة للملكية الفردية، بمعنى أن يكون لأي مالك الحق في أن يفعل ما يشاء بملكه باستعماله والتصرف فيه تصرفاً مادياً (بالهدم أو التعديل مثلاً) وتصرفا قانونياً (بالبيع أو الهبة مثلاً) وأن يمنع الغير منه كما يشاء. والمذهب الفردي يقرر أن النشاط الاقتصادي يجب أن يُترك للأفراد في ظل حرية كاملة لا تتدخل فيها الدولة ولا تحدها إلا للضرورة القصوى. وهذا هو المذهب الذي قام على أساسه النظام الرأسمالي لاحقاً. وعندما تكونت فكرة المذهب الفردي من الناحية الاقتصادية، كانَ لابد أن يحدد التنظيم القانوني الذي يتسق مع هذه الفكرة الاقتصادية، وكان هذا التنظيم القانوني موجوداً بالفعل في المبدأين الرومانيين المُشار إليهما بخصوص الملكية الخاصة، فأدمجهما الباحثون في تحليلهم للمذهب الفردي، وبذلك ارتبط هذان المبدآن بالتحليل الاقتصادي لهذا المذهب. بل إنّ تطبيقهما، من الناحية العملية، في بعض البلاد، كفرنسا في القرن التاسع عشر، جعل المشرع يحجم عن التدخل في نطاق العقود المبرمة بين طرفين أو في نطاق الملكية الخاصة بفرض بعض القيود، التي اتضح فيما بعد أنها لازمة لحماية الطبقات الضعيفة أو لمنع استخدام الملكية الخاصة كوسيلة لاستغلال من لا يملكون. وقدْ عمل تطبيق مبادئ القانون الروماني في هذه البلدان على منع الدولة من التدخل لتخفيف قسوة المذهب الفردي وإجحافه. وهكذا يبدو إلى أي حد كيف أن الرومان، وإن كانوا لم يقدموا فكراً اقتصادياً يستحق الذكر، قد أثروا في الفكر الاقتصادي اللاحق من خلال تنظيماتهم القانونية ومن خلال التكوين العقلي الذي طبعت به دراسة القانون الروماني عقول الباحثين في الاقتصاد منذ القرن الثاني عشر[428].

النظام الإقطاعي

بعد انهيار الإمبراطورية الرومانية دخلت أوربا في مرحلة العصور الوسطى التي تميزت بسيادة النظام الإقطاعي و ازدياد سلطة الكنيسة في تلك الحقبة الطويلة التي رانت على المجتمع الأوربي لعدة قرون. يُطلَق مصطلح العصور الوسطى على الفترة التي بدأت منذ سقوط روما في يد القبائل الجرمانية في القرن الخامس الميلادي وامتدت حتّى سقوط القسطنطينية في يد الأتراك في القرن الخامس عشر. على إثر سقوط روما واضمحلال سيادتها وزوال الحكومة المركزية التي كانت تمثلها حلت بأوروبا حالة من الفوضى السياسية جعلت من المستحيل معها تكوين وحدات سياسية أو اقتصادية كبرى، مما أدى إلى نشوء النظام الإقطاعي الذي ميز حقبة العصور الوسطى، والذي تكرس بحكم ما تميزت به تلك العصور من عدم استقرار سياسي وصعوبة في المواصلات حالت دون تكوين سلطة مركزية موحدة تستطيع أن تبسط نفوذها على سائر الأرجاء. لذا فقد خضعت كل إقطاعية لتنظيم محلي بحت، يحتم على صغار الملاك أن يبحثوا عن شخص قوي يكلون إليه مهمة الدفاع عن حياتهم والمحافظة على أملاكهم. فظهرت علاقة اجتماعية جديدة في المجتمع الأوروبي تربط بين صغار الملاك وطبقة النبلاء. ولهذه العلاقة جانب شخصي وجانب اقتصادي. فمالك الأرض يضع نفسه في خدمة النبيل مقابل تأمين حياته، فيتنازل عن حقه في ملكية الأرض التي يتولى زراعتها ويكتفي بأن يعتبر نفسه مستأجراً لها ويتعهد بأن يدفع قيمة الإيجار خدمات شخصية أو سلعة عينية لسيد الأرض، وقدْ يقوم بالأمرين معاً. ورضي المالك الصغير بذلك وقبله لأنه ينشد الحماية لحياته والطمأنينة اللازمة لاستمراره في العمل. فزادت قوة النبلاء واتسعت ممتلكاتهم من الأرض وتعدد أتباعهم من الرجال. وفي ظلّ ضعف السلطة المركزية المتمثلة بالملك أو الكنيسة كانَ النبلاء يحكمون إقطاعاتهم باستقلالية دون الرجوع إلى سلطة عليا.

تعود بدايات عصر الإقطاع إلى سقوط روما على أيدي القبائل الجرمانية التي اكتسحت جيوشها مقاطعات الإمبراطورية الرومانية في القرن الخامس. فقد حاولت تلك القبائل الجرمانية بعد انتصارها على الرومان أن تقيم جهازة حكومية مركزية يسيطر على الإمبراطورية الجديدة ولكنها عجزت عن ذَلكَ. ولذلك عمد الإمبراطور الجرماني إلى تنصيب قواده حكاماً على أقاليم الإمبراطورية على أن يؤسسوا لأنفسهم سلطات مباشرة على الأقاليم التي يحكمونها، فأصبحت ألقابهم ووظائفهم وراثية، وأصبحوا يجمعون الضرائب لأنفسهم، وليس لحساب الإمبراطور، كما كانَ الأمر في ظل الحُكم الروماني، على أن يلتزموا بتقديم إعانة للإمبراطور. كذلك احتفظ أمراء الإقطاعيات بجيوش تحت سيطرتهم مما أفقد الإمبراطور سلطته المباشرة على الجنود، وصار يطلب من الحكام مساعدته بجيوشهم كلما أراد الدخول في حرب. كذلك أنشأوا محاكم مستقلة لتحكم في أقاليمهم باسمهم وليس باسم الإمبراطور. وأكد هؤلاء الحكام سلطاتهم على الأقاليم التي يحكمونها عن طريق الاستيلاء على الأرض من الفلاحين الأحرار الذين كانوا يملكونها قبل غزو الجرمان مستخدمين في ذَلكَ مختلف الوسائل الممكنة من الترغيب والترهيب. ولم يحيلوا هؤلاء الفلاحين إلى مستعبدين أو يستخدموا العبيد بدلاً منهم بالصورة التي كانت موجودة في العصر القديم. ويرجع ذَلكَ إلى ندرة العبيد وإلى أن ملاك الأراضي منذ العصور القديمة كانوا قد لاحظوا ضعف إنتاج الأرقاء، وخاصة عندما تتسع المساحات التي يزرعونها وتصعب الرقابة عليهم. ولذلك فكروا في جعل الأرقاء يشعرون بمصلحتهم في زيادة الإنتاج فطبقوا نظام آخر هو نظام رقيق الأرض serfdom. يقوم نظام رقيق الأرض على وجود علاقات متبادلة بين السيد والفلاحين الذين تحولوا إلى أقنان تابعين للسيد. فالأرض، من الناحية النظرية،

يملكها الإمبراطور، ولكن ملكيتها الحقيقية للأسياد الإقطاعيين. وتنقسم أرض كل سيد إلى قسمين؛ قسم يحتفظ به هو لنفسه ويلتزم الأقنان بزراعته لهُ بدون أجر -كما يلتزمون كذلك بتقديم بعض الخدمات لهُ مثل العمل في قصره- وقسم آخر يوزعه على الأقنان ويلتزم كل منهم بزراعة حصته والاستفادة منها نظير تقديم جزء من المحصول للسيد الذي يلتزم بحماية الأقنان وبالقضاء فيما بينهم فيما ينشب بينهم من نزاعات. ويظل الأقنان على الأرض ينتقلون معها إذا انتقلت ملكيتها من سيد لأخر. فالأقنان بهذه الصورة كانوا تابعين للأرض، أو أرقاء لها يلتزمون نحو مالكها بالتزمات معينة أيا كانَ ذَلكَ المالك. وكان كل سيد يعيش في ضيعته manor ويخضع لهُ رقيق أرضه وجنوده الخاصين. وقدْ كانَ هؤلاء السادة الإقطاعيون يلجأون هم الآخرون إلى تنصيب بعض قوادهم حكاماً على جزء من الإقطاعية، فيرتبط هولاء الحكام برباط تبعية للسيد كهذا الذي يربط السيد بالإمبراطور، ويقيمون سلطانهم في داخل الأجزاء التي يحكمونها بنفس الطريقة. وهكذا تكون النظام من هرم على رأسه الإمبراطور ويخضع لهُ مباشرة السادة الكبار الذين نصبهم، ويخضع لهؤلاء من نصبوهم من القادة، ويخضع لهؤلاء الأخيرين من ينصبونهم من صغار الملاك. وهكذا ترتبط كل طبقة من طبقات هذا الهرم بالطبقة التي فوقها برباط تبعية، حتّى تصل إلى الإمبراطور الذي تبعية، نظرياً على الأقل، كافة الطبقات[429] .

ولم تكن العلاقة بين السيد مالك الأرض ورقيق الأرض علاقة تعاقد، بل كانت قائمة على علاقة التبعية، والتي ظلت تتكرس وتمتد جذورها مع مرور الزمن حتّى أصبحت جزءً من العرف العام الذي لا يقبل المناقشة والجدل. كانَ جوهر النظام يكمن في الانقسام الطبقي بين السادة أصحاب الأرض والأقنان، مستعبدي الأراضي الجدد. وقدْ نما هذا الانقسام الطبقي في أحشاء النظام العبودي السابق لهُ بصورة تدريجية حيث نضب ينبوع المستعبدين من أمم وشعوب العالم الأخرى في أواخر أيام الإمبراطورية الرومانية مما أدى إلى ندرة العبيد. ولقد أدى هذا بدوره إلى حدوث تغيير في العلاقات الإنتاجية وفي إدارة الضياع الكبيرة. وبالرغم من أن الملكية الخاصة ظلت هي السائدة، إلا أنّه بدلاً من استغلال الضياع الكبيرة باستخدام أعداد كبيرة من المستعبدين اتجه أصحاب الأراضي إلى تأجير أراضيهم أو البعض منها إلى المستأجرين الأحرار والمستعبدين لقاء ريع عيني أو نقدي. وأخذ هذا الأسلوب الإنتاجي يسود تدريجياً ويتعمق بصورة ملحوظة. فما أن أشرف القرن الرابع على نهايته حتّى صار المستأجرون (وحتى الأحرار منهم) مقيدين إلى الضيعة. وأخذ نظام الرق الجديد هذا يسود العلاقات الإنتاجية ويحل بصورة تدريجية محل النظام العبودي القديم. وما أن أخذت الإمبراطورية الرومانية بالاضمحلال حتّى حصل النبلاء على المزيد من الامتيازات بحيث تمكنوا من تحويل ضيعاتهم إلى وحدات اقتصادية وسياسية شبه مستقلة. ومن بين العوامل الأساسية التي ساعدت على هذا التغيير الجذري وفرة الأراضي التي استولى عليها الفاتحون الذين أصبحوا ملوك وأمراء بعد قضائهم على الإمبراطورية الرومانية وكذلك الأراضي التي منحها هؤلاء الأنصارهم. والصفة العامة المميزة للنظام الإقطاعي تكمن في الانقسام الطبقي الحاد، بحيث ظلت لكل طبقة اجتماعية حقوق و امتيازات وواجبات حددت بعناية تامة. أمّا واقعه التنظيمي السياسي فكان قائما على سلطة الأمراء والنبلاء المطلقة ضمن حدود الضيعة الإقطاعية وتحولها إلى إمارات ومقاطعات صغيرة يقوم فيها النبلاء بإدارة دفة الحُكم[430] .

لم تشهد العصور الوسطى حركة تبادل تجاري تذكر لأن المجتمعات كانت في الغالب مجتمعات إقطاعية محلية شبه مستقلة تعيش على الزراعة وتستهلك إنتاجها محليا على مستوى الضيعة

الإقطاعية وليس لمبادلته في السوق والتنافس لجني الأرباح [431].

ومما زاد من عزلة هذه المجتمعات صعوبة المواصلات وانعدام الأمن. وانحصرت النشاطات الاقتصادية في الإنتاج الزراعي وصارت الأرض هي المنبع الأساسي للثروة واعتمدت طبقات المجتمع كلها على ما تنتجه الأرض. وكان الناس يمارسون ما يُسمّى اقتصاد الكفاف ويعملون للحصول على قوت يومهم دون أن يتمكنوا من تكديس فائض يسمح بممارسة التبادل التجاري واقتصاد السوق، فلم تكن هناك تجارة بين الإقطاعيات إلا في حدود ضيقة جداً. كانت المبادلات محدودة وضئيلة، كما كانت في الغالب مبادلات عينية تتم باستبدال سلع بسلع دون حاجة كبيرة إلى النقود، فالنقود لا تنتشر إلا حين تنتشر التجارة وتزداد المبادلات، وهو ما لمّ يكن موجودة في النظام الإقطاعي. فالفلاح يُنتج ليأكل، وغالبا لا يوجد فائض من إنتاجه - بعد ما يأخذ منه السيد وبعد ما يحصل هو على ما يستهلكه لكي يبيعه في السوق. وإن وجد فائض ضئيل، فهو يستبدل به مباشرة ما يحتاج إليه من سلع وحاصلات أخرى، إذ غالباً ما كانت المقايضة هي الوسيلة المتبعة لتصريف الفائض والحصول على ما هو غير متوفر، ومن هنا تراجعت أهمية النقود. ومما حد من حجم التبادلات التجارية وازدهار النشاطات الاقتصادية ندرة العملة النقدية في أوربا قبل اكتشاف مناجم الذهب في أمريكا مع نهاية العصور الوسطى. كما تضاءلت التجارة بين أوروبا والشرق بعد استيلاء العرب على المناطق التي كانت أوروبا تَتجِر معها من قبل.

وهكذا شكلت كل إقطاعية وحدة اقتصادية منفصلة تقوم على الاكتفاء الذاتي وتنتج فقط لإشباع حاجة سكانها التي انحصرت في الغالب في حاجتهم إلى الغذاء، بينما ظلت الصناعة مقصورة على سد حاجات السوق المحلية. كانت الإقطاعيات أشبه بالقرى التي يشعر سكانها بالأخوة والالتزام المتبادل تجاه بعضهم البعض، وكان الناس في تلك المجتمعات التقليدية ينظرون إلى جمع المال وتكديس الثروة بشيء من الازدراء والريبة وعدوه من الطمع والجشع الذي يتنافى مع القناعة وإيثار الآخرين ومشاركتهم بما يزيد عن حاجة الإنسان. هذا أدى إلى تعارض الحوافز الاقتصادية والمادية والحرية الشخصية مع المبادى الأخلاقية والتعليمات الدينية السائدة والتي يغلب عليها السلبية والاتكالية والاستسلام لحكم القضاء والقدر واللامبالاة بتحصيل الثروة وتحسين مستوى المعيشة وظروف الحياة [432].

ولم تكن الأرض سلعة تباع وتشترى بل كانت كلها بيد الله ونعمة منه يمنحها لمن يشاء من رجال الكنيسة أو الملوك كأوصياء عليها من الله. ومن هذا المنطلق نشأت فكرة الحق الإلهي للملوك الذين كانوا يعتقدون أنهم يستمدون سلطتهم وشرعية حكمهم من الله. والملك بدوره يوزِّع الأرض على أتباعه من النبلاء وهم بدورهم يوزعونها على الفلاحين الذين يزرعونها ويدفعون مقابل ذَلكَ لصاحب الأرض كل ما يحتاج إليه من مؤن وخدمات مقابل ما يمده لهم من حماية ومساعدات وفق التزامات متبادلة تتوارثها الأجيال وتحددها العادات والأعراف والتقاليد بدلاً من العقود والقوانين المكتوبة النظام الإقطاعي في جوهره نظام بموجبه يتوحد أبناء المجتمع من خلال ما يقوم بينهم من التزامات وخدمات متبادلة، كل من موقعه ومكانته الذين يحددهما المجتمع وتفرضهما العادات والتقاليد. والمجتمع الإقطاعي مجتمع تراتيبي تلعب فيه المكانة الاجتماعية، التي غالباً ما تكون متوارثة، دوراً هاما في تحديد منزلة الشخص والتي بدورها تحدد ما لهُ من حقوق وما عليه من واجبات. وعلى كل شخص أن يعيش حياته ويمارس مهامه بما يتفق مع منزلته الاجتماعية ولا يحق لهُ أن يتطلع إلى من هو أعلى منه ولا يليق به أن ينزل إلى من هم أدنى منه. كانت قيم المجتمع التقليدية المحافظة تحد

من حرية الحراك الاجتماعي وتضع الكثير من العوائق أمام كل من يطمح إلى تجاوز وضعه المعيشي وتخطي منزلته الاجتماعية ليحتل مكانة فوق مكانته ويحاول الصعود درجة أعلى على سلم الطبقية الاجتماعية فوق الطبقة التي قلَّد ونشأ فيها. وكان الناس يرون في ذَلكَ اعتراضاً على إرادة الخالق وتدبيره.

استمر النظام الإقطاعي بطابعه التقليدي المغلق، القائم على الاكتفاء الذاتي والمقايضات العينية والأسلوب البدائي في الإنتاج، مستمرا حتّى القرن الحادي عشر. وكانت الإقطاعية غالباً ما تتكون من قرية واحدة مسورة ومحصنة تضم ضيعة السيد وأراضي الفلاحين والمراعي والغابات المشتركة. وكان سكان الإقطاعية مستعبدين للسيد الإقطاعي لا يحق لهم مغادرة الأرض ولا أن يتزوج أحدهم إلا من بنات أتباع سيده و بموافقته وكل ما يملكه يعتبر ملكاً لسيده. كما كانَ السيد يفرض على الفلاحين أن يشتروا زيتهم من معصرته ويطحنوا حنطتهم في طاحونه ويخبزوا خبزهم في فرنه. إلا أن هناك فارقا بسيطاً بين القن وبين العبد المملوك إذ لا يملك السيد الحق في بيع أقنانه كما يباع العبيد ولا أن ينزل بهم عقوبة بدنية ولو فعل ذَلكَ فإنه يحق للتابع أن يرفع شكايته إلى الملك. والقن خارج نطاق علاقته بسيده يعتبر في نظر الكنيسة والدولة حراً لهُ ما لغيره من الأحرار من الحقوق والواجبات. بل إنّ الضيعة تضم أفرادا على درجات متفاوتة من التبعية من العبيد إلى الأقنان إلى الخدم. هذا عدا الفرسان ورجال الحاشية التابعين للسيد ورجال الكنيسة وبعض الباعة المتجولين. أضف إلى ذَلكَ بعض الملاك الأحرار الذين يملكون قطعا بسيطة من الأرض يزرعونها لحسابهم الخاص ولهم حرية التصرف فيها بالبيع والشراء، كما يحق لهم حمل السلاح ولهم مطلق الحرية في تزويج بناتهم لمن يريدون أو إلحاق أبنائهم بسلك الكهنوت.

ومما ساعد على استمرار النظام الإقطاعي خلال هذه المدة الطويلة انكماش النشاطات التجارية والصناعية في أوربا جراء الغزو الجرماني للإمبراطورية الرومانية وما تلاه من الفوضى والاضطرابات على يد القبائل البربرية ثمّ ما أعقب ذَلكَ كلّه من حركات التوسع الإسلامي وسيطرة العرب على مياه البحر الأبيض المتوسط. وقدْ اعترضت التجارة في تلك الفترة عقبات إضافية جمة لعل أهمها، إضافة إلى ازدراء الكنيسة للعمل التجاري وموقفها من الربا والبحث عن الربح بأي شكل كانَ، انتشار اللصوص وقطاع الطرق بعد انعدام الأمن وانعدام وسائل المواصلات وصعوبة نقل البضائع بعد أن تداعت الطرق المعبدة التي رصفها الرومان وانهارت الجسور التي أقاموها على الأنهار واختفت شبكة المواصلات التي شيدوها في أوج ازدهار إمبراطوريتهم. وأدى اضمحلال طبقة التجار والصناع إلى تدهور المدن الرومانية، وما بقي منها بقي باعتبارها أديرة وأسقفيات وأبرشيات Dioceses لنشر الدين المسيحي أو قلاع وحصون دفاعية لا أثر فيها لأي نشاط تجاري ملموس، عدا سوق الأسبوع والأسواق التي تقام في المواسم والأعياد والمناسبات الدينية ويتوافد إليها الفلاحون لإقامة الشعائر والاحتفالات وزيارة الكنائس وأضرحة القديسين، وكذلك للتسلية وتزجية الوقت. وربما جلب الفلاحون إلى القلعة بعض مصنوعاتهم اليدوية من صوف وجلود مدبوغة وبعض المحاصيل الزهيدة من بيض ودجاج لبيعها في سوق القلعة. ولا تخلو القلعة من بعض الحرفيين الذين يمتهنون بعض الحرف البسيطة مثل صناعة الفخار والآنية وما يحتاجه الفلاحون من أدوات لأعمال الزراعة إضافة إلى صناعة أو إصلاح ما يلزم النبلاء والفرسان من الأسلحة وعتاد الحرب ومن السروج وأدوات ركوب الخيل. وقدْ اهتم بعض السادة الإقطاعيين بتحصين قلاعهم كملاذات آمنة يلجأ لها أرقاؤهم وأقنانهم طلباً للحماية داخل أسوارها إذَا داهمهم خطر الغزاة من البرابرة، حيث كانت تلك القلاع عادة ما تشيد في أماكن حصينة كقمم التلال وتحاط بأسوار وخنادق عميقة بحيث لا يُمكن الوصول إليها إلا عبرجسور تمد على

الخنادق. وعندما يحدَّق الخطر بالمدينة ترفع الجسور وتغلق أبواب السور. وأحيانا يزور المدينة بعض الباعة المتجولين الذين يعرضون على السادة الإقطاعيين ورجال الكنيسة بضاعتهم من التوابل والبهارات والعطور والأقمشة وبعض الكماليات البسيطة التي يجلبونها من بلاد الشام والمشرق. وقدْ سمح السادة لأولئك الباعة المتجولين بالإقامة داخل قلاعهم أو خارج السور بجوار القلعة البيع بضائعهم واللجوء للقلعة فيما لو هددهم خطر اللصوص والقراصنة. كانت هذه القلاع أشبه بالمدن المحصنة ترابط فيها حامية من الفرسان التابعين للسيد أو النبيل وكانت الواحدة منها تسمى بورغ burgh، وهي الأصل الذي اشتق منه لاحقاً مصطلح برجوازي. مهمة هذه المدن المحصنة توفير الأمن لساكنيها وللأرياف المجاورة وهي في ذات الوقت مركز ديني يضم كنيسة قد يلحق بها مدرسة لتدريس الإنجيل ومركزا إداريا يضم موظفي الإقطاع ومحكمة إقطاعية وأبراج مراقبة وقصر السيد وحاشيته، إضافة إلى الأجران والمخازن التي يحتفظ فيها السيد بما يقدمه لهُ أتباعه من فائض غلالهم. وعلى باب المدينة يجري تحصيل العوائد والمكوس التي يجبيها عمال السيد من الداخلين إلى المدينة والخارجين منها. وقدْ لا يتعدى عدد سكان المدينة بضع مئات، غالبيتهم من الفرسان والرهبان، إضافة إلى الباعة المتجولين الذين يقيمون أكواخهم وعششهم بجوار السور قريباً من الحصن. ولم يزاول سكان القلعة أي نشاط إنتاجي إذ ربما تكفل السيد بإعاشة معظمهم وتوفير القوت لهم من محاصيل ضيعته ومحاصيل القرى التابعة لهُ. ولم تكن هذه القلاع مدنا بالمعنى المدني وإنما مجرد تجمعات سكنية، إذ ليس لها سلطات مستقلة عن سلطة السيد الإقطاعي ولا قوانين مدنية أو نظم إدارية يحتكم لها الأهالي عدا القوانين العرفية، فالوضع القانوني لسكانها لا يختلف كثيراً عن كونهم مثل الفلاحين، مجرد تابعين للسيد الإقطاعي. لكنّ على الرغم من ضآلة حجم تلك القلاع وحقارة شأنها فإنها هي النواة التي سوف تتشكل منها المدن لاحقاً[433] .

هذه هي الصورة العامة للاقتصاد الإقطاعي. وخلاصة ما يُقال فيه أنّه كانَ قائما على الهرم الإقطاعي الذي تحتل كل طبقة فيه مكاناً معينا لوظيفة محددة، وأنه كانَ اقتصاداً زراعياً راكداً لا مجال فيه للكسب ولا للمخاطرة ولا لاستعمال النقود على نطاق متسع. وكان الجو الفكري السائد في العصور الوسطى هو أن التنظيم الإقطاعي يمتد على مجمل القارة الأوربية. وفكرة الدولة كوحدة مستقلة لمّ تكن موجودة في العصور الوسطى، بل كانت النظرة هي أن الإمبراطور والكنيسة يمثلان سلطتين عالميتين. فكل الإقطاعيات بمن عليها من الأسياد ورقيق الأرض تخضع في هرم الإقطاع للإمبراطور من الناحية الدنيوية وللكنيسة من الناحية الروحية. فالأفراد لا يشعرون بانتمائهم لدولة معينة وبشعور وطني نحوها، ولكنهم يشعرون جميعاً بأنهم، مهما اختلفت إقطاعياتهم، تابعون لنظام دولي كبير دعامتاه الإمبراطور والكنيسة.

الاقتصاد واللاهوت

ظلت الكنيسة الكاثوليكية طوال العصور الوسطى تمارس سلطاناً كبيراً على الأفراد من الناحية الروحية أولاً ثم من الناحية المادية لاحقاً، وتسلطت تعاليمها على عقول الناس وخضعوا لآرائها خضوعاً مطلقاً، مما حول نظرتهم للحياة إلى نظرة دينية ضيقة تنحصر في التفكير في العالم الآخر ومال الروح بعد الممات دون الاهتمام بهذه الحياة التي هي في نظرهم فانية ولا قيمة لها. هذا أدى إلى احتقارهم للحياة الدنيا واعتبارها مجرد ظل زائل ومرحلة انتقال عابرة لحياة الخلود في ما بعد الموت، وكل ما فيها يفقد أهميته ويبدو ضئيلاً إذًا ما قيس بما يجب على العبد عمله لتحقيق النعيم المقيم في الدار الآخرة. وقدْ استوحت الكنيسة نظرتها الاقتصادية من سيرة السيد المسيح والحواريين التي اتسمت بالزهد والإعراض عن الملذات، ومن إشارة الإنجيل إلى مغبة الانشغال بتكديس المال عن طاعة الله و الوقوع في حبائل الرذيلة، حيث جاء في الإنجيل أنه من الأسهل على الجمل أن يلج في سم الخيّاط من أن يدخل التاجر إلى مملكة الربّ، لأن من يمارس التجارة معرض لاقتراف الذنوب والخطايا والسقوط في أحضان المعاصي. واستمرت المسائل الاقتصادية عندَ اللاهوتيين، كما عندَ الإغريق والرومان، مرتبطة بالأخلاق واستقامة السلوك الشخصي ولم تنفصل كميدان بحث قائم بذاته بعيداً عن الاعتبارات الأخلاقية والدينية والخلاص الروحي. واستمر النظر إلى تحصيل الثروة ليس من منظور اقتصادي وإنما من منظور أخلاقي ديني يستنكر الجشع والطمع في المعاملات الدنيوية. فلم تكن نظرة الكنيسة للتجارة والاقتصاد نظرة علمية تحليلية بقدر ما كانت نظرة فقهية قانونية تتمحور حول الحلال والحرام والجائز والممنوع وتعمل على فرض قوانين أخلاقية مستمدة من تعاليم الدين. وفي بحثهم للمسائل الاقتصادية كانَ علماء اللاهوت يحاولون فقط دراسة نقاط التوافق والاختلاف بين الواقع الاقتصادي القائم وبين تعاليم السيد المسيح دون بلورة نظرية متكاملة في تحليل الواقع الاقتصادي لأنهم لم يروا أن النشاطات الاقتصادية محكومة بقوانين دفع ذاتية. كانَ الفكر الاقتصادي المسيحي آنذاك عبارة عن مجموعة قواعد أخلاقية تنظم المعاملات التجارية على أساس من اللاهوت المسيحي ترفض الأساليب المؤدية إلى مجافاة العدالة دون أن يبذلوا أي جهد لتحليل أسس النظام الإقطاعي ومعرفة طبيعة النشاطات الاقتصادية التي يقوم عليها[434].

ولا تنس أن جذور الديانة المسيحية تعود إلى الدين اليهودي وتؤمن بما جاء في أسفار العهد القديم. نزلت الديانة اليهودية في مجتمع تقليدي محافظ يرى أفراده أنهم ينتمون إلى نفس الجذور التي تجمعهم في صلات قرابية وأصول عشائرية وتربطهم برباط الأخوة المشتركة. في بدايات المجتمع العبري التي سبقت قيام الدولة اليهودية، حينما كانَ التنظيم القبلي والأسري هو التنظيم السائد، لم يكن هناك وجود لمفهوم الملكية الخاصة بشكل واضح ومحدد، وكانت وسائل الإنتاج من أرض وأدوات وغيرها ملكاً مشاعا للجميع. ولم يكن هناك تنوع في الإنتاج ولا فائض ولا تقسيم للعمل، عدا ما يحدده السن والجنس. وجاءت كتبهم المقدسة لتؤكد على أن الطموحات الدنيوية تتعارض مع التقوى والعمل الصالح، وعلى أن العمل في التجارة وتكديس الثروة لا يخلو من الممارسات الخاطئة التي تجلب غضب الرب «يَهْوه». الإنسان الصالح هو الإنسان أذى يقنع من الدنيا بما يكفيه للعمل لأخرته قبل دنياه. وتتضمن التوراة والتلمود تعاليم دقيقة وصارمة تحدد بالتفصيل سلوك الفرد وتصرفاته في كل صغيرة وكبيرة، بما في ذَلكَ تنظيف الأسنان وقص الشعر والأظافر، فما بالك بالأمور الاقتصادية وتحصيل المعاش. فعندهم مثلاً سنةَ اليوبيل jubilee كل سبع سنوات وكل خمسين سنةَ، وهو مفهوم يقوم

على أن الله يملك الأرض ومن عليها وأنه لا يجوز سلب اليهودي ما يملكه. فاليهودي ملزم في السنة اليوبيلية أن يسقط أي دين لهُ على يهودي آخر، ومن يشتري أرضا عليه أن يعيدها لصاحبها في السنة اليوبيلية التي تتكرر كل خمسين سنةَ، فالشراء أشبه ما يكون بالإيجار، ولذلك يختلف سعر الأرض تبعا لبعد موعد الشراء وقربه من السنة اليوبيلية. كما أنه بعد كل سبع سنوات على المالك أن يترك أرضه موسما كاملاً من دون زرع لإراحتها، مثلما يستريح اليهود في يوم السبت. وكلمة يوبيل كلمة عبرية تعني قرن الكبش لأنه إذا حلت السنة اليوبيلية أعلنوا حلولها بالنفخ في قرون الكباش.

وكان اليهود يحتقرون من يمتهن التجارة ونبزوه بلقب الكنعاني لأن الملك سليمان أو كل مزاولة مهنة التجارة في عهده للفينيقيين. وتحث الديانة اليهودية رعاياها على الاستثمار في العقار ومزاولة العمل الزراعي والإعراض عن التجارة لأن التجارة بالرغم من الإغراءات معرضة للخسارة، أمّا من يحرث الأرض فيحصل منها على خير كثير. وربما نستدل من قصة قابيل وهابيل أن الرعي كانت لهُ الأفضلية على الزراعة، ولكن بعد استقرار اليهود وتحولهم من البداوة إلى الحضارة أصبحت الأفضلية للزراعة.

وفي العهد القديم نجد الديانة اليهودية تحث اليهود على الصدقة والإحسان لفقرائهم وتمنع الربا وأخذ الفائدة على اليهود، حيث يحرم القانون الموسوي اقتضاء فائدة على القروض فيما بين العبرانيين، كما جاء في التثنية Deuteronomy من أسفار العهد القديم: «لا تقرض أخاك بربا فضة أو ربا طعام أو ربا شيء مما يقرض بربا، للأجنبي تقرض بربا، ولكن لأخيك لا تقرض بربا لكي يباركك الرب». وفي حالة الإقراض يمنع اليهودي أن يرهن على اليهودي ضرورات الحياة من ملبس ومسكن أو حتى الرحى التي يطحن عليها قمحه أو الثور الذي يحرث به أرضه، على اعتبار أن من ينتمون إلى هذا الدين هم إخوة في الله و عليهم أن يتعاونوا ويتعاملوا مع بعضهم البعض مثلما يتعامل أفراد الأسرة الواحدة. كما يمنع على الدائن أن يقتحم بيت المدين لإجباره على الدفع بل عليه أن ينتظر في الخارج حتى يظهر من منزله فيطالبه بالدفع. ولكن يجوز أخذ الفائدة على الأغيار من غير اليهود. ولذلك اعتاد الدائنون اليهود في العصور التالية على التحايل واستخدام الغرباء كوسطاء لاقراض اليهود الأخرين وأخذ الفائدة منهم [435].

وشيئاً فشيئاً زادت ممتلكات الكنيسة من الأرض في العصور الوسطى إلى حد مماثل لأكبر السادة الاقطاعيين، وأصبح رؤساؤها تبعا لذلك يملكون سلطة دنيوية بالإضافة إلى سلطانهم الديني وتحولوا إلى جزء أساسي من النظام الإقطاعي ترتبط مصالحهم معه وصاروا يدافعون عنه ويبررون وجوده. من ذَلكَ تبشيرهم بعدم الاكتراث بضروب الشقاء في الدنيا والقبول بالتفاوت في المراتب الاجتماعية والاقتصادية على أساس أنّه تعبير عن إرادة إلهية لا يجوز الاعتراض عليها. فالغرض من وجود المجتمع، في نظرهم، هو تحقيق الخدمات المتبادلة التي تؤدي إلى تحقيق حياة فاضلة، ومن هنا كانَ لكل فئة من طبقات المجتمع نفعها وأهميتها. فالفلاح والعامل يقدمان السلع اللازمة للمجتمع، ورجل الدين يعمل على الخلاص الروحي عن طريق بث التعاليم الروحية، والجندي يدافع عن المجتمع ضد أي عدوان خارجي، وهكذا فكل طبقة تقدم ما يستلزمه تكوين المجتمع من خدمات وأعمال. واستنادا إلى هذا الاعتقاد تتحدد نشاطات كل فرد وواجباته وامتيازاته طبقاً لمرتبته الاجتماعية. كما برروا التقسيم الطبقي بما يقوم عليه من شقاء البعض وتميز البعض الآخر ونعيمهم في بحبوحة من العيش على أنه أمر عابر يتعلق بهذه الحياة الفانية التي يتضاءل ما فيها إذا ما قيس بما تعد به الحياة الآخرة من نعيم مقيم.

وكانت المسيحية قد نادت في بداية ظهورها بالمساواة التامة بين الأفراد، وهذا أيضاً ما نادى به الفلاسفة الرواقيون من قبل وما أراد القانون الروماني أن ينفذه عملية إذ نادى بمساواة جميع الأفراد

أمام القانون. إلا أن المسيحية ميّعت الفكرة لاحقاً بالقول إنّ هذه المساواة لو تعذر قيامها في العالم الزمني فهي حقيقة قائمة بالنسبة للعلاقة بين الفرد وخالقه، وأكدت على أن من الواجبات المفروضة على المسيحيين طاعة الحُكم القائم في الدولة واحترامه، مستمدين هذا المبدأ من قول المسيح: أعط ما لقيصر لقيصر، وما لله لله. وقدْ كانَ الرسل والقديسون الأوائل وعلى رأسهم الرسول بولُس يعتقدون أن طاعة الحاكم ليس معناها طاعة الشخص بل المركز الذي يشغله. وهذه النظرية عن الطاعة تخالف فكرة الرومانيين، إذ كانوا يعتقدون أن سلطة الحاكم مستمدة من الشعب. أمّا النظرية المسيحية فهي مستمدة من الديانة اليهودية التي تنص على أن سلطة الحاكم مستمدة من الله. ولذا آمن المسيحيون بفكرة الحق الإلهي في الحُكم. هذه الفكرة تنص على أن الله هو الذي فرض الحكام على الشعوب فأصبح من واجبها أن تطيع الحكام، فما السلطان إلا الله، والسلطات القائمة في الأرض إنما هي من أمره، فمن يعصي السلطات الشرعية إنما يعصي الرب، ومن يعصها حلت عليه اللعنة لأن السلطان ظل لله على الأرض. والمسيحيون الأوائل كانوا يرون أن طاعة الوالي نوع من العقاب المستحق، فمنذ عصى الإنسان ربه نزل إلى الأرض وعاش في جماعات ودول، وفرض الله عليه طاعة الحكام عقابا لهُ على عصيانه وتمرده[436] .

كما تناول اللاهوتيون المسيحيون في القرون الوسطى مشروعية الملكية الخاصة. وكانت بعض أقوال آباء الكنيسة الأوائل وما تركته تقاليد كنيسة بيت المقدس توحي بتفضيل الملكية الجماعية وبانتقاد الملكية الخاصة، إلا أن الاتجاه الفكري العام كانَ يؤيدها، كما في قول القديس إيمان إن استعمال كافة الأشياء التي توجد في هذا العالم يجب أن يكون جماعياً وعاماً، لكن الخطيئة هي التي جعلت كل فرد يقول هذا المال مالي، ومن هنا نشأ تفاوت الناس في الثروات. ولذا فإنهم لم يستنكروا نظام الملكية الخاصة لكنهم اكتفوا بالهجوم على مظاهره الخاطئة واستنكار بعض مظاهر الاستغلال الاقتصادي الذي كانت تعاني منه الطبقات الدنيا في المجتمع. وقدْ عول اللاهوتيون على مبدأ آخر مخالف لما كانت تنادي به الفلسفة اليونانية القديمة، وهو مبدأ تمجيد العمل. ولئن كانَ العمل في الدين المسيحي من علامات اللعنة التي نزلت ببني البشر بسبب طردهم من الجنة، إلا أنّه، من ناحية أخرى، يُعد جزءً من وسائل الخلاص الروحي. وأقوال السيد المسيح وأقوال الحواريين وأفعالهم تحض على العمل. وكما جاء في سفر التكوين فإن الله عمل لمدة ستة أيام في خلق الكون ثم استراح في اليوم السابع، وهذا ما يؤكد على نبل العمل وشرف منزلة العامل. إلا أن اللاهوتيين حثوا رعايا الكنيسة على عدم المغالاة في السعي للحصول على الثروة المادية، بل يجب دائماً الاعتدال فيما يتعلق بتحصيل الثروة. أمّا فيما يتعلق بالتجارة فقد ظلت نظرتهم إليها نظرة تمتزج فيها الموافقة بالتحذير. فهم يقرون بضرورتها للمجتمعات الإنسانية لجلب السلع، لكنهم حذروا منها نظراً لما يحيط بها من مخاطر الانزلاق في المعاصي. فالتاجر الذي يحصل من وراء سعيه على ربح معقول يكافئ عمله ويمكنه من أن يحيا حياة شريفة يكون ربحه مشروعا على أساس أنه أجر عن عمله، فهو في هذه الحالة التي يسمح لهُ بالربح يُعد عاملا وليس تاجراً. لكن التاجر من ناحية أخرى قد يضع المال كغاية عليا تتقدم كل الغايات ويغالي في السعر ليحصل على ربح كبير لا يستحقه، وبذلك يبعده السعي وراء الثروة عن فضيلة الاعتدال وتحقيق مبادئ الدين. ومعيار الاعتدال هو أن يحصل الإنسان على ما يكفيه ليعيش وفقاً لظروف طبقته الاجتماعية وليس أكثر من ذَلِكَ. وقدْ بقي التاجر دائماً في العصور الوسطى محل ريبة من قبل اللاهوتيين، لما تصوروه فيه من معنى الجشع والاستغلال مغفلين بذلك الدور الإنتاجي الذي يقوم به بتوفير السلع ونقلها من مكان وفرتها إلى مكان ندرتها. ولعل موقف الكنيسة من التجارة نابع من كون ثرواتها هي تأتي أساسا من الممتلكات الإقطاعية

وليس من التبادلات التجارية. هذه الطروحات التي تغلب عليها النزعة الدينية كانَ لابد وأن يؤدي العمل بها إلى إضعاف الحافز على القيام بمشروعات اقتصادية واسعة، وكانت بذلك عاملا من عوامل استمرار الركود الاقتصادي الذي تميزت به مجتمعات العصور الوسطى.
هكذا استطاعت الكنيسة الكاثوليكِية طيلة العصور الوسطى أن تتدخل في تنظيم علاقات الناس وسلوكهم على الأرض فضلًا عن تنظيم الشرائع الروحية. وتحولت الكنيسة إلى نظام رسمي يستند إلى قوة روحية ومادية. اكتسبت قوتها الروحية من الوحدة المذهبية على الصعيد الأوربي مما مكنها من تخطي الضيعات الإقطاعية المُتناثرة والمُفتقرة لروابط الاتحاد، بينما استندت قوتها المادية على مُمتلكاتها الشاسعة من الأراضي مما مكنها من أن تبسط سُلطانها على أوروبا وأن تملأ الفراغ السياسي الذِّي أحدثه سقوط الإمبراطورية الرومانية. سيطرة النظرة اللاهوتية على عقول الناس مكنت الكنيسة من أن تُوحد باسم الدين كل الطبقات المُتمايزة اجتماعيا والمختلفة اقتصاديا في منظومة شاملة تحت مظلة الكنيسة الكاثوليكية والنظام البابوي. ومما زاد من سُلطة الكنيسة أنها كانت تحتكر مهنة التعليم في أوروبا مُنْذُ القرن العاشر الميلادي. فالقساوسة كانوا يعلِمون الدين واللاهوت والفلسفة اليونانية والقانون الروماني. وقَدْ أُطلِق على هؤلاء اسم المَدْرَسِيين schoolmen. ومما يميزهم كاتجاه فكري كونهم يربطون كافة أبحاثهم بالدين واللاهوت ويحاولون التوفيق بين المبادئ الدينية المعروفة وما يتوصل إليه العقل، مُسترشدين في ذَلكَ بآراء الفلاسفة اليونان القُدماء وخاصة أرسطو، ويطبقون ذَلكَ بطريقة استنباطية بحتة. ولم يكُن لدى أولئك المُفكرين تحليل اقتصادي بالمعني المُحدد. لكن كانت لديهم آراء اقتصادية مُعينة تعكس وضع عصرهم وتتسق معه[437].
وبما أن أسلوب البحث العلمي لم يكُن أساس البحث لدى اللاهوتيين فإنهم رجعوا إلى بعض المفكرين القدماء الذِّين يحظون باحترام كبير ومنزلة لا يقرُب إليها الشك في تبرير آرائهم الاقتصادية والفلسفية. ولما لم يكُن لديهم مُفكرًا يحظى بهذه المنزلة في البحث الاقتصادي سوى أرسطو لذا فإنهم استندوا لآرائه بصورة عامة وحاولوا تطويرها ولكنهم لم يزيدوا على أن قاموا بصبغها بنزعة تجعلها مُلائمة للعقيدة الجديدة. وعندما نشأت الجامعات المُستقلة بعد ذَلكَ، كانت غالبية أساتذتها من رجال الدين، كما كانت الكنيسة تفرض رقابتها على ما يدرس في الجامعات من آراء وما يطرح في أروقتها من أفكار.
ولم تُولِ الكنيسة اهتمامًا جادًا بالمسائل الاقتصادية إلَّا في مُنتصف القرن الثالث عشر حَيثُ ظهرت حاجتهم إلى النقود لتمويل الحروب الصليبية من جهة ولبناء الكنائس من جهة ثانية، وكذلك من خلال اتصالهم عن طريق الحروب الصليبية بالحضارة العربية وتعرُفِهم عن طريقها على الفلسفة الإغريقية. كما زاد من اهتمامهم بالمسائل الاقتصادية حاجة العصر نفسها. فظهور المدن لاحقًا ودورها في تطوير الأعمال الحرفية أدى إلى توسيع حجم التبادل السلعي والعودة إلى استعمال النقود بصورة أكثر مما كانت عليه سابقًا. ويعتبر القديس تُومَا الأكْوِينِي خير مُمثل لهذا الاتجاه الجديد بين المَدْرَسِيين، وقَدْ كَان لهُ أثر كبير على الفكر المسيحي في أوروبا في القرون الوسطى. وقَدْ تأثر تُومَا الأكْوِينِي بأفكار أرسطو وفلسفته أيما تأثُر. كما تأثر بالفلسفة الرواقية في فهمه لطبيعة القانون الروماني الذِّي أدخل عليه بعض التعديلات ليتوائم مع الطرح اللاهوتي وشعّبه إلى أربع شُعب[438]:
أ/ القانون الأزلي الصادر عن الحكمة الإلهية والذِّي يسير العالم بما فيه من مُخلوقات. وحَيثُ أن هذّا القانون مُتطابق مع العقل الإلهي فإنه غير مُقيد بأي زمان أو مكان، بل هو يعكس الخُطة الأبدية الَّتِي وضعتها حكمة الخالق لتنظيم الخليقة. هذّا القانون فوق مستوى فهم الإنسان، ولكن ليس معنى ذَلكَ أنه يتعارض مع العقل الإنساني، بل أنه يتمشى معه ولذلك قبله البشر كما هو دون أن يستطيعوا

الوصول إلى فهم أسراره.
ب/ القانون الطبيعي الذِّي يعكس حكمة الخالق في خلقه. فكل الكائنات، عاقلة وغير عاقلة، تخضع للقانون الطبيعي والمُتمثل في حفظ النفس والنسل والمُمتلكات ومُحاولة التكيف مع الظروف المحيطة والميل إلى العيش في جماعات. وهذِه نزعات يشترك فيها الإنسان والحيوان، لكن الإنسان فقط بوصفه كائنًا رشيدًا، يرنو إلى الرغبة في معرفة الله وينزع نحو الخير وتجنُب الشرّ. فالقانون الطبيعي إذن هو الدور النشط للإنسان مُساهمةً منه في القانون الأزلي.
ج/ القانون المُقدس والذِّي هو كلام الخالق كما تضمنته كُتب الوحي السماوية، وهو نعمة أنعمها الله على البشرية، وليس كشفًا قام به الإنسان. وحكمة الإنسان تتماشى مع هذًا القانون لأن كلام الله يكمل حكمة الإنسان ولا يتعارض معها. فالرحمة لا تلغي الطبيعة بل تُكمِلها، وكذلك فإن القانون الإلهي هو من وحي الله ودليل على رحمته.
د/ القانون الوضعي. القوانين السابقة عبارة عن قواعد تُنظم الخليقة، ولا تقتصر على الإنسان، ولا تُستمد من طبيعته وحده، ولكنها عامة ودائمة. أما القانون الوضعي فهو من وضع البشر وخاص بهم وحدهم. هذًا القانون لا يقدم مبادئ جديدة، وكل ما فيه أنه تطبيق البشر للمبادئ العامة الَّتِي تضمنتها القوانين السابقة. القانون الوضعي هو الذِّي يخول الإنسان وضع قواعد مُفصلة واضحة بُغية تحقيق الخير العام طبقًا للقانون الطبيعي. ويعتبره تُومَا الأَكْوِينِي أدنى أنواع القوانين لأنه نِتَاج العقل البشري ونشأت الحاجة إليه من صعوبتين؛ أحدهما استحالة فهم الإنسان فهمًا كاملًا لتفاصيل ودقائق الحكمة الإلهية، والأُخْرَى صُعوبة تطبيق المبادئ العامة للقانون الطبيعي على مواقف مُحددة وظُروف بذاتها. فالقانون الوضعي مُستمد من القانون الطبيعي، فالمبدأ واحد في كل زمان ومكان، ولكن وسيلة التحقيق هي الَّتِي تختلف باختلاف الشعوب والأزمنة. وقَدْ جعل تُومَا الأَكْوِينِي الحاكم مسئولًا عن جعل القانون الوضعي يساير القانون الطبيعي.
كَان تُومَا الأَكْوِينِي يرى مشرُوعية الملكية الخاصة وحبذها على الملكية الجماعية. وفي عرض آرائه حول هذِه المسألة أبدى مُلاحظة عامة مفادُها أن الإله الخالق يملُك الأرض وما عليها، فهو خالق ومالك كل شيء. إلَّا أن هُنَاك اعتبارات تُسوغ الملكية الخاصة. فالإنسان لا يمكنه أن يمتلك أي شيء بصورة مُطلقة، ولكن الله وهبه ملكية نسبية إلَّا وهي حقه في أن يستغل مُمتلكاته ويستمتع بها. ويبني ذَلكَ على أساس أن المُمتلكات ستُدار بحكمة عندما تكون في حوزة شخص مُعين لهُ عليها حقوق قانونية مُعترف بها وعلى أساس أن السلام سيتحقق وسيصان أكثر عندما تُحدد الحدود بين ما يخُص هذًا وذاك. واستعرض كافة الحُجج الَّتِي قدمها أرسطو في هذًا الصدد، والَّتِي من أهمها أنه في ظلّ الملكية الجماعية تزيد المُنازعات بسبب عدم وجود معيار لتوزيع الناتج بين من أسهموا فيه توزيعًا يرضى عنه الجميع، وأن كل شخص يعتني بالمال عندما يكون مالكه أكثر من عنايته به لو كانت ملكيته جماعية. وبذلك وجد تُومَا الأَكْوِينِي في دفاع أرسطو عن الملكية الخاصة أساسًا قويا يستند إليه ويستمد منه حُجته في تسويغها وإثبات مشروعيتها من الناحية الأخلاقية.
وأضاف تُومَا الأَكْوِينِي بأن الملكية الخاصة وإن كانت ليست مفروضة بالقانون الطبيعي إلَّا أنها لا تتعارض معه، فهي تنظيم إضافي أوجده الإنسان إلَّا أنها تتسق مع الطبيعة البشرية وليست أمرًا سيئًا في حد ذاته. ويستدل على ذَلكَ بأن الإنسان مثلمَا أنه يولد لا يملك شيئًا فهو أيضًا يولد عاريا، كما يحكم قانون الطبيعة، ومع ذَلكَ لا نجد غضاضة في ارتداء الملابس لما فيها من فائدة لنا، وكذلك الحال بالنسبة للملكية الشخصية. إلَّا أن الملكية الخاصة عنده ليست حقًا مُطلقًا بالصورة الَّتِي جاءت في القانون الروماني، لأن المالك يجب أن يوظف جزءًا من ملكيته في سبيل المصلحة العامة ليفيد

منها الفقراء. حق الملكية الخاصة يختص في نظره بإدارة المُمتلكات والعناية بها وحُرية التصرف فيها بما يخدم الصالح العام. ويقول بأن حق الملكية فردي لكن فيما يتعلق بحق الاستخدام فإن على المالك أن يشارك الآخرين من المُعدمين والمُحتاجين فيما يزيد عن حاجته، وذهب إلى حد إجازة السرقة للمحتاج في حالة الضرورة القصوى، وحجته في ذَلكَ أن القانون الطبيعي والإلهي الذِّي يكفُل حق الحياة يعلو على القانون الوضعي الذِّي يكفُل حق الملكية الخاصة ويرفع من مقام الحياة البشرية وقيمتها درجات فوق الممتلكات الشخصية. ومع ذَلكَ فإن تُومَا الأكْوِينِي لا يعترض على الفوارق الطبقية ويقرها ويقول بأنه ليس على الغني أن يتصدق بكل ثروته على المحتاجين بل من الأفضل لهُ أن يبقي منها ما يكفيه للاحتفاظ في بحبوحة من العيش وفق المستوى الذِّي تُمليه عليه مكانته ومنزلته في مجتمعه. ويقول إنه لا يوجد شيء هو خير في ذاته أو شر في ذاته إلَّا بقدر ما يتحقق من ورائه القُرب أو البُعد عن طاعة الله. فإن كَان الفقر يحرر الإنسان من مشاغلُ الدنيا للتفرغ للعبادة والطاعة فهو خير، ولكن إن كانت الثروة تُساعد الإنسان الخِير على فعل الخير والبذل في سبيل الله فهي خير. وهكذا استطاع تُومَا الأكْوِينِي أن يدافع عن الملكية الخاصة ليس في حد ذاتها وإنما بصفتها مسؤولية اجتماعية تُدار للمصلحة العامة. وهُنَا أيضًا نجد أثر أرسطو الذِّي نادى بأن تكون الملكية خاصة والانتفاع بها عامًا.

كما يتفق تُومَا الأكْوِينِي مع أرسطو في الحُكم على التجارة بأنها غير طبيعية لكنه أردف بأنها شر لابد منه في حياة اجتماعية بعيدة عن الكمال، ولذا حاول تبرير العمل التجاري وسعى لوضع بعض القيود على مُزاولته بحيث لا يتنافى مع التعاليم الدينية. فلقد سبق للكنيسة وأن حرمت طيلة الفترة الأولى من القرون الوسطى العمل التجاري وذلك استنادًا إلى آراء أرسطو في أن عمل التاجر هو عمل غير أخلاقي. فاللاهوتيون الأوائل كانوا يفرقون بين العمل اليدوي والزراعة من جهة وبين العمل التجاري وإقراض الأموال من جهة ثانية. وكان تُومَا الأكْوِينِي من أوائل القائلين بأن ما يتنافى والأخلاق ليست التجارة وإنما الطُرق الملتوية الَّتِي يتبعها بعض التُّجار في تعاملاتهم. ولو كانت غاية التاجر من عمله إشباع حاجاته ومُساعدة الفقراء وخدمة المجتمع لما كانت التجارة عملًا غير أخلاقي ولأصبح الربح الذِّي يجنيه التاجر بمثابة المكافأة الَّتِي يستحقها جراء الجُهد الذِّي بذله.

ويخلُص تُومَا الأكْوِينِي إلى القول بأن جميع المهن ضرورية لحياة الناس وأن أي مهنة تستمد شرفها أو خستها من مدى ونوع الخدمة الَّتِي تُقدمها للمجتمع، ولذا فإن المهن الَّتِي تكون دوافعها أنانية وهدفها فقط تحقيق الربح الشخصي أقل نُبلًا وشرفًا من الَّتِي تصُب في خدمة الصالح العام. أما التجارة فليست خطيئة في حد ذاتها نظرًا لضرورتها الاجتماعية، وإن كانت لا تخلو من مخاطر الانزلاق في الرذيلة واقتراف الآثام بوصفها نتيجة لطبيعة الإنسان المُعرض للسقوط في الخطيئة، ولذا فهي لا تليق بالإنسان الورع الذِّي يخشى الله ويتقيه. ويعرف التاجر بأنه من يشتري سلعة ويطمع أن يربح من بيعها بثمن أغلى من ثمن الشراء. ولكن الأعمال بالنيات، فلو أن أحدًا اشتري سلعة دون أن يقصد المُتاجرة بها، ولكن الظروف حكمت وشاءت الصُدف أنه باعها وربح فيها فلا تثريب عليه. ثُمَّ يعدد الأسباب الَّتِي تُجيز للتاجر أن يربح في السلعة ربحا حلالا كَان يدخل عليها بعض التحسينات أو أن يرتفع السعر حسب اختلاف الأزمنة والأمكنة أو لأن نقلها من مكان لآخَر مُكلف أو فيه مُجازفة ومحفوف بالمخاطر أو المتاعب. وعلى كلٍ فإنه لا مانع من مُزاولة التاجر لعمله إذَا كَان يسعى، إضافة إلى جلب النفع العام، إلى عدالة التبادُلٍ بالمعنى الذِّي حدده أرسطو وقنع بربح معقول لقاء الجهد المبذول وكسب شريف يضمن لهُ العيش وفق المستوى الذِّي يتفق مع مركزه الاجتماعي، وما زاد عن ذَلكَ يوزعه على المحتاجين.

وبعد أن سلم بمشروعية الملكية الخاصة ومشروعية التجارة يمضي تُومَا الأكْوِينِي في مُنَاقشة السعر العادل ومُختلف المبادئ والممارسات الَّتِي ينبغي أن تحكم التبادل التجاري من أجل تحقيق العدل. وأخذ في عرض الكيفية الَّتِي يمكن للتاجر من خلالها الحصول على المُبَادلة العادلة، وأعاد إثارة موضوع العدل التوزيعي المأخوذة من أرسطو ليعرج على مُنَاقشة فكرة الثمن العادل الذِّي يتضمن الانحراف عنه، في نظره، انحراف عن تعاليم الدين. وهو يتفق مع أرسطو المَدْرَسِيين فيما يتعلق بتطبيق فكرة الثمن العادل. فثمن السلعة أو أجر العامل أو ربح المنتج يجب أن تكون كلها عادلة. هذِّه العدالة يجب أن تتوفر لكل من البائع والمشتري. فلو بيعت سلعة بأكثر من قيمتها كَان ذَلكَ غير عادل بالنسبة للمشتري، ولو بيعت بأقل من قيمتها كَان ذَلكَ غير عادل بالنسبة للبائع.
يبدأ تُومَا الأكْوِينِي مُناقشته للسعر العادل بمهاجمة القوانين المدنية المُشتقة من القانون الروماني لأنها سمحت للناس ببيع السلع بأكثر من قيمتها. كَان القانون الروماني قد سمح لطرفي البيع والشراء تحديد السعر الذِّي يريانه من خلال ما يصل إليه الطرفان، البائع والمشتري، ويتفقان عليه بعد المساومة. أما فُقهاء الكنيسة في العصور الوسطى، بما فيهم تُومَا الأكْوِينِي، فإنهم رأوا أن العلاقات الإنسانية على العموم، بما فيها العلاقات التجارية، لابد أن تخضع لمبدأ العدالة. ويتحقق مبدأ العدالة في التبادلات التجارية من خلال السعر العادل الذِّي لا يترتب عليه استغلال الآخرين، فالتاجر الذِّي يطلب ثمنًا باهظًا عِنْدَ البيع أو يدفع ثمنًا بخسًا عِنْدَ الشراء يخالف مبدأ العدالة. فلابد أن يحصل كل من الطرفين، البائع والمشتري، على ما يستحقه، وأن يتحقق التكافؤ والمساواة بين الطرفين. ومن هُنَا تبرز أهمية العملة النقدية كمعيار تُقاس به قيمة الأشياء وأسعار السلع. وتحديد السعر العادل مسألة اجتماعية، فالناس من بائعين ومُشترين ومن خلال مُمارسات البيع والشراء في السوق يقدرون أسعار السلع ويحددونها فيما بينهم بطريقة تلقائية حسب ما تجري عليه العادة والاتفاق، وهذًا ما يسمى بالسعر الطبيعي، أو قد تتدخل السلطات المعنية في أوقات الحروب والأزمات والكوارث الطبيعية أو كُلمَا دعت الضرورة لتحديد الأسعار، وهذًا ما يسمى السعر المُقنن. ومن المسائل الَّتِي شغلت الفقهاء الفرضية الَّتِي طرحها شيشرون والتقطها من بعده تُومَا الأكْوِينِي والَّتِي تفترض أن تاجر قمح سبق قافلة مُحملة بالقمح ووصل قبلها إلى مدينة تُعاني من شح القمح وغلائه، فهل لهذا التاجر الحق يا تُرى أن يكتُم عن أهل المدينة أخبار القافلة القادمة ويبيع قمحه بسعر باهض، أم أن واجبه الديني والأخلاقي يحتم عليه أن يزُف لأهل المدينة خبر قدوم القافلة؟ يفتي تُومَا الأكْوِينِي أن التاجر لا تثريب عليه لو كتم الخبر ولكن ميزان أعماله الصالحة ومنزلته عِنْدَ الله سوف تعلو لو أشاع الخبر[439].
أما عن ماهية السعر العادل ومتى يسمح به أخلاقيا فإن تُومَا الأكْوِينِي يرى أن ذَلكَ يتحقق عندما يكون هُنَاكَ تكافؤ تبادلي يحقق ميزة مُتساوية لكلا الطرفين، أي أن يكون التبادل بين سلع كلفت نفس المقدار من العمل ووسائل الإنتاج المادية الأُخْرَى. وأخذ تُومَا الأكْوِينِي بفكرة اعتماد الثمن العادل على كُلفة الإنتاج الَّتِي قال إنها تتحدد وفقًا لمبدأ الكلفة الضرورية للمنتج لتغطي تكاليف الإنتاج وتضمن لهُ الحصول على ربح مُعتدل يمكنه من الاستمرار في مُمارسة عملياته الإنتاجية وفي تحمل نفقات عائلته ومن فعل الخير ويضمن لهُ حياة مُلائمة طبقًا لما تقتضيه ظروف طبقته ومكانته الاجتماعية والعُرف والتقاليد. وهذِّه فكرة أرسطو عن المُبَادلة المُتكافئة. وفي كتابات القديس البرتُس ماغْنُس Saint Albertus Magnus، أُستاذ تُومَا الأكْوِينِي، نجد تكرارًا لنفس المبدأ، إذَا أنه يفسر المُبَادلة المتكافئة بأنها تتضمن تبَادُل سلع تحتوي على نفس كمية العمل، بمعنى أن لها نفس التكلفة. وفي أحيان أُخْرَى نجد الثمن العادل عِنْدَ تُومَا الأكْوِينِي هو ما يحدده العرف أو الثمن المُتفق عليه بشكل عام. ولم يكُن من المُستغرب اعتبار الثمن المتفق عليه عُرفًا مُرادف للثمن العادل في

ظلّ ظروف نشاط تُجاري ضيق النطاق، ولكن مع نمو النشاط التجاري تدريجيا، وبشكل ملحوظ في القرون الأخيرة من العصور الوسطى، بدأتْ الأمور تتغير ولذلك نجد أن تُومَا الأكْوِينِي يميل إلى إباحة التقلُبات حول الثمن العادل تبعًا لتقلُب السوق وأشار إلى أنه لو لم يحصل الصُنَاع على الحد الأدنى مما يكفي لإعاشتهم وإعاشة من يعولون والحصول على الأدوات اللازمة والمواد الخام الضرورية لصناعاتهم لاندثرت الصنائع وتوقف الصُنَاع عن العمل. وبحكم ما يفرضه التنافس بين البائعين سوف تبقى الأسعار عِنْدَ الحد الأدنى الذِّي يكفي لتغطية تكاليف إعاشتهم مع هامش معقول من الربح. وإذا نزل السعر عن ذَلكَ الحد الأدنى تضاءل الإنتاج مما يؤدي إلى نُدرة السلع ومن ثُمَّ إلى رفع الأسعار وانتعاش الصناعة وعودة الصُنَاع مرة أُخْرَى إلى الإنتاج. أما لو ارتفع السعر عن الحد الأدنى فسوف يزداد العرض ويحتد التنافس مما يؤدي إلى خفض السعر إلى الحد الأدنى. وهكذا فإنه على المدى الطويل سوف يقود التنافس إلى تثبيت الأسعار عِنْدَ الحد الذِّي يضمن استمرارية النظام الاجتماعي وديمومة وجوده وبقائه في حالة توازن.

ومن مُنطلق مبدأ السعر العادل ينتقل تُومَا الأكْوِينِي إلى مُنَاقشة الإقراض والربا. وكان الرأي مُستقرًا مُنْذُ بداية العصور الوسطى على اعتبار الفائدة على القروض من الربا المحرم وكانت نظرًا الناس إلى الربا محكومة بالظروف السائدة آنذاك، حَيثُ كَان حجم الاستثمارات والتبادلات التجارية ضئيلًا لا يكاد يذكر، وعادة لا يقترض الناس إلَّا لمواجهة أزمة طارئة أو كارثة حلت بهم. وغالبًا ما يكون الدائن والمدين أصدقاء أو أقرباء أو معارف من نفس المجتمع المحلي وتربطهم علاقات شخصية يشوبها الكثير من الاعتبارات الإنسانية والأخلاقية الَّتِي تُحيد الاعتبارات الاقتصادية وتعلو عليها. ولذا كَان الواجب الأخلاقي يملي على الإنسان ألَّا يتاجر في عوز الفقراء وتعاسة البؤساء. ورغم اختلاف التفسيرات الكُنسية بهذا الخصوص فإن الاتجاه العام لرجال الدين المسيحي كَان يستنكر الإثراء عن طريق إقراض المال مُقَابل أخذ فائدة. وظلت قاعدة التحريم سائدة دون مُنَاقشة مُعظم فترة العصور الوسطى. ولم يكُن هذًا التحريم بالشيء المُستغرب حَيثُ أن القروض لم تُؤخذ في بدايات القرون الوسطى إلَّا لأغراض استهلاكية، ولذا أُعتبر أخذ الفائدة عملًا غير أخلاقي. وتتصل فكرة المَدْرَسِيين بتحريم الفائدة بفكرتهم عن الثمن العادل، فكما يجب ألَّا يحصل الشخص إلَّا على ثمن مساوٍ لما يبيعه، كذلك يجب ألَّا يحصل المقرض عِنْدَ القرض إلَّا على مبلغ القرض وحده، لأنه لا يوجد ما يبرر الحصول على أكثر من ذَلكَ.

ويعتبر تُومَا الأكْوِينِي من أهم من تناولوا مسألة الفائدة على النقود وموقفه من سعر الفائدة هو استمرار رفضها على نفس الأُسس والحُجج الَّتِي قدمها أرسطو ضد الربا، مُدعمًا موقفُه بما جاء في العهد القديم. فهو يميل استنادًا إلى الإنجيل وإلى التعليلات الأرسطية إلى تحريم الربا على أساس أنه يتنافى مع مبدأ العدالة والإنصاف. كانت مُعارضة أرسطو للربا، كما استعرضناها من قبل، نابعة من نظرته إلى النقود الَّتِي كَان يرى أنها عقيمة لذا يرفض تداولها عن طريق الإقراض مُقَابل فائدة، لأن ذَلكَ حرفها عن وظيفتها الأساسية. ولا يشفع للنقود عنده أنها ذات قيمة سلعية، فوظيفتها تنحصر فقط في أداء دورها كوسيط لتسهيل التبادل الذِّي يستهدف إشباع حاجات المُستهلكين، وليس لأي غرض آخَر.

لكن تُومَا الأكْوِينِي طور الفكرة الأرسطية مُستندًا في ذَلكَ على الأسس الَّتِي طورها القانون الرماني في تفرقته بين السلع الَّتِي تهلك بالاستعمال مرة واحدة fungible ويكون فيها الاستخدام هو عين الاستهلاك، ولذا يتساوى فيها الاستخدام والاستهلاك، كالخبز أو النبيذ مثلًا، وبين السلع الَّتِي يمكن أن تُستعمل عدة مرات دون أن تهلك، كالمنازل. فالمرء عمومًا لا يستطيع أن ينتفع بشيء ما إذًا لم يكُن هذًا الشيء في مُتنَاول يده، وليس من المعقول أن يدفع سعر للسلعة وسعرًا آخَر للمنفعة الَّتِي يجنيها

من السلعة. وفي حالة السلع الاستهلاكية لا يمكن التمييز بين الشيء نفسه وبين المنفعة الَّتِي يحصل عليها المرء من هذَّا الشيء. فأنت لا يمكن أن تستخدم الخبز دون أن تأكله أو النبيذ دون أن تشربه لأن الاستخدام الوحيد للخبز هو الأكل وللنبيذ هو الشرب. استعمال مثل هذِّه الأموال يقضي على وجودها ومن ثُمَّ على ملكيتها، لذا لا يمكن السماح باستعمالها دون التنازل عن ملكيتها. لكنك تستطيع مثلًا أن تستأجر منزلًا لتسكنه أو دابة لتركبها أو قميصًا لتلبسه ثُمَّ بعد أن تقضي وطرك منه ترده إلى صاحبه دون أن تنتقص منه شيئًا ودون أن يترتب على ذَلكَ دمار المنزل وضياع ملكيته. لذا فإن بإمكانك أن تبيع للمستأجر المنزل أو تبيعه الاستخدام فقط دون أن تبيعه المنزل، ومن هُنَا يكون الأجار مشروعًا لأنه مُنفصل عن ثمن المنزل الذِّي يحصُل عليه المالك لو باعه. لكنك لا تستطيع أن تبيع للآكل استخدام الخبز دون أن تبيعه الخبز، ولو فعلت ذَلكَ لكنت غاشًا لهُ. ولو نظرنا إلى النقود لوجدنا أن وظيفتها الأساسية هي التملك للاستخدام في التبادلات التجارية وعمليات البيع والشراء. هذَّا التملك والاستخدام يعني تحديدًا الاستهلاك، أي انتقال ملكيتها من المشتري إلى البائع، أي أنها سلعة استهلاكية. وكما أنه لا يجوز بيع رغيف من الخبز ثُمَّ مُطالبة المشتري بعد ذَلكَ أن يدفع مبلغًا إضافيا مُقَابل أكله للرغيف، كذلك لا يجوز بيع النقود بنقود مُساوية لها في القيمة ثُمَّ مُطالبة المُشتري أن يدفع مبلغًا إضافيا مُقَابل استخدامه للنقود. فالدائن هُنَا، من مُنطلق مبدأ السعر العادل، إما أنه يبيع شيئًا لا وجود لهُ (قيمة استخدام النقود علاوة على قيمة استهلاكها، حَيثُ أن الاستخدام والاستهلاك هُنَا، كما في حالة الخبز والنبيذ، هما شيء واحد) أو أنه يقبض ثمن الشيء الواحد مرتين. وإقراض النقود لا يعدو أن يكون نقل ملكيتها من الدائن إلى المُستدين. ولو قِيل إن المستدين ربما استثمر المبلغ المُستدان وحصل منه على فائدة لقِيل إن الفائدة جاءت نتيجة كَدِّه وجهده وعمله والذِّي ليس للدائن أي حق فيه، لأن النقود لو تُركت لوحدها لما ربت وزادت.

وبما أن النقود سلعة استهلاكية تُستهلك عِنْدَ استبدالها بسلع أُخْرَى واستعمالها يتم مرة واحدة عِنْدَ البيع أو الشراء فإنه لا يمكن أن يباع استعمالها مُنفصلًا عن بيع ملكيتها. فإذا أقرض شخص لأخَر مبلغًا من النقود فهو لا يستحق إلَّا قيمة النقود الَّتِي تُرد عِنْدَ تسديد القرض. أما الفائدة فإنها غير مشروعة لأنها ثمن للاستعمال. وحَيثُ لا يوجد بيع الاستعمال النقود مُنفصل عن بيع ملكيتها فإنه يتحتم إرجاع المبلغ المستدان فقط لأن أخذ الفائدة على النقود يتعارض مع مبدأ تكافؤ القيم العام. ويبين تُومَا الأكْوِينِي أن الفائدة، إذَا كانت تُدفع في نظير الزمن الذِّي يتنازل صاحب النقود عنها خلاله فإنها تكون غير مشروعة من هذِّه الناحية كذلك، لأن الزمن ملك الله، ولا يجوز أن يحصل المقرضون على ثمن لشيء هو ملك الله وليس ملك لهم. ولم ينتبه تُومَا الأكْوِينِي إلى أن المُقرض إنما يتحمل بعض المشقة في سبيل منع نفسه من إنفاق نقوده الَّتِي يقرضها، ومن هُنَا تكون الفائدة ثمن في مُقَابل هذِّه المشقة. أي أن الفائدة هي ثمن النقود نفسها بسبب مشقة تحصيل هذِّه النقود وتوفيرها، وليست ثمنًا لاستعمالها. كما لم يميز تُومَا الأكْوِينِي بين النقود لغرض الاستهلاك والنقود المُعدة للاستثمار، أي رأس المال النقدي، وبنى تحريمه للربا على مبدأ أخلاقي صرف دون أن يبحث في الأسباب الَّتِي تُدفع من أجلها الفائدة، فقد ظلّ يدور في فُلك الفكر اللاهوتي والأخلاقي ولم يتطرق إلى كيفية عمل النظام الاقتصادي ولا عوامل الازدهار أو الركود. فهو لم يقدِم في طرح آرائه عن السعر العادل أي بحث عن كيفية تحديد الأسعار وإنما قدم مطلبًا أخلاقيا كَان اللاهوتيون من قبله يسعون لتحقيقه وذلك لتقييد العمل التُّجاري ببعض الشروط الأخلاقية. ومع ذَلكَ تجدُر مُلاحظة أن طروحاته لا تخلو من بعض الأصالة. حَيثُ أن السعر العادل الذِّي كَان يطرحه، وهو السعر الذِّي يغطي تكاليف الإنتاج، لم يأت اعتباطًا وإنما كَان يلائم طبيعة الإنتاج الحرفي الذِّي كَان سائدًا في عصره. وهذَّا مما

مهد للكثير من الفقهاء اللاحقين لهُ في تحليل العوامل الَّتِي تُحدد القيمة وإدخال عدد آخَر من التعديلات على فكرة الثمن العادل بحيثُ أصبح من الممكن الخروج عنه وذلك لتغطية تكلفة نقل البضائع إلى السوق أو للاحتياط من سوء التقدير. ثُمَّ تصور بعض الكُتاب في أواخِر العصور الوسطى إمكانية تأثير ظروف العرض والطلب في أثمان السوق، مُدركين أن القيمة ليست دائمًا في الشيء ذاته ولا في المنفعة الَّتِي يجنيها منه الإنسان بقدر ما هي في الحاجة إليه والرغبة فيه، مُستدلين على ذَلِكَ أن هُنَاكَ أشياء لا فائدة منها ومع ذَلِكَ قيمتها باهظة مثل الحُلي والمجوهرات وأنه، كما يقول القديس أوغسطين، بالرغم من أن حياة الإنسان لا يعادلها شيء في القيمة إلَّا أننا نجد أسعار الخيل أغلى من أسعار العبيد. وإضافة إلى منفعة السلع في سد الحاجات وإرضاء الرغبات، تلعب النُّدرة دورًا لا يستهان به في تحديد القيمة[440].

بالرغم من التحريم المُطلَق الذِي نص عليه صراحة في التوراة والإنجيل بخصوص أخذ الفائدة على القروض إلَّا أنه بعدما تطورت الظروف الاقتصادية في القرون الأخيرة من العصور الوسطى وأحس المَدْرَسيون بما أحدثه تحريم الفائدة من آثار عكسية على النشاط الاقتصادي أجروا على آرائهم بعض التعديلات الَّتِي لم تكُن تستهدف التخلي عن مبدأ تحريم الربا بقدر ما كانت تستهدف السماح به في بعض الحالات الاستثنائية الَّتِي يثبت فيها أن المُقرض قد عاد عليه بعض الضرر dammum emergens بسبب القرض، وذلك على أساس أن هذِه الحالات الاستثنائية ليست من الربا وتجوز فيها الفائدة لتعويض المُقرض عما يلحق به من ضرر أو عما يفوته من فرص الربح، وهذَا مما يقتضيه مبدأ العدالة طبقًا لنظرية الثمن العادل. تطبيق مبدأ العدل والعدالة يقتضي ألَّا يتسبب القرض في إلحاق الضرر بالمُقرض، وعلى المُقترض أن يدفع للمُقرض تعويضًا مُناسبًا عن أي خسائر أو أضرار تلحق به أو ما قد ينشأ من تعطيل لمصالحه بسبب القرض على أساس أن المُقرض كَان بإمكانه المُتاجرة بالمبلغ والحصول على أربَاح جراء ذَلِكَ بدلًا من إقراضه. كما أجاز بعض الفقهاء للمُقرض أن يأخذ الفائدة على القرض طويل الأجل كنوع من الضمان ضد التأخير في الوفاء أو عدم الوفاء. كما أجازوا البيع بسعرٍ أعلى في حالة الدفع المؤجل أو الحوالات النقدية أو صرف العملة. وأجازوا لصاحب المال أن يودع مبلغًا مع شخص آخَر يأتمنه عليه ليستثمره ويشاركه في الربح بعد خصم الأجور ومصاريف التشغيل على أن يشاركه أيضًا في الخسارة، ولكن يشترط في هذِه الحالة ألَّا تنتقل ملكية الوديعة إلى التاجر ولا أن يطالب صاحب المال باسترداد ماله وإلا تحولت الوديعة الاستثمارية إلى قرض ربوي. كما لجأ المقترضون إلى اليهود واللمبارديين للاقتراض منهم، فهم في نظر المسيحيين ملعونون على أية حال.

ومن الاستثناءات لتبرير أخذ الفائدة مبدأ المُخاطرة. فالمُقرض حينما يضع نقوده تحت تصرفْ شخص آخَر إنما يخاطر بماله مُخاطرة قد تصل إلى حد فقدان هذَا المال بالكامل أحيانًا. ومن ثُمَّ فإنه يجوز للمقرض أن يطالب المُقترض من البداية بفائدة ليحمي نفسه من خطر عدم الرد. ومن أهم الاستثناءات الَّتِي ساهمت في تحطيم فكرة تحريم الربا ذَلِكَ المبدأ الخاص بضياع فرصة الكسب. يتلخص هذَا المبدأ في تحديد فترة القرض واشتراط المُقرض ردّه في تاريخ مُعين لكي يستثمر النقود في عمل يدِر عليه ربح، وإذَا لم يرد المُقترض القرض في الموعد المحدد وفوت على المُقرض فرصة الكسب فإنه يجوز للأخير أن يأخذ مقابلًا ماديا يعوضه عن ضياع الفرصة. ولقد فُتحت هذِه الاستثناءات الباب أمام تقاضي الفائدة دون كبير اعتبار للأسس الَّتِي تقوم عليه وأصبح من الممكن تقليص فترة القرض لمدة أقصر مما كَان عليه من قبل. ثُمَّ تطورت الأمور بعد ذَلِكَ حتّى أن بعض رجال الدين المسيحي في أواخر فترة العصور الوسطى اتجه إلى الموافقة على مبدأ الفائدة بغض النظر عن

انقضاء أية فترة للقرض. وحينما تنكمش فترة القرض إلى أجل قصير جدًا كشهر واحد مثلًا فإن مبدأ الإقراض بفائدة يصبح من الناحية العملية أمرًا مُستوًا لا جدال فيه[441].

وأيا كانت المُسوغات لإباحة الفائدة في هذِه الاستثناءات فإنها بينت أن تحريم الفائدة قد أعاق التعاملات التجارية بحيث اضطر المدرسيون للاستجابة لما يقتضيه تسهيلها بالتخفيف من عمومية التحريم. وقَدْ ارتبطت هذِه التطورات بنمو التجارة الخارجية والتعاملات النقدية في أواخر العصور الوسطى حَيثُ أن حاجة المجتمع المُتعاظمة للقروض في نهاية الأمر أدت إلى ازدياد قائمة الحالات الاستثنائية الَّتِي تسمح بأخذ الفائدة. وقَدْ أدى المزيد من الاستثناءات إلى تجاهُل تحريم أخذ الفائدة وانفصال الرأي الاقتصادي العلمي في آخِر الأمر عن الرأي الديني التقليدي الذِّي كانت الكنيسة مُتمسكة به. وفي أواخر العصور الوسطى اختلف الواقع كثيرًا بحيث أصبح أخذ الفائدة قاعدة عامة تقوم عليها الحياة الاقتصادية وأصبح تحريمه مُجرد حبر على ورق. وتزامن ذَلكَ مع بداية الاكتشافات الجغرافية وما ترتب عليها من انسياب رأس المال الأوروبي في استثمارات خارجية مُجزية ولم يعُد رأي الكنيسة ورجالها بذي أهمية لغالبية المُقرضين والمقترضين. وبنهاية القرن الخامس عشر فقدت الكنيسة سُلطتها بالنسبة لما يتعلق بالنشاطات الاقتصادية وتوقف النقاش حول تحريم أخذ الفائدة أو عدمه وأصبح أخذ الفائدة أمرًا طبيعيا اعتاد عليه المجتمع إلى أن تم إلغاء التحريم رسميا في بريطانيا عام 1854. وبعد أن تحول الإنتاج من إنتاج للاستهلاك المباشر إلى إنتاج للسوق حدث التوسع في عمليات الاقتراض بفائدة. قبل حدوث الثورة الصناعية كانت العملية الإنتاجية تُمول نفسها بنفسها وكان المنتج ينتج بناءً على طلب مُسبق الدفع أو يبيع إنتاجه مُبَاشرة في نفس الوقت الذِّي تتم فيه عملية الإنتاج ويتم الإنتاج بأدوات بسيطة يمكن أن يصنعها المُنتج نفسه ولا تحتاج إلى تمويل لشرائها. إلَّا أنه بعد تطور الصناعة امتدت الفترة الفاصلة ما بين شراء أدوات الإنتاج وإنشاء المصنع وبدء الإنتاج وما بين تصنيع السلع ثُمَّ عرضها في السوق للبيع والحصول على عوائد.

مع بداية القرن الحادي عشر بدأ نظام الأقنان بالانهيار وقَدْ عجلت الحروب الصليبية في ذَلكَ الانهيار حَيثُ فتحت الباب أمام الآلاف من الأقنان الذِّين تركوا الأرض والتحقوا بالحملات الصليبية ليتحرروا من ربق العبودية. كما أودت تلك الحروب بحياة الكثيرين من أمراء الإقطاع الذِّين عادت ممتلكاتهم بعد وفاتهم إلى حوزة الملك والدولة. ثُمَّ إن ما تلي الحروب الصليبية من تطورات اجتماعية واقتصادية جعلت من نظام الخدمة الإقطاعية نظامًا غير مُجزٍ ورأى مُلاك الأرض من الأمراء والسادة الإقطاعيين أنه من الأجدى لهم تأجير أراضيهم لفلاحين أحرار يزرعونها ويستلمون منهم مُستحقاتهم من الخراج نقدًا بدلًا من الدفع العيني لأن الفلاح الحر الذِّي يزرع أرضًا يملكها أو على الأقل لهُ حُرية التصرف في نتاجها سوف يعمل بجد أكثر وعزيمة أقوى. ومما سارع في تقليص نظام الخدمة الإقطاعية واستبداله بالنقود ذَلكَ التوسع في نظام البيع النقدي بدلًا من العيني والذِّي جاء أولًا كنتيجة لزيادة الإنتاج وتحسين حالة الفلاحين في بعض المناطق وتوفر النقود لديهم بعدما اتجهوا إلى زراعة المحاصيل النقدية مما شجعهم على دفع ما عليهم من التزامات نقدًا لا عينًا، وثانيًا لكون نظام التبادل السوقي في المدن عمومًا صار يتم بعد ازدهار التجارة بين باعة ومُشترين لا تربطهم أي علاقة غير تلك العلاقة العابرة أثناء المساومة لإنهاء عملية البيع والشراء. كما بادر كبار المُلاك إلى تحرير أقنانهم وفق شروط خاصة تصدُر بها براءة من ديوان الملك وقدموا لهم عروضًا مُغرية لتشجيعهم على إحياء الأراضي البور في إقطاعياتهم وفلاحتها لحسابهم الخاص مُقَابل مبالغ معقولة. ومما حدي بأمراء الإقطاع إلى اتباع هذِّه الخطوات وساهم بالتالي في إضعاف سُلطتهم أن كثيرًا منهم احتاجوا للمال للمساهمة في الحروب الصليبية فباعوا الحرية لأتباعهم ولأهالي المدن التابعة لهم مُقَابل المال ليمولوا حملاتهم. ولما زادت حاجتهم للمال باعوا المدن حرياتها واستقلالها وكل ما تطمح لهُ من امتيازات. وهكذا وبالتدريج تمكنت المدن أن تنتزع من السادة الإقطاعيين الاعترافات بحقوقها فصارت تلك المدن بمثابة دويلات مستقلة داخل الدولة الإقطاعية.

ومن الناحية الاقتصادية أدت الحروب الصليبية إلى انتعاش النشاط التجاري بين الشرق والغرب. وقَدْ استفادت من ذَلكَ المدن الإيطالية بشكلٍ خاص، خُصوصًا تلك المدن المطلة على البحر الأبيض المتوسط مثل فلورنسا وجنوه وبيزا والبندقيِّة وميلان وتشكاني، ولعب تُجار هذِّه المدن دور الوسطاء بين الشرق والغرب. كما أن بعض المدن في داخل القارة الأوربية الَّتِي تقع على مُفترق الطرق الرئيسية أو عِنْدَ مصاب الأنهار تعززت مكانتها نظرًا لأهمية مواقعها. وتحولت المدن الناشئة إلى أسواق صار الفلاحون يجلبون لها ما يفيض من إنتاجهم الزراعي أو بعض الصناعات البسيطة من أعمال الفخار والحياكة والتطريز والخرازة والجلود المدبوغة. والبعض منهم حينما تتوقف الأعمال الزراعية في فصل الشتاء يذهبون إلى المدينة لمزاولة الحرف الَّتِي يجيدونها أو العمل مُقَابل أجر نقدي يستعينون به في قضاء بعض شؤونهم. ومما شجعهم على ذَلكَ سهولة حصولهم في المدن على المواد الأولية اللازمة لصناعاتهم وفي نفس الوقت كَان من السهل عليهم تصريف منتجاتهم. ومنهم من اتخذ من المدينة ملجأ يفرون إليه هربًا من حيف سادتهم الإقطاعيين وللتمتع بما توفره لهم من حُرية نسبية. وهكذا ظهرت داخل المدن أو غير بعيد منها تجمعات من الأقنان، وقَدْ رحبت المدن بهذه الزيادة السكانية الَّتِي وفرت لها عمالة رخيصة في أعمال البناء والتشييد ورصف الطرقات وإقامة الجسور، كما ساعدت على تسارع نمو المدن وتنشيط الصناعات الحرفية فيها. ثُمَّ إن هذِّه الأيدي العاملة بعد أن ازدهرت تجارة المدن تحول بعضهم إلى عُمال شحن وتفريغ للبضائع ومنهم من عمل في بناء السفن وصناعة العربات. هذِّه الجموع بدورها تحتاج إلى خبازين وجزارين وبقالين وخياطين

وما شابه ذَلكَ من مواد استهلاكية ومِهن وخدمات تستلزمها حياة المدينة. ثُمَّ إن المدن صارت تعتمد على القرى المجاورة فِي الحصول على ما تحتاجه من القوت وفِي تصريف صناعاتها البسيطة ممازاد من نسبة التبادل بينهما وإنعاش الحركة التجارية إلى حد ما. وبدأت القرى تفقد أهميتها تدريجيًّا بعد أن توالت هجرات الفلاحين منها إلى المدن. كانت غالبية المدن لا تبعُد كثيرًا عن المناطق الإقطاعية، بل إن البعض منها تم إنشاؤه خارج أسوار قلاع السادة الإقطاعيين. فقد سمح أمراء الإقطاع وأساقفة الكنيسة فِي البداية للتجار المتجولين الإقامة خارج حصونهم نظرًا لما يعود عليهم جراء ذَلكَ من فائدة وراء فرض المكوس على التجار[442].

وهكذا كانت طبقة التجار الناشئة تعيش فِي البداية تحت كنف طبقة الأمراء الإقطاعيين وتحت حمايتهم إلَّا أنها ما لبثت أن استقرت عليهم واستقلت عنهم بعد أن تكدست لديها الثروات. ولما نمت ثروات التجار تمكنوا من شراء بعض الامتيازات الَّتِي منحتهم جرعة من الاستقلالية عن أسقف الدير أو السيد الإقطاعي لِتُصبح هذِه الامتيازات نواة للعهود والبراءات الإعفائية الَّتِي حصلت عليها المدن فيما بعد فِي مسعى التجار المتواصل لتحرير مُدنهم من سيطرة النبلاء والأمراء الإقطاعيين. كل ذَلكَ أدى إلى تسارُع نمو المدن وازدياد الثروات وبدايات ظهور الطبقة المتوسطة. بل إن بعض المدن، وهِي مدن القوميونات communes، استطاعت بفضل تضَافُر بعض العوامل أن تحصل على قدر أكبر من الحرية والاستقلالية، وتكونت فِي كل مدينة هيئة لإداراتها مكونة من أصحاب النقابات من طبقة التجار والحرفيين ذوي النفوذ والَّتِي واصلت سعيها نحو الإقلال من سلطة الإقطاعي الذِّي كانت المدينة تدين لهُ بالجزية السنوية.

وقَدْ ظهرت القوميونات أول ما ظهرت فِي إيطاليا، خُصوصًا فِي المبارديا وتسكانيا، حَيثُ تحالف عدد من المدن شكلت فيما بينها قميونا بهدف الحد من سُلطة أسقف المدينة التابع للبابا. كما أخذت بعض المدن الناشئة ذات المصالح المشتركة تتحالف مع بعضها البعض وتُشكل رابطات تُجارية لحماية مصالحها كما فعلت عُصبة الهَانز الألمانية Hanz League. وحَيثُ أن السفر فِي العصور الوسطى محفوف بالمخاطر والطرق غير آمنة نظرًا لكثرة اللصوص من قطاع الطرق والقراصنة، بل حتّى من جنود السادة الإقطاعيين الذِّين يعترضون طريق القوافل لنهبها، قام التجار الذِّين ينتمون لمدن مُتقاربة باستئجار الحراس الشخصيين والجنود المرتزقة لحماية أرواحهم وبضائعهم. وقَدْ يتجمع عدد منهم عِنْدَ سفرهم لتسيير قوافل مُشتركة لصد أي عدوان ضدهم، تمامًا مثلما كَان يفعل تجار «العقيلات» من أهل نجد فِي وسط الجزيرة العربية.

ولعب العامل الجغرافي عاملًا مهمًا فِي نشأة المدن، فالمدن الإيطالية امتازت بوقوعها على البحر الأبيض المتوسط، همزة الوصل بين الشرق والغرب. وعندما تتكدس البضائع الشرقية فِي الموانئ الإيطالية تشق طريقها نحو وسط أوربا وغربها عن طريق سهل لومبارديا عبر جبال الألب وطريق الراين، مما أدى إلى ازدهار المدن الواقعة على هذِه الطرق الرئيسية. ونظرًا لتباين الثروات الطبيعية وتنوع المنتجات بين مختلف الأقطار الأوربية قامت بينها حركة تبَادُل نشطة. فقد تخصصت مُدن العصبة الهانزية فِي ألمانيا بتجارة المواد الَّتِي تستوردها من روسيا مثل الفراء والجلود والقمح والمواد الَّتِي تستوردها من أسكندنافيا مثل الحديد والنحاس والأخشاب واللحم المقدد والسمك المجفف. هذَّا بينما تخصصت المدن الإيطالية باستيراد وتصدير مُنتجَات الشرق مثل التوابل والعطور والبخور والحرير والعاج والمصنوعات الزجاجية. وتخصصت الدنمارك بتصدير السمك المجفف. أما بلاد الفلاندرز فكانت بحكم موقعها بين الشمال والجنوب تُتاجر فِي حاصلات الجهتين وقامت بدور مهم فِي الوصل بين أجزاء القارة الأوربية بفضل أنهارها وموانئها الَّتِي جعلتها على اتصال بوسط أوربا

وشمالها وجنوبها. كما كانت الفلاندرز تستورد الصوف من بريطانيا حَيثُ تتوفر المراعي وتُربي قُطعان الأغنام بكميات كبيرة لتقوم بتصديرها كمنتجات صوفية بعد معالجتها في معامل النسيج لديها الَّتِي اشتهرت بجودة منتجاتها وزيادة الطلب عليها[443].

كانت هُنَاكَ صناعات يدوية راقية في عهد الرومان قُضى عليها البرابرة الجرمانيون بعد سُقوط روما بأيديهم وبعد اضمحلال المدن إثر ذَلكَ وتحولها إلى قُرى صغيرة وضِياع. ولما انغمس السادة الإقطاعيون لاحقًا في الترف بعدما توفر النقد بأيديهم بحثوا عن الصناعات القديمة لتمدهم بمظاهر الترف وما يلزمهم من ثياب فاخرة وأسلحة مُزركشة وسلع ثمينة، فبعثت الصناعة بشكل محدود في المدن الناشئة، ولكنها كانت في الغالب صناعة يدوية لا تنتج للسوق، أي البيع لأشخاص مجهولين، وإنما بناء على طلب سابق من عميل مُحدد ومعروف يُقدم للمصنع في الغالب عربونًا، وقَدْ يُقدم المادة الأولية الَّتِي يتكفل الصانع بصنعها مُقَابل أجر نقدي.

وقَدْ يكون لكل صانع أو معلم ورشته المستقلة يعاونه فيها ثلة من الصبيان أقل منه خبرة ومهارة يتبعهم مستخدمون يساعدونهم ويتعلمون منهم أصول المهنة، وهذَّا ما يُسمى نظام الطوائف gilds. كَان أرباب كل حِرفة ينتظمون في طائفة خاصة بهم مهمتها تقنين أصول المهنة وتنظيم الأجور وحماية مصالح الصُّنَاع ومساعدة المُحتاج منهم وتجنيبهم خطر المنافسة فيما بينهم عن طريق تحديد مستوى الأسعار والتأكيد على نوعية مواد الإنتاج ومواصفاته لضمان مستوى الجودة، كما كانت تفض الخلافات وتفصل في المنازعات بين من ينتمون لها. ومع مرور الوقت اكتسبت الطائفة حقوقًا منها حقوق الاحتكار بحيث أنه لم يكُن يُسمح لأحد أن يفتح ورشة في نطاق المدينة إلَّا بإذن الطائفة ووفق شروطها وعلى أن تشاركه في الأرباح.

هذَّا الاقتصاد الإنتاجي الحرفي جاء نتيجة انتقال القوة الاقتصادية من الريف إلى المدينة واتجاه الإنتاج نحو اقتصاد السوق مما أدى بالتدريج إلى ظهور علاقات إنتاجية جديدة قوامها رأس المال وظهور طبقة التجار والأثرياء من البرجوازيين. وقَدْ اعتمد اقتصاد السوق في بدايته على الصناعات البسيطة الَّتِي يقوم بها الحرفيون في منازلهم، مثل النسيج والمصنوعات الجلدية والأواني المنزلية وصناعة النبيذ. هذَّا هو ما يسمى نظام الإنتاج المنزلي putting- out والذِّي يُعد البداية الَّتِي مهدت فيما بعد لظهور المصانع وللثورة الصناعية في القرن الثامن عشر بعد تطوير قوى الإنتاج وإدخال أساليب وأدوات جديدة في التصنيع كاستخدام الصبغات المُستجلبة من الشرق في صناعة النسيج وفنون إنتاج الزجاج المأخوذة عن البيزنطيين. في تلك المرحلة الجنينية كَان الحِرفي هو العامل والمسوق لبضاعته وهو المالك لورشته والأدوات الإنتاج الَّتِي كانت بسيطة بمقاييس عصرنا هذَّا. تلي ذَلكَ مرحلة مُتقدمة انفصل فيها صاحب الحرفة عن الممول والمنظم الذِّي صار يمد الحرفيين بأدوات الإنتاج والمواد الخام على أن يقوموا بالتصنيع ويتولى هو تسويق إنتاجهم وتصديره بدلًا من أن يبيعونه هم من منازلهم. هذَّا أفقد الحرفي استقلاليته وأفقده الصلة المباشرة بالمستهلك وصار يعمل مُقَابل أجر يُحدده لهُ الممول أو المنظم[444].

ونظرًا للحاجة الماسة للنقود والحوالات النقدية في التعاملات التُّجارية بين مُختلف البلدان برزت الحاجة لظهور المصارف للاقتراض منها ولتبديل النقود وإيداعها ثُمَّ تلي ذَلكَ استخدام الكمبيالات والحوالات المالية كوسيلة لتجنب نقل المعادن النفيسة وتعرضها للنهب. كل ذَلكَ ساعد لاحقًا على تقدم أساليب التجارة والمحاسبة ومسك الدفاتر والأعمال المصرفية[445].

ومن أقدم المصارف ذَلكَ البنك الذِّي أُنشئ في البندقية عام 1157 وبعده انتشرت المصارف في المدن الإيطالية الَّتِي كانت آنذاك تُسيطر على التجارة الدولية. ثُمَّ بدأ الصرافون في استثمار ما تراكم

لديهم من ودائع على شكل قروض بفوائد مُيسرة. وكثيرًا ما لجأ الملوك والأمراء إلى هؤلاء الصيارفة للاقتراض منهم مما زاد من قوتهم الاقتصادية. وقَدْ شكل هؤلاء الصيارفة والتجار وما تحصلوا عليه من ثروات بداية تبلور طبقة جديدة مُستقلة هي طبقة البورجوازيين الذِّين تحرروا تمامًا من ربقة العبودية ومن الالتزامات الإقطاعية المرتبطة بالأرض. تبلور هذِّه الطبقة الوسطى من البرجوازيين والتفافها حول السلطة المركزية أثر سلبًا على المكانة الاجتماعية والنفوذ السياسي للسادة الإقطاعيين. ومما زاد من تقليص صلاحيات طبقة الإقطاعيين الأرستقراطية اضطلاع الطبقة البورجوازية الجديدة بمهام تسيير دفة الدولة وتوجيه سياساتها والإشراف على شؤون الحُكم بعدما وظفهم الملوك في بلاطاتهم بحكم تعليمهم ونظرًا لما يتمتعون به من مهارات وكفاءات في القانون والمُحاسبة؛ أضف لذلك مُساهمتهم بإمداد خزينة الملك بالمال اللازم وقت الحاجة نظرًا لما يملكونه من السيولة النقدية ومن الرساميل والثروات المنقولة الَّتِي أصبح لها دور حاسم في الحركة السياسية والاقتصادية. وفي القرون اللاحقة بعدما نشطت حركات الاستعمار والاكتشافات الجغرافية صارت الحكومات تنفق مبالغ ضخمة لتجهيز أساطيلها التجارية والرحلات الاستكشافية ووجدت نفسها مُضطرة للاستدانة من أصحاب البنوك ريثما تأتيها الأرباح الَّتِي تنتظرها من بيع السلع. كما صار الملوك يمدون أيديهم للحصول على الموارد الضرورية من البنوك التمويل نفقات حروبهم التوسعية.

عصر النهضة

مع بزوغ عصر النهضة الأوربية في القرن الخامس عشر بدأ النظام الإقطاعي يضمحل لتحل محله الدول الوطنية وليحل اقتصاد الدولة محل الاقتصاد المحلي، كما بدأ استبدال الطاقة البشرية والحيوانية بالطاقة الميكانية عن طريق استغلال قوة الريح والمياه مما شجع على قيام الصناعة لتأخذ مكانها إلى جنب الزراعة.
لم يكُن من الممكن في ظلّ النظام الإقطاعي أن تقوم حركة تُجارية على نطاق واسع بدون تحرير وسائل الإنتاج. الأساس الذِّي يقوم عليه اقتصاد السوق الحر هو تحرير وسائل الإنتاج واستثمارها بحثًا عن أفضل الفرص لتشغيلها وتحقيق الفائدة. ومن الواضح أن هذًا لا يمكن أن يتحقق إلَّا إذَا تغيرت القيم الاجتماعية بحيث يصبح البحث عن الثروة أمرًا مشروعا يقره المجتمع ويشجع عليه وإذا تغيرت النظرة إلى الموارد البشرية والطبيعية لتتحول إلى قوى إنتاجية. ومعلوم أن الأرض والثروات والقوى العاملة كانت موجودة في الطبيعة مُنْذُ القدم ولكنها لم تتحول إلى قوي ووسائل إنتاجية إلَّا بعد أن أصبحت متاحة للبيع والشراء قبل القرن الرابع عشر لم يكُن الأوربيون في ظلّ النظام الإقطاعي يعرفون بيع الأراضي ولم تكن عندهم تجارة لبيع وشراء العقارات لأن الأرض كانت تورث ولا تباع. كذلك لم يكُن هنالك قوة أو سوق للعمل حتّى تحرر الأقنان من عبودية السادة الإقطاعيين ورؤساء النقابات وأصبح الفرد حرًا لعرض خدماته في سوق العمل الحُر. ولم تتوفر النقود بالحجم والكميات الَّتِي تسمح باستثمارها على نطاق واسع كرؤوس أموال إلَّا بعد أن بدأ تدفق الذهب والفضة إلى إسبانيا من مستعمراتها الأمريكية، هذًا ما أدى إلى ازدهار التجارة وإحداث ثورة في عمليات التمويل والتبادل التجاري وإحلال الاقتصاد النقدي بدل الاقتصاد العيني.
ولم يكُن نمو الازدهار الاقتصادي والإنتاج الرأسمالي ليستمر لو لم يكُن مدعومًا بأرضية فكرية وعقائدية بررت وجوده ومهدت لهُ الطريق وأقرت مشروعية البحث عن الكسب والعمل المُربح. وتضافرت فلسفة النهضة مع حركة الإصلاح الديني للقيام بهذه المهمة في العصور الوسطى كَان الفرد قد تخلى عن حريته وسلم روحه وعقله لرجال الكنيسة وسادة الإقطاع واتجه الناس كلية إلى الدين وعلوم اللاهوت، وكان البحث في نواميس الطبيعة والفلسفة وغيرها من العلوم من المحرمات. ولما جاء عصر النهضة ابتدأ الإنسان باكتشاف الآفاق المجهولة من الأرض ثُمَّ اكتشف الأفلاك والأجرام السماوية وانتهى بأن اكتشف نفسه. تزامنت بداية عصر النهضة الأوروبية مع بوادر ظهور الرأسمالية والمراكز الحضرية وتحول المجتمعات الأوروبية من مجتمعات إقطاعية إلى دول تحكمها سلطة مركزية تتمثل في شخص الملك. وقَدْ بدأتْ النهضة في القرن الرابع عشر في إيطاليا ومنها امتدت إلى سائر أوروبا واستمرت حتّى بداية القرن السابع عشر، أي أنها حركة انتقال بين العصور الوسطى وبين عصر التنوير الذِّي يُعتبر بداية العصر الحديث. وفي عصر النهضة بدأ ينبلج فجر العلم الحديث بعد أن ران ظلام الجهل طيلة العصور الوسطى الَّتِي تبدأ مع نهاية العصر الروماني وتستمر لمدة 1000 سنةَ تقريبًا.
وأهم ما يُميز عصر النهضة التأثر بالمفاهيم الكلاسيكية وازدهار الفلسفة والعلوم وحركات الإبداع الفني والأدبي واتجه الكُتاب والمفكرون إلى إحياء الفن والأدب وبعث روائع الحضارتين الإغريقية واللاتينية. انصرف فلاسفة النهضة عن الدين إلى الدنيا وقَدْ وجدوا في مفهوم الفلاسفة الكلاسيكيين للإنسان ما يتمشى مع مبادئهم ولكنهم أيضًا كانوا مسيحيين استمدوا من الدين المسيحي بعض المبادئ الخَيرة. وفي عصر النهضة نشطت النزعة الإنسانية في الفلسفة والَّتِي تدعو إلى الروح الفردية والنقدية وتؤكد

على الهموم الدنيوية والفلسفة الإنسانية تدعو إلى الخير العام وتؤكد على قيمة الإنسان وقدرته على تحقيق الذات عن طريق العقل. كما أكدت على الجانب الإرادي والعاطفي للإنسان وقالت بأن العقل وإن كَان يلعب دورًا هاما في حياة الإنسان إلَّا أنه لا يستطيع كبح جماح العواطف ولا فهم أسرار الكون البعيدة. فالعقل يخضع للإرادة الَّتِي تحكم مصير الإنسان. ولم تنظر الحركة الإنسانية إلى الإنسان من خلال القيم والتعاليم المثالية وإنما من خلال سلوكه الفعلي وتصرفاته الحقيقية. هذِّه الفلسفة الإنسانية الَّتِي تُؤكد على الجانب الإرادي والأخلاقي للإنسان تعكس تطلعات وهموم رجل المدينة المُثقف الذِّي بدأ يرفض المفاهيم التقليدية الَّتِي كانت تُنادي بها الكنيسة والقيم الَّتِي كَان يرعاها رجال الدين في العصور الوسطى ويحاولون غرسها في النفوس. وعلى كلٍ فإن النزعة الإنسانية تُعارض المذاهب المسيحية ذات الاتجاه التقليدي خُصوصًا المذهب الكاثوليكيّ وكانت ترى أن الدين نشاطًا ينطوي على مبادئ رفيعة وله اتجاه اجتماعي وأن كل ما يُسهم في سعادة البشر إلهي وأن كل أوجه النشاط الَّتِي تعمل على بلوغ البشرية أعلى درجات التقدم والتطور هي أوجه نشاط دينية.

وفي بداية عصر النهضة كانت اللاتينية هي لُغة الفكر والعلم والكتابة. إلَّا أنه مع بداية القرن الرابع عشر بدأ الصراع على أشده بين اللاتينية واللغات المحلية مثل الإيطالية والفرنسية والألمانية والإنجليزية فبينما نجد أن البعض ما زال يمجد اللاتينية وينظر إلى اللغات المحلية بازدراء كتب دانتي (1265-1321) Dante Alighieri ، وفرانسيسكو بترارك (1304- 1374) Francesco Petrarca ، وجيوفاني بوكاسيو (1313-1375) Giovanni Boccaccio بالإيطالية والَّتِي انتصرت على اللاتينية في القرن السادس عشر حينما بدأ كتاب مرموقون يكتبون بها مثل مكيافيلي (1469-1527) Niccolo di Bernardo dei Machiavellii. وفي إنجلترا لقيت حكايات كانتنبري Canterbury Tales الَّتِي كتبها جفري تشوسر(1343-1400) Geoffrey Chaucer بالإنجليزية رواجًا مُنقطع النظير.

وكان لتراجع الكاثوليكية وانتشار المذاهب البروتستانتية أثر بالغ في إحياء اللغات المحلية حَيثُ قام مارتن لوثر (1483-1546) Martin Luther بترجمة الإنجيل إلى الألمانية وكان لهذه الترجمة أثر بالغ على الأدب الألماني واللغة الألمانية وفي نشر فكرة الإصلاح الديني حَيثُ أصبح الفرد العادي قادرًا على قراءة الإنجيل بلغته القومية بدلًا من اللاتينية أو الإغريقية الَّتِي لم يكُن يجيدها إلَّا الرهبان والقساوسة. وقَدْ أدى تنامي الشعور القومي لدى مُختلف الدول الأوربية إلى تقوية مركز الدولة القومية وإلى توسيع سلطات الملوك على حساب إمبراطوريات العصور الوسطى والَّتِي كانت الواحدة منها تضم في حدودها معظم أقطار العالم المسيحي في أوربا.

تقوم فلسفة النهضة على المبادئ الَّتِي بلورتها الحركة الإنسانية humanism الَّتِي قادها إرازْمُس (1466- 1536) Desiderius Erasmus Roterodamus والَّتِي كَان من أهم خصائصها تشجيع الثقافة والفنون والأدب والاتجاه نحو هذَّا العالم الدنيوي بدلًا من عالم الآخرة والدعوة إلى أن يعيش الإنسان حياته ويبحث عن تحقيق ذاته وسعادته في هذِّه الدنيا وأن يكون هدفه الحصول على أقصى ما يستطيع من المُتع الحسية والمادية. توصلت فلسفة النهضة إلى أن عقل الإنسان في ذاته وبمعزل عن الوحي قادر على اكتشاف الحقيقة مما أدى إلى الفصل بين الفلسفة والدين، بين العقل والإيمان. هذِّه الثورة الفكرية أكدت على أولوية الفرد وإرادته الحرة وقدرته على التفكير المستقل. مُنْذُ ذَلكَ التاريخ تبلور مفهوم الإنسان الحر المستقل الذِّي يتصرف وفق ما يُمليه عليه ضميره ويتحمل مسؤوليته لوحده أمام الله عن أعماله وعن خلاصه الروحي. وبذلك أصبحت علاقة الإنسان مع ربه علاقة شخصية مُبَاشرة بدون وسطاء. من تلك المبادئ الأساسية انبثقت الثورة الروحية الَّتِي قامت

عليها حركة الإصلاح الديني.
اتجه الإنسانيون في عصر النهضة، كما لاحظنا، إلى إحياء الفلسفة والآداب الإغريقية والرمانية واتخذوها مصادر للإلهام ومُرشدًا للسلوك بدلًا من تعاليم الكنيسة والفلسفة المدرسية. كما عادوا إلى القانون الروماني للبحث عن مفاهيم لنشوء الدولة ومصدر السلطة خالية من شوائب اللاهوت. يُفسر الرومان نشأة الدولة بأنها جماعة من الناس يُوحدهم الامتثال للقانون، وهذًا التفسير يختلف من جهة عن التفسير اليوناني الذِّي يقول بأن الدولة نشأت كنتيجة طبيعية لتزايد حاجات الإنسان وتطورها ومن جهة أُخْرَى عن التفسير اللاهوتي الذِّي يقول بأن الحاكم يستمد سلطته بتفويض إلهي. وأسهم القانون الروماني في بلورة بعض المفاهيم الَّتِي قامت عليها النُّظم والممارسات السياسية الناشئة والاقتصاد الرأسمالي، ومن أهم هذِّه المفاهيم مفهوم القانون الطبيعي ومفهوم الإجماع الذِّي يؤكد على أن شرعية الدولة تقوم على تحقيق المصلحة العامة والاعتراف بحقوق مواطنيها الذِّين هم بمثابة شركاء في الحُكم ومنهم تنبثق السلطة الَّتِي يخولون الدولة بممارستها باسمهم أجمعين، وهذًا ما سموه مبدأ الإجماع mutual consent.
على الرغم من أن الرومان، كما سبق وأن أشرنا، لم يُقدموا إسهامات تُذكر في مجال الفكر الاقتصادي إلَّا أن إسهاماتهم في المجال القانوني كانت مُهمة جدًا وذلك من خلال تأكيد القانون الروماني على الحقوق الفردية بما فيها حق الملكية الخاصة وحُرِية التعاقد الشخصي. تلك هي الأُسس الَّتِي استمدت منها الرأسمالية مبادئها القانونية والَّتِي بدونها لم يكُن من الممكن لها أن تنشأ وتتطور. واستنادًا إلى هذِّه المبادئ القانونية بدأ الناس يعترضون على سُلطة الملوك المطلقة والدعوي بأن أساس تلك السلطة ومصدرها تفويض إلهي لأن ذَلكَ يتعارض مع مفهوم الإجماع ومع مبدأ الحرية الشخصية ومفهوم حقوق الفرد الطبيعية واستقلاليته عن أي سلطة عدا سلطة العقل والضمير. هذِّه الحقوق الشخصية والَّتِي لخصها الفيلسوف جان لُوْك (1632- 1704) John Lock بأنها «الحق في الحياة والحرية والتملك» غير قابلة من الناحية القانونية لا للنقل ولا للنقض. وقَدْ ساعدت هذِّه الأفكار في فسح المجال أمام حُرِية العبادة وحُرِية التفكير والتعبير وتحرير الذهن من التقاليد البالية واستخدام العقل وتطبيقه في أمور الدين والدنيا. كما فتحت الباب أمام نشوء التكتلات السياسية وجماعات الضغط الَّتِي قامت لتشن حملاتها المعارضة ضد سُلطات الملوك المطلقة وضد الامتيازات الطبقية المتوارثة[446].
ولعل من أهم إسهامات لُوْك هو تفسيره لنشأة الملكية الخاصة وتبريره لها أمام تحفظات الموقف اللاهوتي ومن ثُمَّ تبريره لنظام الاقتصاد الرأسمالي. كَان الموقف اللاهوتي يميل نحو الاعتقاد بأن الأرض هبة من الله منحها لجميع خلقه ولا أحد لهُ الحق بالاستئثار بها وبثرواتها. ولا يعترض لُوْك على هذِّه المقولة لكنه يضيف إليها بأن للإنسان الحق في أن يجني ثمار عمله. الموارد الَّتِي يُمكن للإنسان أن يجنيها من الأرض عادة لا يمكن الانتفاع بها في حالتها الفطرية دون أن يدخل عليها الإنسان من خلال جهده وعمله الذهني والعضلي بعض التغييرات والتحسينات. وإذا ما سلمنا بأن الإنسان يملك ذاته أولًا ومن ثُمَّ العمل الذِّي تقوم به ذاته وكل ما ينتج عن هذًا العمل الذاتي وأن لهُ وحده حق التصرف بذاته وبعمله لذا لابد من التسليم بأن من يُحيي أرضًا بجهده وماله لتصبح أرضًا مُنتجة لهُ الحق في امتلاك ما يُحييه شريطة أن يُحسن استغلالها والاستفادة منها ولا يتركها أرضًا بورا. لكن لا أحد بطبيعة الحال لهُ الحق في أن يستأثر بكل الأراضي والثروات ولا يُبقي شيئًا للأخرين. كذلك النقود والثروات الَّتِي يحصل عليها الإنسان بطرق مشروعة لهُ الحق في امتلاكها لوحده واستثمارها كيفما يشاء فالتملك هو الحافز للإنتاجية الَّتِي فيها مصلحة عامة للجميع. ومن الأفكار

الاقتصادية الَّتِي طرحها لُوْك والتقطها علماء الاقتصاد من بعده أن تصرفات الإنسان بطبيعتها تصرفات رشيدة تتميز بالعقلانية، أي أنه يستجيب للمحفزات والإغراءات المادية فهو يبحث عن المكاسب ويتجنب الخسائر. من هُنَا يمكن التنبؤ بالسلوك الإنساني وبالتالي رسم الخطط الاقتصادية من إنتاج وتوزيع وتسويق على هذَّا الأساس. كما اعترض لُوْك على تحديد سعر الفائدة على القروض لأننا إذَا افترضنا أن أرباح السلع يشترك فيها الممول والمنتج فإن تقنين الفائدة قد يعني أن المنتج المُقترض سوف يجني من الأرباح نسبة أكبر مما يجنيه المستثمر الممول[447].

تزامنت هذِه الأفكار مع انتشار حركة الإصلاح الديني وما يُسمى الأخلاق البروتستانتية الَّتِي شجعت على قيام الرأسمالية، كما بين ذَلَكَ عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر (1864-1920) Max Weber في كتابه الشهير الأخلاق البروتستانتية والروح الرأسمالية The Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism. فقد شهد عصر النهضة أهم حركات الإصلاح الديني الَّتِي شهدتها المسيحية على يد مارتن لوثر مُؤسس المذهب البروتستانتي احتجاجًا على فساد الكنيسة الكاثوليكية وتعاليمها العقيمة[448].

وجاء رجل الدين الفرنسي جان وكَالْفِن (1509- 1564) John Calvin ليتبنى آراء لوثر ويُنافح عنها بعد أن أضاف إليها لمساته الخاصة. والأخلاق البروتستانتية مفادها أن الله بحكمته الَّتِي لا تُحيط بها نحن البشر علمًا شاء أن يقدر لكل إنسان مهمة في هذَّا العالم يقوم بها ورسالة يؤديها بها يتحقق معنى حياته وكمال وجوده. وعلى الإنسان أن يمتحن ضميره ويختبر وجدانه ويبحث جاهدًا مخلصًا عن هذِّه الرسالة ومتى ما وجدها عليه أن يؤديها بأمانة وبدون تقاعُس. يتمثل خلاص الروح ورضا الخالق وطاعته في قيام الإنسان بواجبه الذِّي فرضه الله عليه نحو عمارة هذَّا الكون الَّتِي من أجلها خلق البشر، وفي بذل أقصى جهد يستطيعه لتأدية الرسالة الَّتِي فرضها الله عليه على أكمل وجه. وليس على الإنسان أن يختار هو هذِّه الرسالة ولا أن يحتج على حكمة الخالق، بل كل ما عليه أن يُنفذ إرادة الله. ولا ترتبط قيمة الفرد ومكانته عِنْدَ الله بطبيعة الرسالة المنوطة به بل بإخلاصه وجده في تأدية هذِّه الرسالة، أيًا كانت، ولا يستثنى من ذَلَكَ التجار ولا غيرهم. ونجاح الإنسان في أداء العمل الذِّي يُمارسه في هذِّه الدنيا، أيًا كَان ذَلَكَ العمل، هو أكبر دليل على توفيق الله لهُ في العثور على الرسالة المنوطة به وعلى أنه يقوم بها على الوجه الذِّي يرضي وجه ربه. ويبقى النجاح منوطًا بالجد والإخلاص في العمل وفي عدم الكسل والتراخي والتخاذل وفي تجنب المغريات والترف والإسراف والتبذير وفي الحرص على الترشيد والتوفير والتدبير. وهكذا أصبح الكسب المشروع عِنْدَ فقهاء البروتستانتية فضيلة وليس إثمًا، ولم يجدوا في العمل التجاري ما يُخالف المسيحية بل اعتبروا التجار هم الأعمدة الذِّين تقوم عليهم الكنيسة والمجتمع، وأصبح البحث عن الربح وفضيلة التدبير والترشيد جزءًا لا يتجزأ من الفضائل البروتستانتية، مثل فضيلة الحرية الفردية. وإضافة إلى فضيلة العمل وشرف الكد أكد البروتستانتيون على فضيلة التوفير والاقتصاد في النفقات والابتعاد عن الترف وتنمية الثروة، وما شابه ذَلَكَ من السلوكيات الَّتِي شكلت الأسس لقيام الرأسمالية[449].

وتمشيًا مع هذِّه الأفكار الإصلاحية تغيرت نظرًا المذهب البروتستانتي للربا. فلم يكُن من الممكن لمفاهيم القرون الوسطى عن الإقراض أن تستمر في ظلّ التغيرات الاجتماعية الَّتِي كانت تمر بها أوربا في ظلّ الازدهار الاقتصادي وتوفر النقد والتحول من اقتصاد الكفاف والزراعة إلى التبادلات التجارية واقتصاد السوق الذِّي تنتفي في عملياته التبادلية صفة الاتصال المباشر والعلاقات الشخصية والاعتبارات الأخلاقية. وبالرغم من مواقف مارتن لوثر المحافظة تجاه التطورات الاقتصادية والصناعية الَّتِي كانت تمر بها أوربا آنذاك، إلَّا أن مُصلحين آخرين من أمثال وكَالْفِن ومثل جان نُكْس

John Knox (1510-1572) والتطهريين Puritans كانوا أكثر تحررًا وشجعوا على الكسب الحلال عن طريق العمل النافع والاستخدام الرشيد للثروة. لم يختلف موقف مارتن لوثر عن موقف الكاثوليك فيما يخص الربا وعده حرامًا، أما وكَالْفِن فقد استنكر في خطاب لهُ حرره عام 1574 قول أرسطو أن النقود عقيمة لا تلد وأنكر أن أخذ الفائدة على القروض حرام إذَا كانت هذِه القروض تستخدم كرؤوس أموال وتستثمر في شراء سلع إنتاجية لجني الأرباح، على ألَّا تتجاوز الفائدة حدًا أقصي مُعين. لكنه أقر بحرمة الربا في حال إقراض المحتاجين والمضطرين ومن نزلت به ضائقة أو حلت به كارثة. أما الحصول على الأرباح التجارية وتراكم رأس المال وتقييد الإنفاق والادخار فكلها عنده مشروعة ومحمودة. وتجدر الإشارة إلى أن وكَالْفِن هو الذِي تبنى إنشاء صناعة الأقمشة وصناعة الساعات في جنيف. كانت الكالفنية موجهة إلى التجار ورجال الأعمال ومن ثُمَّ فإنها لا تُعَادي جمع المال في حد ذاته بشرط أن يكون هذًا مُقترنًا بالعمل الجاد وبتكريس الجهود لخدمة الربّ، ولم تنظر إلى التاجر على أنه بالضرورة مُستغِل جمع ماله على حساب الآخرين، كما أنها لا تعتبر الزهد ميزة في حد ذاته، بل إنها شجعت على العمل الجاد الدؤوب، وعلى الادخار وعدم الإسراف والتبذير وعلى الاعتدال بصفة عامة. وهكذا زرعت الكالفنية مجموعة من المبادئ والقيم الَّتِي تحكم الشؤون الاقتصادية، والَّتِي تختلف عن التقاليد المسيحية واللوثرية معًا. هذِه القيم كانت ضرورية لتراكم الأموال الَّتِي جعلت الرأسمالية مُمكنة فيما بعد. ويرى البعض أن الاختلاف بين موقف فقهاء الكاثوليك عن موقف فقهاء البروتستانت بخصوص الربا يعود إلى أن ممتلكات الكنيسة الكاثوليكية في أراضي زراعية وممتلكات إقطاعية، مما يعني أنهم في الغالب مُقترضين، بينما معظم المنتمين إلى المذهب البروتستانتي هم من التجار الذِّين غالبًا ما يقرضون.

وقَدْ رحبت طبقة التجار بالأخلاق البروتستانتية الَّتِي عكست طموحاتها وتطلعاتها. وبذلك تظافرت الحرية الفكرية مع النظام الرأسمالي الناشئ في تشجيع الصناعات والاختراعات والاكتشافات والمعرفة العلمية الَّتِي تُشكل عماد النمو الرأسمالي والتطور الاقتصادي. ومن أبرز الإنجازات العلمية لعصر النهضة ترجمة كتب أرخميدس في الرياضيات واختراع الطباعة على يد غوتِنْبِرْغ (1398-1468) Johannes Gensfleisch zur Laden zum Gutenberg. وفي علم الفلك كانت نظرية عالم الرياضة والفلكي الإغريقي طولومي Ptolemy هي السائدة حتّى ذَلَكَ الحين وهي الَّتِي تقول بأن الأرض هي مركز الكون الذِّي تدور حوله الشمس والقمر وبقية الكواكب. وفي القرن السادس عشر لاحظ العالم البولندي نيقولا كوبَرنِيقُس (1473-1543) Nicolaus Copernicus أن حركة كوكبي الزهرة وعُطارد لا تتطابق مع توقعات نظرية طولومي مما دعاه إلى إعادة النظر في النظرية وتصحيحها وتوصل إلى أنه لا يمكن تفسير الظواهر الفلكية وحركة الكواكب بصورة صحيحة إلَّا إذَا افترضنا أن الأرض تدور حول نفسها يوميًا وحول الشمس مرة في السنة. وسارعت الكنيسة إلى شجب نظرية كوبَرنِيقُس لأنها تتعارض مع الكتاب المقدس. لكن النتائج الَّتِي توصل لها العالم الإيطالي غالِيليو (1564-1642) Galileo Galilei أيدت أفكار كوبَرنِيقُس وذلك بعد أن طور غاليليو التلسكوب واستخدمه في رصد حركة الأجرام السماوية وتبين لهُ صحة نظرية كوبَرنِيقُس. ويعد غاليليو أول من نادي بالطريقة التجريبية واستخدمها في أبحاثه. كما كانت لهُ أراء رائدة في مجال الميكانيكا والجاذبية. وجاء يُوهان كِبْلر (1571-1630) Johannes Kepler بمزيد من الدعم العلمي لنظرية كوبَرنِيقُس. وتلا ذَلَكَ اكتشافات إسحاق نيوتن (1642-1727) Isaac Newton عن الجاذبية و غيرها من قوانين الطبيعة الَّتِي أثبتت أن هذًا الكون تُسيره قوانين ميكانيكية صارمة من الدقة بحيث يمكن التنبؤ بها واكتشافها عن طريق العقل والفكر وصياغتها على شكل مُعادلات هندسية وقوانين رياضية.

كل هذًا أدى إلى تداعي فلسفة أرسطو الطبيعية الَّتِي كَان بناها على نظام طولومي.
وقَدْ عززت هذِه الاكتشافات من مكانة التفكير العلمي وقدرة العقل على اكتشاف قوانين الطبيعة، كما شجعت الفلاسفة والمفكرين على محاولة اكتشاف القوانين الَّتِي تحكم السلوك البشري والتنظيمات الاجتماعية والسياسية. ومن أوائل المفكرين الذِّين اقتحموا هذًا الميدان مَكيافيلي (1469-1572) Machiavelli Niccold di Bernardo dei وجين بُودِين (1530-1596) Jean Bodin. وضح مَكيافيلي في كتابه الأمير The Prince كيف يستطيع الأمير أن يُؤسس إمارته ويُحافظ عليها قوية مُستقلة وسط الحروب والصراعات والأطماع مُتبعًا في ذَلك ما تحتمه الضرورة لا ما تمليه الأخلاق. ومما يميز هذًا الكتاب أنه من أوائل الكتب الَّتِي حاولت مُعالجة الموضوع السياسي من منظور علمي وعملي مُجردًا من الاعتبارات الدينية والأخلاقية وحاول أن يُحلل طبيعة الأمور السياسية كما هي لا كما ينبغي أن تكون. كما يعد بُودِين أول من تناول بالتحليل مفهوم السلطة السياسية ومصدرها وحدودها، خُصوصًا بعد اضمحلال سُلطة الكنيسة واحتدام الصراع بين مختلف القوى المحلية.
وضح بُودِين أن قيام الدولة واستقرارها يتطلب وجود سلطة دنيوية عُليا تحكم وتعلو على كل السلطات بينما هي لا تعلوها أي سلطة أُخْرَى، عدا سلطة القانون الطبيعي والقانون الإلهي، وتكون هي مصدر كل القوانين والتشريعات. وتستمد هذِه السلطة الحاكمة شرعيتها من إجماع أغلبية المحكومين عليها وقبولهم بها. ودعي بُودِين أن يتجه البحث في شؤون المجتمع إلى العلاقة بين الإنسان والإنسان وليس بين الإنسان والله.
وفي نهاية القرن الخامس عشر قام فاسكو دي غاما (1460-1524) Vasco da Gama باكتشاف طريق الهند عبر رأس الرجاء الصالح كما وقام في نفس الفترة تقريبًا كريستوفر كولُمبُس (1506-) Christopher Columbus باكتشاف أمريكا. هذِه المغامرات الاستكشافية لم تكن ممكنة لولا تقدم العلوم خُصوصًا الرياضيات وعلوم الفلك ورسم الخرائط ووجود البوصلة والإسطرلاب. كَان الدافع وراء رِحلات الاستكشاف هو العثور على طُرق بحرية مُبَاشرة تصل القارة الأوربية بالقارة الهندية، غير الطريق التقليدي الذِّي يمرّ عبر عدن والسويس والذِّي كانت تسيطر عليه الدولة العثمانية والمدن الإيطالية، وتحويل التجارة الأوربية مع الشرق عن طريق الالتفاف حول القارة الأفريقية، وكذلك الوصول مُبَاشرة إلى الهند، حسب زعمهم آنذاك، عبر المحيط الأطلسي. كانت أوربا مُنْذُ العصور القديمة تستورد مُنتجَات الشرق عن طريق الموانئ العربية والإيطالية المطلة على البحر الأبيض المتوسط حَيثُ تصل إليها المنتجات الآسيوية إما عن طريق المحيط الهندي عبر البحر الأحمر إلى ميناء الإسكندرية ليتم نقلها برا إلى البحر الأبيض المتوسط، وذلك قبل حفر قناة السويس، أو عن طريق الحرير إلى الموانئ السورية. وبهذه الطريقة كَان الاستيراد يتم بكميات محدودة يدفع الأوربيون ثمنها أضعافًا مُضاعفة للوسطاء من العرب والإيطاليين. وما الاكتشافات الجغرافية إلَّا مُحاولة لكسر هذًا الطوق وفك الحصار الذِّي يفرضه تجار البندقية والإسكندرية وحلب على أوربا. وإضافة إلى «الجوع إلى التوابل» كَان الغرب قد بدأ مُنْذُ القرن الخامس عشر يُعاني من أزمة اقتصادية حادة بعد نمو المبادلات التجارية الناجم عن هدوء الأوضاع النسبي الذِّي سادت العلاقات بين الدول على معظم الجبهات مُنْذُ انقضاء ما يُسمى «حرب المائة عام» وصارت أوربا بأمس الحاجة للذهب والفضة بعد أن نضبت مناجمها من هذِه المعادن الثمينة.
أدى اكتشاف الطرق البحرية والقارات الجديدة إلى ازدياد حجم التجارة الدولية بين دول غرب أوربا وكل من الشرق والأمريكيتين، وكذلك إلى حدّة التنافس بين الدول الأوربية في حركة الاستعمار الَّتِي استهدفت إيجاد أسواق جديدة لتصريف بضائعها وجلب مُنتجَات المستعمرات إلى الدول المستعمرة.

صار الأوربيون يُصدرون للمناطق الَّتِي اكتشفوها واستعمروها منتجاتهم الصناعية مُقَابل السلع والمعادن الَّتِي ترد إليهم من تلك المستعمرات. هذَّا الطلب الجديد حدي بأصحاب المصانع إلى زيادة إنتاجهم ودعا إلى كثرة الوسطاء المستفيدين الذِّين ينقلون هذِّه المنتوجات الصناعية ويبيعونها ثانية للمصدرين.

النتيجة الَّتِي ترتبت على الاكتشافات الجغرافية هي اضمحلال العالم الزراعي الضيق وفقدان النظام الإقطاعي لمركز الثقل الذِّي كَان يتمتع به والذِّي تحول إلى المدن وإلى الطبقة الرأسمالية الجديدة، إضافة إلى ظهور العلاقة بين الدول المستعمرة والمستعمرات الَّتِي سيطرت عليها، وكذلك زيادة أهمية النقود لاستعمالها بدلًا من المبادلات العينية الَّتِي كانت سائدة في ظلّ النظام الإقطاعي. لقد أدت هذِّه الاكتشافات إلى توسيع الآفاق التجارية وإلى تدفق كميات وافرة من المعادن النفيسة من الذهب والفضة إلى الدول الأوروبية، وعلى الأخص دول أوروبا الغربية. ولقد أدى تدفق الثروات الطائلة وتكدُس رؤوس الأموال وتركزها بأيدي طبقة اجتماعية جديدة، هم الرأسماليين التجار إلى إيقاظ عقلية المغامرة والربح لدى هذِّه الطبقة فصاروا يبحثون عن منافذ ومشاريع جديدة لاستثمارها مما شجع على تسارع الاختراعات والاكتشافات في شتى المجالات وعلى تطور الصناعة. على هذَّا النحو بدأت تتشكل طلائع الرأسمالية الصناعية ومن ثُمَّ تغلب طبقة الصناعيين والتجار على طبقة النبلاء الذِّين كانوا مُنْذُ أمد بعيد قد باعوا الحرية لأتباعهم مُقَابل عوائد ثابتة كانت مُجزية في وقتها لكنها بعد مرور السنين وزيادة التضخم وارتفاع الأسعار المضطرد أصبحت لا تساوي شيئًا. ويُشير كارل مَاركس إلى أن هذِّه الفترة مثلت مرحلة التراكم البدائي لرأس المال الذِّي استخدمته البرجوازية الناهضة في توسيع نفوذها الاقتصادي وبالتالي لتأكيد مطامحها ولفرض سلطانها السياسي. إلَّا أنه كَان لابد من الانتظار حتّى القرن التاسع عشر ليتبلور مفهوم رأس المال ومكونات وسائل الإنتاج ويتم تحديد النقد كعامل مستقل من عوامل الإنتاج منفصلًا عن الأرض والعمل.

مفاهيم الاقتصاد الكلاسيكي

البحث في موضوع الأنساق الاقتصادية لدى الشعوب البدائية يتطلب منا أن نتعرف أولًا علي أساسيات علم الاقتصاد الكلاسيكي، بما في ذَلكَ بدايات نشأته الأولى والبيئة الفكرية الَّتِي ترعرع فيها والأسس الفلسفية الَّتِي قام عليها والممارسات العملية الَّتِي أفرزته والنظريات والمفاهيم الَّتِي تمخضت عنه وذلك لكي نُحدد مدى إمكانية تطبيق هذِه النظريات والمفاهيم على اقتصاديات المجتمعات البدائية من ناحية، ومن ناحية أُخْرَى مدى إمكانية الاستفادة من دراسة المجتمعات البدائية وأنساقها الاقتصادية من أجل إعادة النظر في مُجمل الفكر الاقتصادي وتطوير مناهجه وتعميماته لتتخذ طابعًا علميًّا أكثر دقة وشمولية. وحَيثُ أن المفاهيم الكلاسيكية والنيوكلاسيكية هي الأساس الذِّي قامت عليه المفاهيم الاقتصادية اللاحقة، بما فيها مفاهيم المدرسة الماركسية وغيرها من المدارس المُنشقة، وحَيثُ أن البحث الأنثروبولوجي في المسائل الاقتصادية عادة ما يتوقف عِنْدَ حد نظريات ومفاهيم الاقتصاد الكلاسيكي ابتداءً من آدم شبيث ووقوفًا عِنْدَ أَلْفْرِد مَارشل (1842-1) Alfred Marshall فإن عرضنا سوف يقتصر على هذِّه النظريات ولن نتطرق لما يُسمى بالمدرسة الكينزية نسبة إلى جان مينارد كينز (1883-1946) John Maynard Keynes لأن مُعطيات هذِّه المدرسة مُتقدمة جدًا ولا صلة لها بالمجتمعات البدائية، فهي أقرب إلى دراسة وتطوير السياسات النقدية في المجتمعات الصناعية منها إلى دراسة النظم الاقتصادية بشكل عام. وسوف نبدأ عرضنا بلمحات مُوجزة عن المدارس الَّتِي سبقت المدرسة الكلاسيكية ومهدت لظهورها والَّتِي شكلت بذلك بدايات الفكر الاقتصادي الحديث وهمزة الوصل ومحطة الانتقال من اقتصاديات العصور الوسطى إلى اقتصاديات الثورة الصناعية.

المركنتاليون Mercantilists

كانت الطبقة التجارية الصاعدة في أوربا بحاجة إلى دولة قوية تتبنى سياسات اقتصادية تخدم مصالحها، وكانت أيضًا في حاجة لفكر اقتصادي جديد يُوفق بين هذِه المصالح وبين مصلحة الدولة القومية الناشئة على أنقاض النظام الإقطاعي. ولم يكُن هذَا الفكر في واقع الحال سوى الفكر المركنتالي الذِي جاء كنظرية سياسية اقتصادية لِمُساندة هذِه الطبقة الصاعدة في نضالها ضد الإقطاع من جهة ومن جهة أُخْرَى ضد المنافسة الشرسة الَّتِي واجهتها في بحار العالم وهي تسعى من أجل الحصول على أسواق عالمية لتصريف بضائعها وجني الأرباح.

الهدف الأول الذِي نادى به المركنتاليون هو بناء الدولة القومية وتقوية سُلطتها المركزية. كَان هذَا الهدف مُوجها في الأساس ضد هيمنة الكنيسة وضد نظرتها الَّتِي كانت تدعي بأن التفاوت بين البشر واختلاف المراتب الاجتماعية إرادة إلهية. ومن ناحية أُخْرَى كَان هدف المركنتاليين مُوجهًا ضد النظام الإقطاعي ونظام الطوائف اللذين كانا يُشكلان العقبة الرئيسية أمام السياسات الواجب اتخاذها لتحقيق مصالح الطبقة البرجوازية الصاعدة. ولإضعاف نظام الطوائف الذِي كَان يحتكر الصناعات الحرفية ويحِد من ممارسة الاستثمار التجاري التجأ التجار إلى إغراء العمال الحرفيين بعيدًا عن الأقاليم الخاضعة لنظام الطوائف ومن ثُمَّ يمدونهم بالمواد الخام ويدفعون للحرفي أجرًا مُقَابل عمله في منزله أو تشغيل مجموعة من الحرفيين في ورش صغيرة يخضعون فيها لإشراف صاحب الورشة. وهذِه بداية ظهور طبقة العمال أو البرولتاريا الَّتِي تعيش على بيع جُهدها العضلي عن طريق عقود يبرمونها مع المُنتجين من أصحاب رؤوس المال. هذِه هي نقطة انطلاق الرأسمالية التجارية الَّتِي كانت فيها التجارة هي النشاط الرئيسي والَّتِي سُخرت فيها الصناعة لخدمة التجارة.

الدولة الناشئة الَّتِي لم تعُد ترضى بوجود قوة أُخْرَى تُنافسها على السلطة المركزية بالتحالف مع البرجوازية التجارية الَّتِي أصبح النظام الإقطاعي ونظام الطوائف يقفان حجر عثرة في طريق صعودها شكلتا معًا القوتين الاجتماعيتين الجديدتين اللتين أعطتا للعصر طابعه الجديد وكونتا حِلفًا مزدوجًا ضد الكنيسة وطبقة النبلاء. تحالف التجار مع الملك أدى إلى القضاء على سُلطان الأمراء والنبلاء وإلى تغليب سُلطة الملك المركزية على سُلطات الأمراء والنبلاء الَّتِي كانت تقوم في مراكز مُتعددة داخل الدولة. كانت الدولة الناشئة بحاجة إلى الرأسمالية التجارية لتمويل جهازها البيروقراطي المتنامي وعساكر المرتزقة الذِين شكلوا نواة الجند النظامي. توفر السيولة النقدية جعل تحصِيل الضرائب من التُجار أمرًا في غاية السهولة بالنسبة للدولة بعد أن كانت تُجبى وتُحصّل عينيًا. وبالمقابل كانت الرأسمالية التجارية بحاجة للدولة القومية لحمايتها في صراعاتها مع الإقطاعية في الداخل ومنافسة المغامرين في دول أوروبا الأُخْرَى في الخارج. ساندت فئة التجار الملوك في سياساتهم التوحيدية من أجل بناء دولة قومية مُوحدة تستطيع القضاء على النظام الإقطاعي بوحداته المتناثرة الَّتِي أرهقت التجارة العابرة بالضرائب الجمركية، حَيثُ كَان كل سيد إقطاعي يجبي ضريبة على من يمرون عبر إقطاعتيه. لقد رأى التجار أن في قيام الدولة تأمينا للطرق وتخفيفًا للأعباء الجمركية الَّتِي اقتصرت جبايتها على الدولة بدلًا من السلطات الإقطاعية المتعددة. وصار التجار يُمارسون دورًا هامًا في توجيه سياسة الدولة الَّتِي تُؤكد على ضرورة حماية التجارة الوطنية والمحافظة على الاحتكارات التجارية وتشجيع الفتوحات الاستعمارية مما دفع بالدولة في كثير من الأحيان إلى مجالات المواجهة العسكرية بعدما توفرت النقود وبدأ استخدامها في تحصيل الضرائب أصبحت ثروة الدولة تُقاس بكمية مخزونها من الذهب والفضة، أي من النقود الَّتِي يُمكن تحزينها حتّى تحين الحاجة لها ويُمكن

استخدامها للحصول على أي شيء. ومما زاد من أهمية السيولة النقدية أن مفهوم الائتمان والأسهم والسندات لم يكن متوفرًا بالقدر الكافي آنذاك. والدول الَّتِي ليس لديها مناجم للذهب والفضة ولا مُستعمرات تحصل منها على هذِه المعادن الثمينة لم يكن أمامها من طريقة أُخْرَى غير طريقة المدفوعات الَّتِي تحصل عليها من التجارة الخارجية. ولم تُولِ الدول أي اهتمام للتجارة الداخلية لأنها في اعتقادها لا تعدو أن تكون مُجرد تدوير للثروة المحلية دون أن تجلب ثروة إضافية. كانت الدول تعمل على تشجيع الصناعات القابلة للتصدير وحمايتها ودعمها بلا حدود وتحاول في نفس الوقت أن تكتفي ذاتيًا وتُرشد الاستهلاك ما أمكن وتُقلص وارداتها عن طريق فرض الضرائب الباهظة والمكوس. وبناء على ذَلِكَ نشطت الحركات الاستعمارية والتبشيرية والرحلات الاستكشافية بحثًا عن مُستعمرات ومصادر للمواد الخام وأسواق لتصريف البضائع وطرق مواصلات جديدة. كما شجعت الدولة وساهمت في بناء الأساطيل ووسائل المواصلات الَّتِي تُساعد في نقل البضائع. وحرصًا من الدول على تشجيع التجارة الخارجية قام بينها سباق محموم في هذًا الاتجاه قاد في أحيان كثيرة إلى قيام النزاعات والحروب.

ومن أجل تشجيع التجارة وحماية الصناعات المحلية صارت الدولة تتدخل في كل صغيرة وكبيرة من الشؤون الاقتصادية بما في ذَلِكَ تحديد الأسعار والأجور وتحديد سعر الصرف والفائدة على القروض وصرف العملة الأجنبية. وحَيثُ أن السكان هم الذِّين يشكلون قوة العمل الإنتاجية وقوة الجيش الدفاعية فقد شجعت الدولة على الزواج والإنجاب لزيادة السكان، كما شجعت الهجرة إليها، خُصوصًا من الأيدي العاملة ذات المهارات العالية، خُصوصًا وأن الدول الأوروبية كانت تُعاني آنذاك نقصًا سكانيًا جراء الحروب الصليبية وما تلي ذَلِكَ من حروب دموية بين أمراء الإقطاع في محاولة كل منهم لتوسيع نفوذه وتأكيد استقلاليته، ونتيجة لمرض الطاعون الأسود وغيره من الأوبئة المُعدية الَّتِي اجتاحت أوربا في ظلّ غياب العناية الصحية. كما أدت الاكتشافات الجغرافية إلى هجرة السكان على نطاق واسع بحثًا عن فُرص عيش أفضل في المستعمرات. وكُلمَا قل عدد الأيدي العاملة كُلمَا ارتفعت الأجور، وبالتالي ارتفعت أسعار السلع المُصنعة محليًا مما يجعلها أقل قُدرة على المنافسة في السوق العالمية. ثُمَّ إنه كُلمَا ارتفعت الأجور عن الحد الأدنى كُلمَا أدى ذَلِكَ، إضافة إلى ارتفاع الأسعار، إلى تدني الإنتاج بسبب تراخي العمال وتقليلهم من ساعات العمل لعدم حاجتهم إلى الدخل.

ولتتمكن الصناعة من المنافسة وزيادة صادراتها إلى الخارج عملت الدول على كل ما من شأنه خفض تكاليف الإنتاج المُتمثلة في أجور العمال وأسعار المواد الأولية الَّتِي يأتي مُعظمها من الإنتاج الزراعي، كالصوف مثلًا. ومن التنظيمات الَّتِي وضعتها الدول لحماية مصالح التجار وتمكينهم من تحقيق أكبر قدر من الأرباح، وبالتالي تحصيل كم أكبر من الضرائب لخزينة الدولة، تشجيع الصادرات من المنتجات الصناعية على حساب الحاصلات الزراعية الَّتِي تمنع تصديرها أو قلص إلى الحد الأدنى، إضافة إلى خفض رسُوم الاستيراد على السلع الغذائية حتّى تتكدس المنتجات الزراعية والغذائية في الأسواق وتنخفض أسعارها وتنخفض معها أسعار المعيشة مما ينتُج عنه تدني أجور العمال. إضافة إلى ذَلِكَ تم فرض الحماية الجمركية على المنتجات المصنعة محليًا ومنع استيراد مُنتجَات مُنافسة ليتمكن التجار من تصريف منتجاتهم في الداخل بالأسعار الَّتِي يفرضونها. ويرجع تبرير هذِه الإجراءات إلى الاعتقاد بأن الصناعة، على عكس الزراعة، لا تخضع لتقلبات المناخ والعوامل الطبيعية وبذلك يُمكن التحكم بسهولة في كمية المنتجات الصناعية.

ومن الإجراءات الأُخْرَى الَّتِي اتخذتها بعض الدول لتشجيع التجارة وتنمية الموارد أن فرضت على السفن الَّتِي تنقل البضائع المُصدرة إلى الخارج أو تلك الَّتِي ترد إلى الداخل أن تكون مملوكة

لشركات نقل محلية وأن يكون البحارة العاملون عليها يحملون جنسية الدولة. كما أسست الدولة شركات مُساهمات كبرى لتمويل وتصريف المُنتجات الصناعية المحلية وشجعت مواطنيها على الاكتتاب في تلك الشركات.

ما حفز الدول على التدخل في شؤون التجارة والصناعة هو الاعتقاد السائد آنذاك بأن هُنَاكَ تعَارُض بين مصلحة الفرد الشخصية وبين الصالح العام وأن المكسب الفردي هو خسارة للمجموع وأنه من مسؤولية الدولة أن تُقنن المصلحة الخاصة للأفراد وتُحددها بحيث تتجه لما فيه خدمة المجتمع. ولما تولى جين بابتست كُلْبرت (1619-1683) Jean Baptiste Colbert وزارة المالية الفرنسية في ظلّ حكم لويس الرابع عشر من سنةَ 1661 إلى 1683 حاول أن يخضع كل مظهر من مظاهر التجارة والاقتصاد في فرنسا لرقابة الدولة وإشرافها لدرجة أنها حددت حتّى عدد الخيوط الَّتِي ينبغي أن تتضمنها كل بوصة من نسيج القماش.

ولتأمين ما يكفي من الرصيد النقدي كانت كل دولة تُحاول أن تُزيد قيمة ما تُصدره من البضائع على قيمة ما تستورده بحيث يرجح ميزانها التُّجاري دائمًا لصالحها وأن تُحاول الاحتفاظ بمخزونها من الذهب والفضة وزيادته وألا تُصدر منه شيئًا. وكان الاعتقاد السائد أن تسرب الذهب والفضة إلى الخارج عن طريق الاستيراد سوف يُؤدي إلى نُدرة السيولة النقدية ومن ثُمَّ ارتفاع نسبة الفوائد على القروض، مما يعني الركود الاقتصادي نظرًا لتقليص المبالغ المُتاحة لتمويل العمليات الاستثمارية. ولو اضطرت البلد للاستيراد فإنه ينبغي لها أن تُحاول قدر الإمكان أن تدفع مُقَابل وارداتها بضائع أُخْرَى من صناعتها وصاداراتها بدلًا من النقود لأن التجاريين كانوا يرون أن ما يدخل إلى الدولة من ذهب وفضة عن طريق التبادل التجاري أو غيره ينبغي ألا يخرج منها. كَان مفهومهم للميزان التجاري قائمًا في البداية على مبدأ أن ثروات العالم من الذهب والفضة محدودة وكميتها مُطلقة ولذلك فإن الدول تُحقق مكاسبها على حساب بعضها البعض وما تكسبه دولة من الدول هو بمثابة خسارة للدولة الأُخْرَى، ولم يدُر بخُلد التجار أن التبادل التجاري يمكن أن يكون مُفيدًا لكل الأطراف. وكان التجاريون في البداية يرون أن الميزان التجاري للدولة، والمتمثل في الفرق بين حجم الواردات وحجم الصادرات، لابد أن يرجع لصالحها في تبادلاتها مع كل دولة على حدّة. لكنهم أدركوا لاحقًا أنه يكفي أن تُحقق الدولة هذِه الميزة في تعاملاتها التجارية ككل لأن المهم هو مُجمل الميزان التجاري للدولة مع كل الدول وليس مع هذِه الدولة أو تلك. فالميزان التجاري مع دولة من الدول قد يكون سلبيًّا، ولكن هذًا العجز يمكن تغطيته لو افترضنا مثلًا أن البضائع الَّتِي تُستورد من تلك الدولة مواد خام تُشترى بأسعار مُنخفضة ثُمَّ تُصنع لِتُصدر وتُبَاع بأسعار عالية إلى دولة ثالثة مما يحقق ميزانًا تجاريًّا قويًا مع تلك الدولة الثالثة. وقدْ تبين لهم أنه مما يساعد على تعزيز الميزان التجاري لصالح الدولة لو أنها استخدمت ما لديها من الذهب والفضة لاستيراد مواد خام لغرض تصنيعها محليا ثُمَّ تصديرها وبيعها بأثمان مجزية للحصول بذلك على مبالغ من النقد أكبر مما كَان قد دُفِع أساسًا لشراء المواد الخام وللاستفادة كذلك من تشغيل الأيدي العاملة لديها في مُعالجة تلك المواد الخام وتصنيعها. كما أن تكديس الذهب والفضة سوف يؤدي إلى زيادة المعروض النقدي ومن ثُمَّ زيادة التداول مما يتسبب في التضخم ورفع الأسعار وغلاء المعيشة، وغلاء الأسعار يحد من الصادرات. لذا فإن من الأفضل استثمار النقود في التجارة وتشغيلها كرؤوس أموال. صحيح أن الذهب والفضة لها ميزات تخولها أن تكون من أنسب السلع للاستخدام كعملة نقدية ولكن حينما يتعلق الموضوع بالميزان التجاري وثروات الأمم فإن ليس لها في الواقع أي أفضلية تجعلها الأنسب للتخزين والتكديس من أي سلعة أُخْرَى، فهي مُجرد سلعة مثلها مثل غيرها من السلع. والنقود ليست إلَّا مقياسًا للثروة الحقيقية والقوة الاقتصادية المتمثلة فيما

يملكه البلد من طاقات بشرية وقُدرات إنتاجية وسلع استهلاكية.
وفي القرن السادس عشر حاول جين بُودِين تحليل العلاقة بين مستوى الأسعار وكمية النقود المتاحة في السوق. وقَدْ ردّ ارتفاع الأسعار في أوربا في القرن السادس عشر إلى خمسة أسباب أولها وأهمها تدفق الذهب والفضة إلى إسبانيا من مناجمها في العالم الجديد، ثُمَّ تحكم الاحتكارات في الأسعار عن طريق التحكم بالكميات المعروضة من السلع، وتُسبب حركة التصدير في نُدرة السلع المعروضة في السوق المحلية، وبذخ الملوك والنبلاء، والغش والتلاعب بالعملة النقدية. وفي نهاية القرن السابع عشر قدم جان لُوْك تحليلًا بارعًا لدور النقود وربط بين مستوى النشاط التجاري وبين كمية النقود المتاحة في السوق وسرعة دورانها وتدفقها.
وفي مُنتصف القرن الثامن عشر قدم ديفِد هْيُوم (1711- 1776) David Hume تحليلًا مُتكاملًا للعلاقة بين الميزان التجاري وكمية النقود ومستوى الأسعار. يقول هيوم أنه يستحيل لأي نظام اقتصادي أن يحتفظ بميزان تُجاري قوي بصفة مُستديمة لأنه من غير الممكن أن يستمر تدفق الذهب والفضة في اتجاه واحد إلى ما لا نهاية. فحينما يكون الميزان التجاري قويًا يتوفر النقد في السوق بكميات كبيرة مما يؤدي إلى رفع الأسعار. هذًا يعني أن الأسعار ستكون أعلى من مكان آخَر يكون فيه الميزان التجاري ضعيفًا وكمية النقود فيه قليلة والأسعار مُنخفضة. ونتيجة لذلك ستكون أسعار بضائع الدولة الَّتِي يكون فيها الميزان التجاري قويًا باهظة مما يؤدي إلى تضاءُل صادراتها وزيادة وارداتها من أماكن تكون أسعارها مُنخفضة بينما يحدث العكس من ذَلَك تمامًا في الدولة الَّتِي يشكو ميزانها التُّجاري من العجز. هذًا على المدى الطويل سوف يُؤدي إلى خفض الميزان التجاري القوي ورفع الميزان التجاري الضعيف، وهكذا دواليك. وألمح هْيُوم إلى أن مستوى الفائدة على القروض يتوقف على كمية النقود الموجودة في الدولة، فإذا زادت كمية النقود المدخرة والمعروضة للإقراض انخفض سعر الفائدة وهذًا يشجع على زيادة النشاط الاقتصادي لأن سعر الفائدة يُحدد كمية القروض الَّتِي تُستخدم في القيام بالنشاط الإنتاجي والتجاري. ورأى هْيُوم أن هُنَاك علاقة بين سعر الفائدة والاستثمار فإذا ارتفع سعر الفائدة اتجه الناس إلى الادخار وانصرفوا عن الاستثمار وإذا ارتفع مُعدل الربح اتجهوا للاستثمار[450].

الطبيعيون Physiocrats

الطبيعيون أو الفزيوقراطيون هم أول مدرسة اقتصادية تظهر في أوربا، وتحديدًا في فرنسا. وكان مُؤسسها يُدعي فرانسوا كُوِيْني (1774-1641) Francois Quesnay، الذِّي كَان يعمل طبيبًا لدى لويس الخامس عشر. ولو بحثنا عن المؤثرات الَّتِي وجهت فكر كُوِيْني لوجدنا أن الاكتشافات العلمية الَّتِي تقول بأن لكل ظاهرة طبيعية قانونًا يحكمها، خُصوصًا ما جاء به إسحاق نيوتن عن قوانين الجاذبية ووليام هارفي William Harvey عن الدورة الدموية، كَان لها تأثيرًا واضحًا على آرائه الاقتصادية. كما تأثر بمفهوم القانون الطبيعي الذِّي سبق أن تحدثنا عنه والذِّي يقول فقهاء الرومان أنه لا تتدخل فيه إرادة الإنسان ولكنه مُستمد من الطبيعة ويحكم مصائر البشر مثلما يحكم باقي مكونات الطبيعة. يرى كُوِيْني أن هذًا القانون الطبيعي يحكم الحياة الاقتصادية ويُنظمها، مثلما يُنظم حركة الكواكب والدورة الدموية وغير ذَلكَ من ظواهر الطبيعة والميكانيكا ووظائف الأعضاء. هذًا القانون لهُ صفة الديمومة، فهو لا يتغير من زمن لآخر، وله صفة العمومية، فهو ينطبق على كافة البلاد والعباد. لذا من الأفضل للدولة عدم التدخل وأن تترك النظام الاقتصادي وإعطائه الحرية لتُسيِره القوانين الطبيعية في حركة مُنتظمة وتوجهه نحو وجهة التوازن، فالأشياء لو تُرِكت وشأنها لانتظمت حركتها تلقائيًّا وفق منطق القانون الطبيعي، ولا تحدث الاضطرابات والخلل إلَّا جراء التدخلات الخارجية، وهذًا ما أُطلق عليه سياسة «دعه وشأنه laissez-faire». فقد نادي الفزيوقراطيون إلى تخفيف القيود والتنظيمات المركنتالية الَّتِي فرضتها الدول على النشاط الاقتصادي وعلى حركات الاستيراد والتصدير. كما جاءت نظرية كُوِيْني الاقتصادية كرد فعل على تطبيق القوانين المركنتالية في فرنسا والَّتِي كانت تُشجع الصناعة على حساب الزراعة. فقد تدنت دخول المزارعين وساءت حالهم إثر تطبيق برامج التجاريين القاضية بتخفيض أثمان السلع الغذائية.

على خلاف التجاريين، يرى الفزيوقراطيون أن ثروة الأمة لا تتمثل في مخزونها من المعادن النفيسة ولا في التجارة لأن التجارة تعني تبَادُل قيم متساوية ولا في الصناعة لأن الصناعة في نظرهم ليست نشاطًا مُنتجًا وإنما هي مُجرد تحوير أو تحويل أو نقل المواد موجودة في الطبيعة أصلًا دون أي إضافة إلى المجهود الإنساني، فالتجارة والصناعة نشاطات نافعة ومفيدة ولكنها عقيمة، ليست منتجة لأن ما ينتج عنها من ثروة يُساوي ما يُستهلك في سبيل إنتاجها من كُلفة عمال ومواد أولية. الزراعة وحدها هي النشاط المنتج لأن الثروة الَّتِي تُضيفها أكبر من تلك الَّتِي استنفدت في إنتاجها، وهذ ما يعبرون عنه بمفهوم الناتج الصافي net product، أي الناتج النهائي مطروحًا منه مُجمل كلفة الإنتاج، فإن كانت النتيجة مُتعادلة أو سالبة كَان النشاط عقيمًا وإن كانت موجبة كَان منتجًا. مصدر الناتج الصافي هو الطبيعة السخية والأرض المعطاء، كما يقولون[451].

فالطبيعة تنعم على الإنسان وبدون مُقَابل بأهم عوامل الإنتاج الأساسية والموارد الَّتِي لم يوجدها العمل الإنساني، من الأرض إلى الهواء إلى المطر إلى الشمس، وكذلك أسماك البحر ومعادن الأرض والمراعي والغابات والريح ومساقط المياه في الزراعة تتكاتف قوي الطبيعة مع العمل الإنساني فتضاعف الأرض ما ينفق عليها من كُلفة الإنتاج المتمثلة في السماد والبذور وإعاشة الفلاحين والعمال. وتشمل النشاطات المنتجة في نظر الفزيوقراطيين كل العمليات الاستخراجية، بما في ذَلكَ الصيد والتعدين وما في حكمها من استخراج الثروات من باطن الأرض. فهم يعتبرون أن الإنتاج ليس خلق منفعة، كما يرى الاقتصاديون اللاحقون، كتحويل المطاط الطبيعي من مادة خام لا يستفيد منها الإنسان إلى إطارات يستخدمها في عجلات السيارات والدراجات الإنتاج عِنْدَ الفزيوقراطيين هو خلق

مادة جديدة كَأن تُنتج البذرة الواحدة من حبة القمح سُنبلة تحمل مائة حبة، أي تسع وتسعون حبة إضافية لم تكن موجودة من قبل، أو كما تقول الآية «كمثل حبة أنبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة» (البقرة 261)

وبما أن كوني كَان طبيبًا فقد شبه الدورة الاقتصادية في النظام الاقتصادي وتداوُل المنتجات في الجسد الاجتماعي بالدورة الدموية الَّتِي تضطرب جراء أي تدخل خارجي يُخِل بعملها. وقسم المجتمع إلى ثلاث طبقات ثُمَّ وضع رسما بيانيًّا سماه الجدول الاقتصادي tableau economique يوضح الدورة الاقتصادية، أي دورة الناتج المحلي وكيفية تدفقه داخل الجسد الاجتماعي مثله مثل دوران الدم في جسد الإنسان الذِي ينتقل من القلب إلى الرئتين وبقية الأعضاء والعضلات ليكمل الدورة ويعود مرة أُخْرَى إلى القلب. والمقصود بذلك هو توزيع الناتج المحلي بين الطبقات الثلاث الَّتِي هي طبقة الفلاحين وطبقة أصحاب الأرض وطبقة الحرفيين. وقدْ بين من خلال هذّا الجدول كيف تتداخل القطاعات المختلفة للنظام الاقتصادي وكيف يؤثر ما يُحدث في أي منها على القطاعات الأُخْرَى. وتبدأ الدورة من المنتج وتنتهي حينما تعود إليه قيمة السلعة الَّتِي خرجت من عنده. فالمزارع يستهلك جزءًا من ناتج الأرض الذِي يحصل عليه ويُعطي لصاحب الأرض ما يفيض عن حاجته الاستهلاكية، كما يُعطي جزءًا منه للصناع مُقَابل ما يحتاج إليه من منتجاتهم الصناعية. وصاحب الأرض يرُد إلى المزارع بعض ما يحصل عليه منه مُقَابل ما يحتاجه من مُنتجَات زراعية وينفق بعضه الشراء ما يحتاج إليه من مُنتجَات صناعية. وما يحصل عليه الصُّنَاع من المزارعين ومُلاك الأرض يردونه إلى المزارعين مُقَابل الحصول على ما يلزمهم من مواد غذائية ومواد أولية يستخدمونها في صناعاتهم. وما يعود إلى المزارعين من الصُّنَاع ومن مُلاك الأرض يستفيدون منه ويستخدمونه في دورة إنتاجية جديدة.

ولتوضيح فكرته يضرب كُوِيْنِي المثال التالي. لنفترض أن طبقة المزارعين أنتجت ما يُعادل 5000 فرنك تقتطع منها 2.000 فرنك لإعاشتها ولاستئناف دورة إنتاج أُخْرَى في العام القَادم ومواجهة نفقات الصيانة والاستهلاك، وفاض لديها 3.000 فرنك، وهذّا هو الناتج الصافي الذِّي هو بمثابة الدخل القومي. لنفرض أن هذّا الفائض يذهب منه 1.000فرنك للصناع مُقَابل حصول المزارعين منهم على ما يحتاجون لهُ من أدوات ومنتجات صناعية، ثُمَّ يدفعون 2.000 فرنك لملاك الأرض كإيجار لاستخدام المزارعين لأراضيهم. وما تحصل عليه طبقة ملاك الأرض تُصرفُ منه 1.000 فرنك مُقَابل ما تحتاج إليه من مواد غذائية و1.000 فرنك مُقَابل ما تحتاج إليه من مُنتجَات صناعية. كذلك يرد الصُّنَاع إلى المزارعين ما استلموه منهم وهو 1.000 فرنك وما استلموه من ملاك الأرض وهو 1.000 فرنك للحصول على الغذاء والمواد الأولية الَّتِي تحتاجها صناعاتهم. وبذلك يؤول إلى طبقة الزراع مبلغ 3.000 فرنك جاءتهم من طبقة ملاك الأرض ومن طبقَّة الصُّنَاع إضافة إلى 2.000 فرنك كَان المزارعون احتفظوا بها لأنفسهم، أي ما مجموعه 5.000 فرنك، وهو المبلغ الأساس الذِّي ابتدأنا به. وهكذا تكتمل الدورة وتبدأ دورة إنتاج جديدة بنفس المبلغ الذِّي بدأتْ به.

ومن أهم إسهامات الفزيوقراطيين أنهم أسسوا لظهور علم الاقتصاد كعلم مُستقل عن الفلسفة وعن الممارسات التجارية، على خلاف التجاريين الذِّين كَان اهتمامهم مُنصبًا على الأمور العملية والممارسات التجارية وتحقيق الأرباح دون التفكير في القوانين الَّتِي تُسير النظام الاقتصادي وتحكم نشاطاته. والفزيوقراطيون هم الذِّين وضعوا حجر الأساس للمذهب الفردي وأكدوا على ضرورة الحرية الفردية وأن يترك الأفراد وشأنهم يتصرفون ويتنافسون في المجال الاقتصادي كما يحلو لهم وفق ما تمليه مصلحة كل منهم. وقدْ خالفوا التجاريين وأكدوا على أن مصلحة الفرد تنسجم في النهاية وتتوافق

مع مصلحة المجموع وهذِه من أهم الأفكار الَّتِي سادت فيما بعد في الاقتصاد الرأسمالي وقامت عليها دعائم المدرسة الكلاسيكية.

وهكذا نجد أن التجاريين حددوا مصدر ثروة الأمة في رجحان ميزانها التجاري من خلال التبادل والصادرات الخارجية، بينما حددها الفزيوقراطيون بفائض الإنتاج الزراعي، ولاحقًا سيُحددها الكلاسيكيون برأس المال والماركسيون بالقوة العاملة.

الكلاسيكيون

الاعتماد على الرياح والمياه كمصدر للطاقة وكقوة مُحركة لتدوير الآلات يعني تشييد المصانع في أماكن مُحددة، كإقامة الطواحين ومعاصر الزيتون بجوار الشلالات مثلًا. هذَا عدا محدودية مثل هذِه المصادر وعدم المرونة في استغلالها. إلَّا أنه بعد اكتشاف مناجم الفحم الحجري وطاقة البخار مع بداية الثورة الصناعية في منتصف القرن الثامن عشر انتشر استخدام الآلات في الصناعة بشكل واسع مما ضاعف من كميات الإنتاج بشكل غير مسبوق، خُصوصًا بعد أن تمكن الإنسان لاحقًا من استغلال الطاقة الكهربائية. مُنْذُ ذَلكَ الحين اتجهت رؤوس الأموال للاستثمار الصناعي الذِّي أصبح يُشكل عنصر جذب حقيقي لرؤوس الأموال وذلك لتشييد المصانع وشراء المعدات الحديثة ودفع أجور العمال. وبعد أن كانت التجارة هي مركز النشاط الأساسي والصناعة تابعة لها انقلب الوضع وأصبحت التجارة في خدمة الصناعة، وبذلك يتم تدشين مرحلة الرأسمالية الصناعية لتحل محل الرأسمالية التجارية. وبتكريس النشاط الصناعي الآلي بدأ رأس المال يُسيطر على الإنتاج ويكتمل الاستقطاب الاجتماعي المُتمثل في الانفصال بين قوة العمل ورأس المال، فلم يعُد العامل أو الحرفي هو الذِّي يملك أدوات الإنتاج ولا مالك المصنع هو الذِّي يتولى العمل على الالة، فكل واحد من هؤلاء أصبح ينتمي لطبقة تختلف عن الآخر، فأحدهما ينتمي لطبقة البرولتاريا العاملة والآخر ينتمي لطبقة البرجوازيين الرأسمالية. كما تم القضاء تمامًا على نظام الطوائف واحتكاراتها لسوق العمل والقيود الَّتِي تفرضها كل طائفة على وسائل الإنتاج وعلى من ينتمون لها من الحرفيين، إذ أصبح العامل حرًا يمتهن الحرفة الَّتِي يُريد ويتعاقد للعمل مع من يشاء بمحض إرادته. كما نفضت الدولة يدها من التدخل السافر في شؤون الاقتصاد وتركته ليُسير نفسه بنفسه تلقائيًا حسب نظام السوق والمنافسة الحرة وقوانين العرض والطلب، واقتصر تدخُلها على الحد الأدنى الذِّي يتمثل في الدفاع وفي إقامة العدل وحفظ الأمن العام وحماية الملكية الخاصة إضافة إلى المشاريع العامة ومشاريع البنية التحتية الَّتِي تُنعش الاقتصاد بوجه عام مثل إنشاء الطرق وصيانتها وربما المؤسسات التعليمية.

تزامنت هذِّه التطورات مع ظهور النزعة الفردية الَّتِي تعكس تنامي قيمة الفرد والتأكيد على الحرية والمساواة في جميع شؤون الحياة، بما في ذَلكَ الشؤون الدينية والسياسية. وصاحب ذَلكَ ظهور الفلسفة النفعية utilitarianism على يد جِرمي بِنْتَام (1748- 1832) Jeremy Bentham الَّتِي تقول بأن ما يحكم سلوك الإنسان هو البحث عن اللذة وتحاشي الألم والهدف هو تحقيق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من البشر. الفرد، وفق فلسفة بِنْتَام، هو خير من يعرف مصلحة نفسه وكل منا يسعى لتحقيق أكبر قسط من اللذة والمنفعة بأقل قسط من الخسائر والألم. وإذا سعى كل فرد لتحقيق مصلحته الذاتية فإنما هو يسعى بشكل أو بآخر، أدرك ذَلكَ أم لم يدركه، لمصلحة المجموع، فما المصلحة الجماعية إلَّا مجموع المصالح الفردية، فليس هُنَاكَ تعارُض بين المصلحتين الفردية والجماعية والنشاط الاقتصادي ليس إلَّا مجموع جهود الأفراد الذِّين يبذل كل منهم أقصى جهد ممكن في البحث عن مصلحته، هذَا الجهد هو الطاقة الَّتِي تُحرك عجلة الاقتصاد وتدفع بها، وهذَا ما يُسميه آدم سْمِث «اليد الخفية the invisible hand» الَّتِي توجه المصالح الفردية نحو مصلحة المجموع فالأسعار مثلًا تعلو وتهبط حسب إقبال الأفراد على هذِّه السلعة وانصرافهم عن تلك. ولا أحد يستطيع التحكم في رغبات الأفراد، فرغبة كل فرد تنبع من ذاته. رغبات الأفراد المستهلكين في سلعة معينة ورواجها تدفع بالمنتجين نحو زيادة الإنتاج وإعراضهم عن السلعة يدفع بالمنتجين نحو تخفيض الإنتاج. إذَا ما توفرت المنافسة الحرة فإن السوق عبر آليات العرض الطلب وجهاز الثمن سيقوم

تلقائيًا بتوجيه الأفراد والمنشآت إلى اختيار ما يُحقق لهم أقصى منفعة ممكنة. فلو أن سلعة من السلع زاد سعرها عن الحد الطبيعي فإن ذَلكَ سيقود إلى دخول منشآت جديدة في هذًا المجال وتوجيه رجال المال والأعمال أموالهم للاستثمار في إنتاج تلك السلعة مما سيؤدي حتمًا إلى توفرها بكميات قد تفوق حجم الطلب فينخفض سعرها إلى الحد الطبيعي. لكن زيادة الإنتاج بما يفوق الطلب يعني زيادة الطلب على أدوات الإنتاج المستخدمة في إنتاج تلك السلعة الَّتِي يتزايد الطلب عليها مما يعني ارتفاع أسعار أدوات الإنتاج ومن ثُمَّ زيادة تكلفة إنتاجها، إضافة إلى أن ريادة الطلب على السلعة سيؤدي إلى إغراق السوق بتلك السلعة وبالتالي إلى انخفاض سعرها حتّى يصل إلى درجة متدنية لا تدر ربحا فيقلص المنتجون من إنتاجها مما يؤدى إلى ندرتها وبالتالي إلى ارتفاع سعرها مرة أُخْرَى بحيث تُعطي أرباحًا مُجزية، وهكذا دواليك. كذلك الحال بالنسبة للعمال، فلو ارتفعت أجورهم عن الحد الذِّي يوفر ربحًا معقولًا لأصحاب المصانع فإن المصانع ستضطر إلى تسريحهم، وهذًا يؤدي إلى البطالة والَّتِي بدورها تؤدي إلى توفر الأيدي العاملة بأجور زهيدة. المستهلك لن يشتري سلعة لا يقدر على دفع ثمنها أو يجد ما يماثلها بسعر أقل منها أو بسعر مماثل ولكن بجودة أعلى، والمنتج لن ينتج سلعة لن يربح من ورائها ولن يدفع للعامل أجرًا يتسبب لهُ بالخسارة، ولا العامل يقبل بالعمل إلَّا إذَا حصل على الأجر الذِّي يضمن به معيشته ومعيشة أسرته. المنافسة الحرة، إذن، هي الكفيلة بتوفير ما يحتاجه المجتمع من السلع بكميات كافية وبأسعار معتدلة. وهكذا يتضح أن سعي كل فرد نحو مصلحته الخاصة كفيل بأن يوفر للمجتمع ما يحتاجه من السلع والخدمات بالكميات الَّتِي تضمن استقرار الأسعار عِنْدَ أدنى حد ممكن. وهذًا لا يأتي نتيجة التخطيط الواعي وإنما يحدث تلقائيًا وبعفوية تامة نتيجة انسياق أفراد المجتمع وراء مصالحهم الشخصية وانسجام ذَلكَ مع المصلحة العامة[452].

سوف نتناول المفاهيم الأساسية الَّتِي قامت عليها المدرسة الكلاسيكية بشيء من التفصيل لاحقًا ويكفينا هُنَا أن نُشير إلى أن الكلاسيكيين كرسوا الروح الليبرالية الَّتِي بدأها الفزيوقراطيون وبلوروها بشكل واضح وأكدوا على أن التحرر من القيود والتنظيمات الرسمية سيكون مفيدًا للاقتصاد وعلى أن النظام الاقتصادي لهُ القدرة الذاتية على تنظيم وتسيير نفسه بنفسه دون التدخل من قوى خارجة عنه، بل إنه سوف يعمل بشكل أفضل لو تُرك لشأنه. ومن المبادئ الَّتِي نادوا بها أن التوفير والتقتير غير مفيد للاقتصاد بل على العكس من ذَلكَ فإن البحث عن المصلحة الذاتية وزيادة الاستهلاك هو ما يُنعش التجارة ويُحفز الاقتصاد. وصاروا ينظرون إلى الإنتاج الصناعي على أنه هو مصدر الثروة وعصب الاقتصاد بدلًا من التبادل التجاري.

وقدْ سيطرت على الفكر الكلاسيكي فكرة توازن السوق وتعادُل قوى العرض مع قوى الطلب، وهي الفكرة الَّتِي عبر عنها جين باتِست سَاي (1767-1832) Jean-Baptiste say في قانونه المعروف بقانون سَاي، أو قانون المنافذ، والذِّي بلوره فيما بعد جان ستيوارت مِلْ(1806-1873) John Stuart Mill، والذِّي لقي قبولًا عامًا لدى الاقتصاديين الكلاسيكيين بوصفه التفسير الصحيح لكيفية عمل النظام الاقتصادي. يقول قانون سَاي بأن المنتجات تُبَادل بالمنتجات وأن كل عرض يخلق الطلب المقابل لهُ والمساوي لهُ في القيمة، ولا يمكن أن يكون هُنَاك طلب دون أن يسبقه إنتاج مما يعني تحقيق التوازن بين العرض والطلب بصورة تلقائية. فالمشروعات بإنتاجها للسلع والخدمات تؤمن في الوقت ذاته دخلًا يوزَّع على عناصر الإنتاج على شكل أجور وأرباح وفوائد بما يساوي تدفُق قيمة هذِّه السلع والخدمات، وبالتالي فإن استخدام هذًا الدخل يولد تدفقًا للطلب على السلع يُغذي من جديد عملية الإنتاج وعليه فإن الإنتاج يُساوي الدخل. مفاد ذَلكَ أن الإنتاج هو المتسبب في

الطلب وسببه الوحيد، فهو لا يزودنا بالعرض دون أن يزودنا أيضًا بالطلب في نفس الوقت وعلى نفس المستوى. فمهما كَان مقدار الإنتاج فلا يمكن أن يزيد عن مقدار الطلب لأن وسائل دفع أثمان السلع هي السلع ذاتها وأي زيادة في الإنتاج لابد وأن تؤدي إلى زيادة في الطلب. فوسيلة كل شخص لدفع أثمان إنتاج الآخرين هي نفسها إنتاج الآخرين هذَا الذِي في حوزته، فلا مفر من أن يكون جميع البائعين مُشترين. وزيادة الإنتاج هي في ذات الوقت زيادة في الدخل وبالتالي في القوة الشرائية للمنتجين بحيث يتمكن الأفراد من مُضاعفة مُشترياتهم، فالنقود من هذَا المنظور ليس لها سوى وظيفة واحدة هي أنها وسيلة للتبادل. فالإنتاج لا يزود المجتمع بالعرض فقط وإنما أيضًا بالطلب عليه في نفس الوقت وبنفس القدر مما يعني أن الإنتاج والاستهلاك مُتطابقان ولهما نفس الأبعاد. فكل إنتاج يظهر في السوق يخلق على الفور سوقًا لسلع أُخْرَى بما يعادل قيمته بالضبط. فالمنتج عندما ينتج سلعته يُبادر إلى بيعها مُقَابل النقود والَّتِي يستفيد منها في شراء سلعة أُخْرَى يحتاج لها. فالمشروعات بإنتاجها للسلع والخدمات تؤمن في الوقت ذاته دخلًا على شكل أجور وأرباح وفوائد يُساوي قيمة هذِه السلع والخدمات مما يمكن من شرائها. هذَا الدخل حينما يستخدم يولد بدوره تدفقًا للطلب يغذي من جديد عملية الإنتاج مما يضمن استمرارية التوازن الإجمالي بين مجموع عرض السلع ومجموع الطلب عليها، أي بين العرض الكلي والطلب الكلي. وهكذا يظهر طلب إجمالي مساوٍ للدخول النقدية الموزعة والَّتِي تتعادل مع حجم الإنتاج. صحيح أننا نشتري البضائع بالنقود لكننا حصلنا على النقود من بيعنا لبضائع ومن يبيع بنقود سوف يشتري بتلك النقود الَّتِي حصل عليها، أي أن النقود ليست لها أي أهمية إلَّا كوسائل لتبادل البضائع ببضائع. في إطار هذَا التوازن المتحقق على الدوام لا يمكن للنقود إلَّا أن تكون حيادية على مستوى الإنتاج والمداخيل. إذَا لا يمكن حدوث حالة عامة من فائض الإنتاج عن الطلب بأن يكون العرض الإجمالي للسلع أكبر من الطلب الإجمالي عليها بما يترتب على ذَلِكَ من بطالة شاملة، ولو حدث ذَلِكَ فإن السبب لا يعود إلى فيض الإنتاج وإنما إلى قلة الإنتاج في قطاعات أُخْرَى لأن المنتجات تتبادل فيما بينها. وتعمل المنافسة والرغبة في الحصول على أقصى الأرباح على إزالة الاختلالات وتؤدي الاختلافات في معدلات الأرباح إلى إعادة توزيع الموارد بين القطاعات المختلفة لتنتقل عناصر الإنتاج من السوق الَّتِي تعرض فائضًا إلى السوق الَّتِي تُعاني من العجز فيعود التوازن إلى السوق. فالسوق الَّتِي يحدث فيها فائض في العرض يقل فيها البيع وتنخفض مُعدلات الربح وينصرف عنها المنتجون إلى السوق الَّتِي تعاني من عجز في العرض وتزداد فيها مُعدلات الأرباح. ويتحقق هذَا التوازن، كما يرى سَاي والاقتصاديون الكلاسيكيون، عِنْدَ مستوى التشغيل الشامل مما يضمن القضاء على البطالة. فإذا كانت هُنَاكَ عناصر إنتاج عاطلة فمعنى ذَلِكَ أن هُنَاكَ فرصًا للربح غير مُستغلة ولا خوف من عدم وجود سوق لها لأن استخدامها في الإنتاج سوف يخلق الطلب المقابل لها[453].

وقدْ تحفظ تُومَاس مالْتُس على قانون سَاي وأثبت جان كينز لاحقًا خطأ هذَا القانون بالنسبة للمجتمعات الرأسمالية الَّتِي تمر بدورات اقتصادية تتناوب فيها حالات الركود والكساد مع حالات الانتعاش والازدهار، إلَّا أن الاقتصاديين لا زالوا يُقرون بأن القانون يظل ساريًا بالنسبة للاقتصاديات التقليدية المتخلفة نسبيًا.

كما اعترض دي سِسموندي(1773-1842) J.C.L. de Sismondi على قانون سَاي مُبينًا أن الأزمات الاقتصاد منشؤها زيادة الإنتاج الكلي عن الطلب الكلي بحيث تتكدس المنتجات ويصعُب تصريفها. هذَا يعود إلى تسريح العمال بعد إحلال الآلات محلهم مما يعني تزايد العاطلين عن العمل وتضاؤل القوة الشرائية لديهم وعدم القدرة على امتصاص المنتجات الَّتِي يتزايد حجمها باستبدال

العمل اليدوي بالعمل الآلي. وهذًا ما ينفي تحقق التوافق بين المصالح الخاصة والمصلحة العامة، كما يزعُم الكلاسيكيون ويدعو إلى تدخل الدولة وسن تشريعات لتنظيم توزيع الدخول ومنع سلبيات المنافسة والاحتكار[454] .

السوق والنقود

النسق الاقتصادي في المفهوم الكلاسيكي هو مجموع الوسائل الَّتِي يُوظفها الإنسان في استخلاص موارده المحدودة وتخصيصها لإرضاء رغباته اللامحدودة، وتشمل هذِه الوسائل عمليات الإنتاج والتوزيع والاستهلاك لكافة السلع والخدمات الضرورية لتلبية مُختلف الحاجات الإنسانية. فالبشر أينما كانوا بحاجة إلى نظام يتبعونه في تقسيم العمل وتوزيع المهام فيما بينهم وفي توزيع عناصر الإنتاج وفي تبَادُل ما ينتجونه ويحصلون عليه من الموارد والسلع. وأهم الآليات الَّتِي يُوظفها الاقتصاد الرأسمالي للتنسيق بين هذِه العمليات نظام السوق المفتوح الذِّي تحكمه المنافسة الحرة وقوانين العرض والطلب. ولا يعني السوق بالضرورة مكانًا محددًا تُعرض فيه الخدمات والبضائع وإنما أي آلية يمكن من خلالها للبائعين والمشترين أن يكونوا على اتصال مُستمر مع بعضهم البعض ولو بطريق غير مُبَاشر مما يمكنهم جميعًا وعلى قدم المساواة من معرفة الأسعار والسلع المطلوبة والمعروضة. السوق هو أي نظام عام يتم من خلاله تحديد الأسعار والكميات المتبادلة وفق آليات العرض والطلب، مثل سوق العمل أو سوق الأسهم والمستندات أو سوق البترول أو سوق القطن الذِّي يجري فيه التداول على أساس التعاقد دون ضرورة لعمليات التسليم والاستلام الآنية المباشرة، وهذَا ما يسمى ميكانيكية السوق أو قوى السوق. ومن هذَا المنطلق نتحدث مثلًا عن القيمة السوقية لشركة من الشركات أو نقول بأن شركة كبيرة أزاحت من السوق منافساتها الصغرى. وظاهرة السوق أحد الظواهر المترتبة على حدّة التمايز في التخصص المهني وتقسيم العمل بين أفراد المجتمع، وتحول العلاقات بين الأفراد، نظرًا للكثافة السكانية وتعقيد التركيبة الاجتماعية، من علاقات شخصية إلى علاقات مهنية وتعاقدية. العلاقة بين البائع والمشتري في السوق علاقة تجارية بحتة غير شخصية وليس لها أي بعد اجتماعي وهدف كل منهما تحقيق المكاسب.

يتطلب وجود السوق قيام سُلطة مركزية قادرة على إلزام الأفراد والجهات بتنفيذ الاتفاقيات والعقود المبرمة بينهم ودفع ما عليهم للآخرين من مُستحقات وديون وأجور. كما أن وجود النقود ضروري لوجود السوق لأنها هي المعيار الموحد الذِّي تُقَاس به قيم جميع الأشياء بحيث يُمكن معرفة قيمة أي شيء مُقَابل أي شيء آخَر ومن ثُمَّ المقارنة بين القيمة السوقية لمختلف السلع والخدمات على الرغم من اختلاف مادتها وتباينها في الشكل والطبيعة، هذَا عدا أنها تُسهل إجراء مُختلف أنواع العقود والصفقات العاجلة والآجلة ودفع جميع أنواع المُستحقات والأجور والقروض والديون وعمليات احتساب التكلفة والنفقات والخسائر والأرباح بكل سهولة ويُسر. باختصار، يرتبط اقتصاد السوق باستعمال النقود كوسيلة للتبادل التجاري بدلًا من المقايضة. قبل النقود كَان الناس يتبادلون الأشياء العينية، أي سلعة بسلعة. ففي العصر الجاهلي مثلًا كَان الناس يستخدمون الإبل في الديات ويدفعونها مهرًا للعروس. وكان البدو يقدرون قيمة الفرس الأصيل بثلاثين من النوق وكانوا يدفعون الإتاوات أصواعًا من الدهن بينما يدفعها الفلاحون أصواعًا من الحنطة. لكن المقايضة تقتضي وجود توافق مزدوج بين طرفي عملية التبادل، أي وجود طرفين كل منهما يرغب فيما لدى الآخر ومبادلته بما لديه هو، وهذَا أمر يتعذَّر في أغلب الأحيان. ومن صعوبات المقايضة أن الكثير من السلع غير قابلة للقسمة أو التجزئة لمقايضة كل جزء بسلع أُخْرَى قيمتها أقل، أو أنها لو جُزئت لفقدت الفائدة منها، فلا يمكن مثلًا تجزئة النعجة للحصول على قليل من الحنطة من زيد وقليل من الرطب من عمرو. النقود هي الحل الأمثَل للتغلب على هذِه الصعوبات لأنها بمثابة قوة شرائية عامة تُمكن من يحصل عليها من الحصول على ما يريد الآن أو فيما بعد لأنها، على خلاف السلع العينية، لا تعطب بمرور الوقت

وتحتفظ بقيمتها. والنقود يسهل حملها وتقبل التجزئة إلى وحدات صغيرة تجعل من الممكن مُبَادلة الشيء بها سواء صغرت قيمته أو كبرت.
لم يلجأ الناس للنقود المعدنية إلَّا بعد أن جربوا وسائط تبَادُل أُخْرَى من الأصداف إلى الصوف إلى الجلود إلى الملح إلى غير ذَلكَ. ثُمَّ جاء استخدام الذهب والفضة اللذين بدأ استخدامهما مُنْذُ حوالي خمسة آلاف سنةَ. وتتميز النقود المعدنية بسهولة الحمل والتخزين وبقاءها على حالها دون تلف رغم تعدد مرات الاستخدام والتداول وبالتجانس بين أجزائها. فلو أنك قسمت قطعة من الذهب فإن القطع ستبقى لها نفس خاصية الأصل، وقطعة الذهب الَّتِي تأتي من شمال المعمورة لا تختلف عن تلك الَّتِي تأتي من جنوبها. وتحتفظ النقود بقيمتها مع الزمن، مُقارنة بباقي السلع نظرًا لندرتها النسبية. والنقود هي الأكثر سيولة من بين كل البضائع، ويُقصد بالسيولة السهولة الَّتِي يُمكن بها لأصل من الأصول أن يحول من شكل لآخر دون فاقد في القيمة. وفي بداية استخدامهما لم تتخذ النقود الذهبية والفضية قيمة محددة ولا وزنًا مُحددًا بل كانت تأتي على شكل سبائك. وكان التاجر عادة يحمل معه ميزانًا ليزن به المعدن ويُعايره ومحكًا لإزالة ما يزيد عن القيمة المطلوبة. ثُمَّ اهتدى الناس إلى عملية سك النقود وضرب العملة. وفي أول الأمر كانت النقود تُسك دون أن تأخذ شكلًا محددًا ومنتظمًا مما سهل عملية الاختلاس عن طريق حكها لإزالة أجزاء طفيفة منها دون ترك أثر يدل على ذَلكَ. ولتجنب هذَا الغش عمدت السلطات المسؤولة إلى سك النقود على شكل قرص ممهور ومنقوش على الوجهين مع وضع شرشرة على الحافة الدائرية مما جعل من المتعذر حكها والاختلاس منها دون ترك أثر يدل على ذَلكَ. وأقدم القطع النقدية الَّتِي عرفها التاريخ تعود إلى القرن السابع قبل الميلاد وتم سكها في مملكة ليديا في غرب آسيا الصغرى وكانت مزيجًا من الذهب والفضة وعلى أحد وجهيها طُمغ شعار مملكة ليديا وهي صورة لرأس أسد. وعند سك النقود المعدنية لابد من مراعاة أن تتعادل قيمتها النقدية مع قيمتها السلعية (قيمة المعدن الذِي تصنع منه) وذلك لأنه لو فاقت قيمتها السلعية كمعدن قيمتها النقدية لبادر حاملوها إلى احتجازها وعدم تداولها ومن ثُمَّ فقدت غرضها الأصلي. وهذَا هو المقصود بالمثل القائل بأن العملة الرديئة تطرد العملة الجيدة لأن من يملكون العملة الجيدة سوف يحتفظون بها نظرًا لقيمتها الذاتية ويستعملون بدلًا منها العملة الأقل قيمة.
وأفلاطون هو أول من بحث نشأة النقود وأهميتها ووظيفتها في العمليات الاقتصادية والأسس الَّتِي تستمد منها قبولها بين المتعاملين. متى ما طُبِّق تقسيم العمل، وتخصص كل شخص في حرفة أو مهنة معينة، فإنه سيعرض من إنتاجه ما يفيض عن حاجته ليبيعه للأخرين، فتظهر الحاجة إلى النقود كوسيط للمبادلة. فالنقود ما هي إلَّا وسيلة اخترعها الإنسان لتسهيل التبادُل بعد ظهور تقسيم العمل والتخصص الحرفي. يرى أفلاطون أن قيمة النقود قيمة رمزية وكفاءتها في أداء وظيفتها التبادلية لا ينبغي أن ترتبط بقيمة المادة الَّتِي تصنع منها وإنما إلى اتفاق الناس وجريانهم على استخدامها كوسيط للمبادلة. فالبائع لا يقبل النقود في المعاملات الكون المادة المصنوعة منها لها قيمة معينة، سواء كانت ذهبًا أو فضة أو غير ذَلكَ، ولكن لعلمه أنه يستطيع أن يشتري بها ما يشاء، نظرًا لأن المجتمع يكون قد تواضع على استخدامها بهذه الصورة. وبذلك يكون أفلاطون هو أول من نادي بأن تكون قيمة النقود مُستقلة تمامًا عن قيمتها الذاتية واقترح استخدام نوع من النقود لهُ قيمة صورية كالعملة الورقية. فالنقود لا تعدو أن تكون وسيلة تواضع عليها الناس لتسهيل التبادل فيما بينهم، ومن أجل هذَا لا يوجد أي مُبرر لاستخدام الذهب أو الفضة كعملة نقدية لتسهيل التبادل والوساطة في عمليات البيع والشراء. بل إن أفلاطون يذهب إلى حد مُهاجمة الذهب والفضة على أساس أن استخدامها كنقود يؤدي إلى نتائج غير محمودة من الناحيتين الأخلاقية والاجتماعية. فمن المحتمل

أن يتحول اهتمام الأفراد إلى القيمة الذاتية للنقود في حالة المعادن النفيسة مما يؤدي إلى انحرافها عن تأدية وظيفتها الأساسية في تسهيل التبادل. ولا يبتعد الوضع في المجتمعات الحديثة عن الفكرة الأفلاطونية إن لم يكن تجاوزها، إذ لم يتوقف الأمر عِنْدَ حد استعمال الأوراق النقدية، فالودائع البنكية هي شكل من أشكال النقود ليس لها وجود مادي عدا كونها قيود في دفاتر البنك ومع ذَلِكَ يجري قبولها في الوفاء بالالتزامات النقدية.

وتتفق رؤية أرسطو النقدية في بعض جوانبها مع رؤية أفلاطون. يرى أرسطو أن الناس، في المراحل الأولى من التطور، كانوا يلجؤون إلى المقايضة -أي إلى مُبَادلة سلع بسلع أُخْرَى، كمبادلة قمح في مُقَابل صوف مثلًا، ليحصل كل منهم على ما يلزمه من الآخرين عن طريق التنازل لهم عن جزء مما يفيض من إنتاجه هو. ومع انتشار التبادل التجاري والتوسع فيه عبر مسافات طويلة وعلى فترات مُتبَاعدة تُصبح المقايضة والتبادل المباشر أمورًا شبه مستحيلة. فليس من السهل دائمًا نقل حاجات الإنسان الضرورية عبر المسافات الطويلة. كذلك قد يكون عندي شيء تحتاجه أنت لكنك أنت ليس عندك شيء أحتاجه أنا ولكن ما أحتاجه يكون عِنْدَ شخص آخَر غيرك لا يحتاج ما عندي. ولتحاشي مثل هذِهِ الصعوبات وللتغلب على العوائق الناجمة عن المقايضة ومن أجل تسهيل عمليات تبَادُل السلع بين الأشخاص عبر الزمان والمكان، اضطر الناس إلى الاتفاق فيما بينهم للجوء إلى استخدام وسيلة للتبادل هي عبارة عن قطع معدنية من النيكل أو الحديد أو الذهب أو الفضة تكون هي في ذاتها سلعة ذات قيمة لكنها سهلة التداول وقيمتها ثابتة ويستخدمونها في البيع والشراء. الصعوبات العملية للمقايضة والرغبة في تفاديها تجعل الناس يتفقون ضمنيًا وعُرفيًا أو عن طريق التشريع إلى اتخاذ سلعة واحدة وجعلها وسيطة للمبادلة فيما بينهم، وما من شيء أفضل من المعادن للقيام بدور وسيط للتبادل، لذلك نشأت النقود. فالتبادل هو الذِي خلق النقود وليس العكس. فلو تصورنا «مجتمعًا» يتكون من فرد واحد فقط، أو حتّى من أسرة نووية يتشارك أفرادها في كل ما يحصلون عليه، فإنه ينعدم التبادل في هذِهِ الحالة مما يجعل النقود بلا جدوى وتنعدم وظيفتها تمامًا، لكن وجود السلع الاستهلاكية من مأكل ومشرب وملبس يبقى ضروريًا لاستمرار الحياة.

يلجأ الناس عادة إلى استخدام النقود لأن السلع ذاتها ليست دائمًا متكافئة ولابد من إيجاد معيار متفق عليه لقياس ومقارنة قيم السلع الَّتِي يتم تبادلها. وظيفة النقود الأساسية إذن والَّتِي ظهرت لتحققها، هي كونها وسيطة للمبادلة. ولكن كتابات أرسطو في مواضع أُخْرَى ومناقشاته عن المُبَادلة المتكافئة قادته إلى ملاحظة هامة وهي إمكانية استخدام النقود كأداة لقياس قيم السلع المختلفة measure of value، أي قياس السلع والخدمات بالنسبة إلى غيرها من السلع والخدمات، فنقول إن هذِهِ السلعة تُساوي كذا من وحدات النقد، كما نقيس المسافة بوحدات المتر والكتلة بوحدات الكيلو. فأنت عن طريق النقود تستطيع مثلًا أن تعرف كم يلزمك صنعه من فردة حذاء لتحصل من قيمتها على ما يكفي لشراء رداء. كما أن مُنَاقشَات أرسطو حول عدم مشروعية احتفاظ الإنسان بأية ثروة تزيد عن حاجته تضمنت إمكانية اختزان الثروة الفائضة في صورة نقدية واللجوء لها كأداة نحتفظ فيها بمدخراتنا من الثروات الفائضة، فهي مُستودع للقيمة store of value. إنها تُمثّل الضمان لحصول الإنسان على أي شيء يُريده في أي وقت لأنه يمكن تخزينها لحين الحاجة دون أن يلحقها التلف أو تخسر شيئًا من قيمتها، مما يعني عدم ضرورة إنفاقها حال الحصول عليها وادخارها إلى أجل غير مسمى مع احتفاظها بقوتها الشرائية. وهكذا تمكن أرسطو من اكتشاف ثلاث من الوظائف الأصلية للنقود وهي: قيمتها كوسيط للتبادل، وظيفتها كمقياس للقيمة، وكذلك وظيفتها كمستودع للقيم.

وعلى ذَلِكَ فإن نظرية أرسطو في النقود تقوم على افتراضين، أولهما أنه بالرغم من أن النقود لها

وظائف عديدة إلَّا أن الوظيفة الأساسية لها هي وساطتها في عمليات التبادل، وثانيهما أن النقود لابد أن تكون ذات قيمة سلعية في حد ذاتها وذلك لكي تؤدي الوظيفة الأولى كوسيط للاستبدال. ويعني الفرض الثاني أن النقود لابد أن تكون شيئًا لهُ منفعة ذاتية وقيمة تبادُلية مُستقلة عن الوظيفة النقدية. لهذا كانت النقود في بداية نشأتها تُعامل كأية سلعة أُخْرَى، بمعنى أنها تُوزن في كل عملية من عمليات المُبَادلة لتحديد وزنها وحجمها. وللتسهيل، وكذلك من أجل المحافظة على وظيفتها النقدية، قاموا لاحقًا بسكها على شكل قطع تأخذ أوصاف مُعينة وممهورة بختم مُعترف به من الملك أو السلطة المختصة والمخولة بذلك لتحديد وضمان وزنها وعيارها وجودتها، دون أن يُضيف أو يُنشئ ذَلكَ الختم في حد ذاته أية قيمة لها، فهو فقط يُغني عن قيام الأفراد أنفسهم بعملية الوزن في كل مُبَادلة من المبادلات.

وهكذا أخذ أرسطو بفكرة أن أساس قبول النقود في المعاملات إنما هو بسبب قيمة المادة الَّتِي تُصنع منها. وهذَا الرأي يتنافى مع رأي أفلاطون الذِّي قال إن قيمة النقود التبادلية مُستقلة تمامًا عن قيمتها الذاتية ولم يتفق معه بالاكتفاء بعملة رمزية وإنما أكد على ضرورة أن تُسك العملة من مادة لها قيمة في ذاتها مثل الذهب أو الفضة تكون سهلة الحمل والتداول. فالنقود في نظره إنما يقبلها البائع بسبب القيمة الَّتِي تكون للمادة الَّتِي تصنع منها. فنحن نقبل النقود لأن الذهب أو الفضة أو النيكل المصنوعة منها النقود لها قيمة مُعينة، هذِه القيمة هي الَّتِي تجعلنا نقبل النقود في المعاملات[455].

وكان أرسطو قد أدرك بأن قيمة النقود، مثلها مثل السلع الأُخْرَى، عرضًا لقانون العرض والطلب، لكنها مع ذَلكَ تبقى أقل تقلبًا. فلم يغب عن باله أن القيمة الشرائية للنقود قد تتأرجح وتتذبذب على المدى الطويل، لكن قيمتها تبقى من بين كل السلع هي الأكثر استقرارًا وثباتًا عبر الزمن. وينبه أرسطو إلى الفرق بين النقود والثروة مُستشهدًا بأسطورة الملك مِيْدَاس Midas. تقول الأسطورة إن ذَلكَ الملك عمل عملًا أرضى الآلهة فكافأته بأن ضمنت لهُ تحقيق أي طلب يطلبه فطلب أن يتحول أي شيء يلمسه إلى ذهب، طمعًا منه أن يُصبح ثريًا. لكن الذِّي حدث أنه هلك ظمأ وجوعًا لأن كل ما لمسه من طعام أو شراب أو ملبس تحول إلى ذهب.

النُّدرة والمنفعة

رغبات الإنسان لا حدود لها وحاجاته المادية لا تنتهي، وهي مُتعددة ومُتنوعة، وفي أحيان كثيرة مُتضاربة يصعب التوفيق فيما بينها. وكُلمَا صعد الإنسان على سلم التطور الحضاري كُلمَا زادت حاجاته وتعقدت مُتطلبات حياته، فهو دائمًا يتطلع إلى مأكل ألذ وملبس أفضل ومركب أفره ومسكن أرقي، وهكذا. السبيل الوحيد لقضاء هذِه الحاجات، الَّتِي تنمو وتتعاظم مع استمرار التطور التقني والحضاري، هو ما تجود به ثروات البيئة الطبيعية على الإنسان من موارد، والَّتِي مهما بدت لنا كمياتها وفيرة فإنها تبقى محدودة لا يُمكن لها أن تفي بكل الحاجات لكل الناس في كل الأوقات.

المورد، من وجهة النظر الاقتصادية، أي سلعة أو خدمة أو أي مادة يمكن استخراجها من الطبيعة والانتفاع بها لسد حاجة من حاجات الإنسان أو إشباع رغبة من رغباته. ولا تُطلق صفة المورد في عرف الاقتصاديين إلَّا على الشيء النادر الذِي لا يُمكن الحصول عليه بدون جهد أو بدون مُقَابل، بصرف النظر عن ضالة الجهد المبذول أو المقابل المدفوع. ويفرقون بين السلع الحرة الَّتِي تجود بها الطبيعة بلا ثمن رغم منفعتها، ولذلك لا تُعتبر نادرة مثل الشمس والهواء، وبين السلع الاقتصادية الَّتِي لا نحصل عليها عادة إلَّا بمشقة أو بثمن، أيًّا كَان ذَلكَ الثمن. الندرة مسألة نسبية لا تتوقف على الكمية المطلقة لأي مورد بقدر ما تتوقف على مدى الرغبة فيه وإلحاح الحاجة إليه وكمية المعروض منه. فالهواء النقي ليس نادرًا ولا يُعد موردًا لمن يجوب البراري ولا يُعد ماء الشرب موردًا لمن يعيش في كوخ على ضفة الفرات ولا الرمل نادرًا لمن يقطن خيمة في الربع الخالي. لكن هذِه الأشياء تعد موارد نادرة لمن يسكن مدينة مزدحمة الهواء فيها ملوث، والماء يُقطع عنه إن لم يدفع الفواتير المستحقة، ولو احتاج شُحنة من الرمل في مشروع عمراني فعليه أن يدفع مُقابلها مبلغًا لا بأس به. وما أكثر الحكايات الطريفة الَّتِي تتحدث عن البدو الذِين يستهجنون بيع اللبن في الحواضر، نظرًا لوفرته عندهم، وأهل الأرياف الذِين يستغربون بيع الماء في المدن.

الندرة بمعناها الاقتصادي ليست نُدرة عددية وإنما هي ترتبط وتتحدد بحجم العرض مُقارنة بحجم الطلب، فهي لا تعني أن الشيء معدوم أو أن الموجود منه قليل. فالشيء الذِي ليس عليه طلب ليس نادرًا مهما كانت محدودية الكمية الموجودة منه. ونُدرة السلع تعود إلى أن وسائل إنتاجها محدودة، أي نادرة. ونقصد بوسائل الإنتاج الموارد الطبيعية والعمال والمنظمين والآلات والمصانع ووسائل النقل، وغير ذَلكَ من الأسباب اللازمة لإنتاج السلع وتوفرها في الأسواق. ووسائل الإنتاج المحدودة هذِه لا يمكن تكريسها لإنتاج سلعة واحدة بل لابد من تخصيصها بشكل يضمن إنتاج مُختلف السلع الَّتِي يحتاجها الناس لإشباع مُختلف الحاجات، مما يعني محدودية إنتاج السلع المختلفة، وبالتالي ندرتها، مهما كانت كميتها، مُقارنة بالطلب عليها. التوازن بين كمية الطلب على أي سلعة وكمية المعروض منها هو الذِي يُحدد أي الحاجات سيتم إشباعها أولًا وأيها لن تُشبع أو يُؤجل إشباعها. فقد نضطر إلى التضحية بحاجة من الحاجات في سبيل إشباع حاجة أُخْرَى أكثر منها إلحاحًا[456].

وإضافة إلى الندرة هُنَاك اعتبار المنفعة، أي أن الشيء لا يُعد موردًا ما لم يستفد منه في سد حاجات الإنسان وإشباع رغباته، سواء كانت تلك من حاجات الإنسان الأولية الَّتِي تُمثل الحد الأدنى والضروري لاستمرار وجوده وبقائه على قيد الحياة، كحاجته للهواء والماء والغذاء والكساء والمأوى، أو من الحاجات الثانوية الَّتِي تُفرزها الظروف الثقافية والاجتماعية مثل الحاجة للتعليم ووسائل الترفيه والمواصلات.

استثمار الموارد لإشباع الرغبات وسد الحاجات عادة ما يتضمن قدرًا من الاختيار بين بدائل مُتعارضة واتخاذ قرارات قد لا تكون دائمًا سهلة لأن المورد الواحد ربما يصلُح لإشباع رغبات مختلفة، كما أن الرغبة الواحدة يُمكن إشباعها من موارد مختلفة. فالمستهلك هدفه الحصول على أكبر إشباع ممكن من الموارد المتاحة لهُ والَّتِي هي أقل من أن تُشبع كل حاجاته مما يُجبره على التنازل عن بعض السلع الَّتِي لا تمس الحاجة لها ليتمكن من الحصول على البعض الآخر الَّتِي تكون رغبته فيها مُلحًا. كذلك بالنسبة للمنتج فإنه مهما تعاظم الحجم المتاح لهُ من الموارد وعناصر الإنتاج فإنه لن يكفي لإنتاج كل ما يتطلع إلى إنتاجه، لذا فإنه دائمًا أمام موقف يتطلب منه تخصيص موارده المحدودة بين استخدامات بديلة. فلو أن لديه قطعة من الأرض مثلًا فإنه يمكنه استثمارها في الزراعة أو في تشييد مصانع أو مستودعات أو مشروع سكني. وعلى الإنسان دومًا أن يُقرر أيًّا من السلع والخدمات يتم إنتاجها وأيًّا منها يتم التضحية بها. إنها عملية ذات حدين. فكما أنها تعني اختيار بدائل مُعينة فهي أيضًا تعني التضحية والتنازل عن بدائل أُخْرَى، أي أن لها تكلفة. هذِه التكلفة لا تعني فقط أن إنتاج السلع يتطلب استخدام موارد إنتاجية لها أثمان، بل إن التكلفة تتمثل أيضًا في الفائدة الَّتِي يُمكن جنيها من استخدام نفس الموارد في إنتاج سلع أُخْرَى بديلة لو استُخدِمت فيها لدرت عائدًا مُجزيًّا. فتخصيص مورد مُعين لإنتاج سلعة بالذات يعني عدم توظيف ذَلِكَ المورد في مجال آخَر وحرمانه منه. وهذَا ما يُسمى تكلفة الفرصة البديلة opportunity cost، أو alternative cost، أي التكلفة المُتعلقة بالحصول على السلعة (أ) بما كَان يمكن إنتاجه من السلعة (ب) بذات الجهد والموارد الَّتِي استخدمت لإنتاج السلعة (أ).

تكلفة الفرصة البديلة، وتسمى أيضًا التكلفة الضمنية، هي العائد الذِّي يُضحي به صاحب المنشأة في استخدام بديل، كَان يعمل شريكًا لشخص آخَر أو مُديرًا لمؤسسة بدلًا من أن يعمل في مشروعه الخاص الذِّي يملكه الوحدة أو يقرض ماله بفائدة أو يستثمره في البورصة بدلًا من مشروع صناعي أو زراعي.

العملية الاقتصادية لا تعدو أن تكون عملية توفيقية تقضي بأن يسعى الفرد من خلال الموارد المتاحة لهُ إلى توظيف أقلها كلفة لإرضاء أكثر الحاجات إلحاحا وبأقل جهد ممكن. وعلى هذَا الأساس يوصف السلوك الاقتصادي بأنه سلوك رشيد أو عقلاني rational يقوم على التوفير والتدبير واختيار الأفضل والأجدى من بين بدائل مختلفة، إذ أن تعدد الحاجات وتنوعها وتفاوت أهميتها ودرجة إلحاحها وتباين سُبل إشباعها يضطر الإنسان لتحكيم عقله من أجل سلوك أنجع الطرق لتحقيق أقصى المكاسب بأقل الخسائر، وكذلك من أجل ترتيب حاجاته في ظلّ محدودية موارده وإرضاء المُلح منها وتأجيل ما يحتمل التأجيل بناء على معرفته الوثيقة بظروف السوق وآليات العرض والطلب. فهدف الفرد هو تحقيق أقصى إشباع الحاجات حينما يتعلق الأمر بالمستهلك أو الحصول على أقصى الأرباح حينما يتعلق الأمر بالمنتج. وهذَا ما يطلَق عليه الاقتصاديون مُصطلح تعظيم المكاسب maximization أو optimization أو economizing، والذِّي يقول روبِنْز بِرْلِنْغ Robbins Burling بأنه لا يقتصر على السلوك الاقتصادي فقط، إذ أن الإنسان بطبعه ودومًا يعمل جاهدًا في مختلف أوجه سلوكه وفي كل شؤون حياته على أن يسلك الطريق الأسهل ويُسخر موارده المحدودة لإشباع أكبر كم ممكن من الحاجات وأن يُنجز أهدافه ويُحقق طموحاته ويحصل على أعظم المكاسب بأقصر الطرق وأدني الجهد وبأسرع وقت[457].

هذَا هو المفهوم المُجرد للرجل الاقتصادي homo economicus الذِّي يفترض أن سلوكه يخضع لدوافع اقتصادية بحتة والذِّي بني عليه المنظرون الكلاسيكيون مفاهيمهم عن الاقتصاد على أساس

أنه يمثل جوهر الطبيعة البشرية الَّتِي تُمثّل الإنسان في كل زمان ومكان، مما يعني أن الظواهر الاقتصادية في نظر الاقتصاديين الكلاسيكيين محكومة بقوانين طبيعية لها صفة الديمومة والثبات وتصدق على كل المجتمعات بصرف النظر عن طبيعة علاقات الإنتاج السائدة وأطرها الهيكلية.

رأس المال والإنتاج

حينما نتحدث عن الإنتاج فإننا نتحدث تحديدًا عن إنتاج البضائع وخلق المنفعة من المواد الخام الَّتِي تتم مُعالجتها بعد أن نحصل عليها من الطبيعة. الإنتاج يعني إعداد أو مُوائمة الموارد الطبيعية المتاحة لإشباع الرغبات البشرية وتحويلها إلى مواد نافعة قابلة للاستهلاك وإشباع الحاجات الإنسانية، أي الاستخدام المباشر لها. والمنفعة قد تكون شكلية تتم بتحوير المواد الطبيعية إلى بضائع صالحة للاستهلاك، أو مكانية بنقل البضاعة من مكان توفرها إلى مكان نُدرتها أو من مكان الإنتاج إلى مكان التوزيع والاستهلاك، أو منفعة زمنية تتم بتخزين البضاعة لحين الحاجة لها كحفظ الخضار والفواكه في الثلاجات لبيعها في غير مواسمها. وحينما يتحدث الاقتصاديون عن المنتجات الاقتصادية commodities فإنهم يعنون شيئين هما السلع goods والخدمات services التي نحصُل عليها من الحلاقين والبنائين والمهندسين والأطباء والمعلمين. ويُمكن تقسيم السلع إلى سلع استهلاكية يستفيد منها الإنسان في إشباع حاجاته بشكل مباشر، كالمأكل والملبس والمسكن، وإلى سلع إنتاجية يُستفَاد منها في عمليات الإنتاج. فالورد الذِّي تشتريه لِتُزين به مائدة طعامك سلعة استهلاكية أما الذِّي تشتريه لتعصره وتستخرج منه ماء الورد فهو سلعة إنتاجية، كذلك السيارة الَّتِي تستقلها في الصباح للذهاب إلى عملك وإيصال أبنائك إلى المدارس سلعة استهلاكية لكنها في المساء تتحول إلى سلعة إنتاجية لو استخدمتها كسيارة أجرة.

كَان الاقتصاديون التقليديون يرون أن وسائل إنتاج السلع تقوم على ثلاث ركائز أساسية هي الأرض والعمل ورأس المال. ثُمَّ جاء أَلْفْرِد مَارْشَل ليضيف إليها ركيزة رابعة هي التنظيم. ويقصد بذلك أن المنظم entrepreneur يقوم بجلب كل العناصر الثلاثة السابقة والتنسيق فيما بينها وتنظيمها وتخصيص كل عنصر لوظيفته الأمثل وتوجيه عملية الإنتاج وإدارتها وتحديد كميات الإنتاج ومواصفاتها ثُمَّ تسويقها وتوزيع العوائد على عناصر الإنتاج الَّتِي ساهمت في العملية الإنتاجية، ولذا تقع عليه مسؤولية نجاح المشروع أو فشله، ويتحمل المخاطر المترتبة على كل ذَلِكَ.

المميز الأساسي الذِّي يُميز رأس المال هو أنه من صُنع الإنسان، ولذلك يستطيع أن يتحكم في كميته زيادة أو نقصًا. هذًا على خلاف العمل الذِّي تتحدد كميته بحجم السكان ونسبة المواليد. أما الأرض فهي هبة من الطبيعة وكميتها لا يُمكن للإنسان زيادتها. الأرض هي المكان الذِّي نُقيم عليه المصانع والمزارع والبيوت كما أنها المصدر الذِّي نحصل منه على الموارد الطبيعية مهما كَان نوعها، فكل سلعة نستخدمها يُمكن لنا في نهاية المطاف أن نقتفي أثرها ونردها إلى الأرض إما بطريقة مُبَاشرة أو غير مُبَاشرة. لذلك لابد لكل جماعة أن تمتلك إقليمًا من الأرض لتُعطي أفرادها حق الاستفادة مما على هذِه الأرض من موارد طبيعية، بما في ذَلِكَ الغابات والأخشاب والحشائش والحطب ومصادر المياه وحيوانات الصيد والمعادن والبترول والمواد الخام، وهلم جرا. وتشمل الأرض في المفهوم الاقتصادي مختلف الموارد الطبيعية الموجودة على سطح الأرض وفي باطنها من الثروات المعدنية والثروات الحيوانية والسمكية وخصوبة التربة والغابات والمراعي والأنهار، كما تشمل الغلاف الجوي والطاقة الشمسية وغير ذَلِكَ من الموارد الَّتِي لم يبذل الإنسان جهدًا في إيجادها. ولا تُحتسب الأرض ضمن رأس المال لأنها هبة من الطبيعة وليست من صُنع الإنسان ولا دخل للمالك في إيجادها. وتختلف الأرض عن غيرها من وسائل الإنتاج الأُخْرَى (العمل ورأس المال) في أن كميتها محدودة، فبالإمكان زيادة رأس المال لكن الأرض بطبيعتها مساحتها ثابتة ومحدودة بمساحة البلد أو، على المستوى الأعم، بحجم الكرة الأرضية. وبينما نجد أن رأس المال قابل للنفاد أو للزيادة فإن الأرض لا

تُفنى بالاستخدام ولا يمكن التحكم بحجمها زيادة أو نقصانًا ولا يُمكن إنتاج المزيد منها وزيادة المعروض بزيادة الطلب عليها أو زيادة سعرها. كذلك لا يمكن نقل الأرض من مكان لآخر، بينما يتمتع رأس المال بمرونة نسبية في هذَا الخصوص.
أما العمل فهو الجهد الإنساني، سواء كَان عضليًا أو يدويًا أو ذهنيًا وتنظيميًا، بهدف إنتاج السلع وخلق المنافع. فبذل الجهد كعمل رياضي أو ترفيهي مثلًا لا يدخل في عداد العمل. والحافز على العمل هو ما يحصل عليه الفرد من نتائج مُقَابل ما يبذله من جهد. والعمل عِنْدَ الكلاسيكيين هو مصدر القيمة.
ومن أهم ركائز الإنتاج رأس المال. وينبغي التحذير أولًا من الخلط بين رأس المال والنقود. لا تعتبر النقود عنصرًا إنتاجيًا حتّى ولو كانت تُدر دخلًا، كالقروض والأسهم والسندات، فهذه تُمثل فقط حقوقًا على الملكية لكنها لا تُعتبر ضمن رأس المال. كذلك الأرض والعمل والموارد الطبيعية تُعتبر عناصر أولية من عناصر الإنتاج لكنها لا تدخل ضمن رأس المال لأنها وجدت أصلًا ولم يخلقها الإنسان. ويُميز الاقتصاديون بين الثروة ورأس المال. الثروة هي كل ما يملكه الفرد أو الدولة، ويُعتبر رأس المال من ضمن الثروة لكن ليس كل الثروة رأس مال لأن منها ما هو ليس مُنتج وإنما يُقتنى للمنفعة الخاصة والاستعمال الشخصي فقط المقصود برأس المال تحديدًا أدوات الإنتاج الَّتِي صنعها الإنسان بنفسه لاستخدامها في عمليات الإنتاج ولم تمنحها لهُ الطبيعة، لذا لا تعتبر عنصرًا أوليًا من عناصر الإنتاج.
ويختلف رأس المال عن عناصر الإنتاج الأُخْرَى في أنه عُنصر مُشتق، أي من صنع الإنسان. ويشمل رأس المال المصانع والمباني والمخازن والسدود والقنوات والآبار ووسائل النقل والمواصلات والسكك الحديدية والعدد والأدوات والمكائن وغير ذَلِكَ من التقنيات والمعدات والأصول المادية طويلة الأجل الَّتِي تستخدم في استخلاص الموارد الطبيعية اللازمة لحياة الإنسان وإنتاج الثروة من سلع وخدمات. إنه الثروة الَّتِي أُنتجت في السابق لا لغرض الاستهلاك المباشر وإنما للمساهمة في إنتاج ثروة أُخْرَى. كما يشمل رأس المال المخزون من السلع الوسيطة الَّتِي تدخل في إنتاج السلع النهائية الَّتِي تشبع حاجات الإنسان ويستهلكها مُبَاشرة.
ويتفرع رأس المال إلى ثابت ومُتغير ومقياس التفرقة بين هذين النوعين يقوم على مدى التغير المادي الذِّي يطرأ على رأس المال ووظيفته في العملية الإنتاجية. تُسمى الأصول رأس مال ثابت لأن النقود الَّتِي تنفق في شرائها تُصبح مرتبطة بها لمدة طويلة قبل أن تسترد قيمتها، وميزتها أنها تدخل في عمليات إنتاجية مُتكررة دون أن تفقد خصائصها الفنية وقيمتها الاقتصادية. أما رأس المال العامل أو المتداول فهو ما يدخل مُبَاشرة في عمليات الإنتاج ويُستخدم لمرة واحدة فقط ويستنفد بالكامل، مثل الأجور وشراء الوقود والمواد الخام أو الأسمدة والبذور. ويُسمى هذَا رأس مال عامل لأن نفقاته تحرر وتُسترد بالكامل وتعود إلى سيولتها حال بيع المنتوجات الَّتِي تُصنع منه، على عكس المبالغ الَّتِي تنفق على الآلات والمباني وغيرها من الأصول الثابتة الَّتِي لا تسترد قيمتها إلَّا بعد مُضي فترة زمنية على استخدامها في عمليات التصنيع والإنتاج ولا تستنفد إلَّا تدريجيًا بالهلك والتآكل نتيجة الاستعمال المتواصل. ويكون رأس المال الثابت عادةً مُخصص في فرع مُحدد من فروع الإنتاج ويصعب تحويله إلى فرع آخَر، على خلاف رأس المال المتداول الذِّي يسهل تحويله وصرفه على أي فرع. هذَا مع العلم أنه على المدى الطويل يُعتبر رأس المال كلّه مُتغير لأن المباني لابد أن تُزال وتُستبدل، وكذلك المعدات الثقيلة والآلات والطرق ووسائل الاتصال، إما بسبب التهالك أو بسبب التطور المعرفي والتقني.
باختصار، يتوقف الإنتاج على رأس المال الذِّي يتمثل في جميع الوسائل التكنولوجية والمعارف الَّتِي يُوظفها الإنسان في استخلاص الموارد الطبيعية وتكييف ظروف البيئة من أجل إشباع حاجاته بأقل

جهد ممكن. حَيثُ أنه من النادر أن يستفيد الإنسان من موارد الطبيعة الخام كما هي في حالتها الفطرية، فإن عليه في معظم الحالات أن يُجري عليها من خلال وسائل الإنتاج عمليات تحويلية ومُعالجات تجعل منها أشياء نافعة وسلعًا صالحة للاستهلاك، أي ذات قيمة. فالطبيعة لا تزود الإنسان بما يحتاجه من سلع إلَّا بواسطة المعدات الَّتِي يستعملها في استخلاص موارد الطبيعة وتحويلها إلى مُنتجَات نافعة. هذِه العمليات التحويلية تحتاج إلى مُعدات وأدوات وإلى جُهد إنساني، ذهني وعضلي. وتتوقف إنتاجية المجتمع وتطوره الاقتصادي على كثافة استخدام رؤوس الأموال على نطاق واسع مما يرفع من حجم الإنتاجية. واستخدام رؤوس الأموال على نطاق واسع يعني أيضًا تشغيل العمال والحد من البطالة. وزيادة السكان بنسبة تفوق نسبة زيادة تراكم رؤوس الأموال يؤدى إلى تزايد البطالة وعدم القدرة على استيعاب الأعداد المتزايدة من القوة العاملة في الأعمال الإنتاجية.

يتشكل رأس المال بواسطة الادخار. الادخار هو ما يفيض من الدخل عن الاستهلاك، أي الفرق بين مُجمل الدخل وبين ما يُنفق منه على الخدمات والسلع الاستهلاكية. ويمكن أن يأخذ الادخار شكل الاستثمار ويُمكن أن يأخذ شكل الاكتناز، أو ما يُسمى «التفضيل النقدي»، أي الاحتفاظ بالمدخرات النقدية في حالتها السائلة وعدم توجيهها نحو أداة من أدوات الاستثمار، وهذَا ما يحدث في ظلّ تدني سعر الفائدة أو حينما يُريد المدخر أن يكتنز مدخراته ويُبقيها تحت تصرفه على صورة نقود سائلة لاستخدامها في أي لحظة يريد إما لغرض المضاربة في سوق الأسهم مثلًا أو حينما تكون الظروف السياسية والاقتصادية غير مُستقرة ولا تُشجع على الاستثمار أو لمواجهة الاحتياجات الطارئة الَّتِي لم تُؤخذ في الحسبان. الاحتفاظ بسيولة نقدية جاهزة للدفع تحقق لحائزها خيار إنفاقها أنّا شاء وأينما شاء.

لمُراكمة رأس المال لابد من ترشيد الاستهلاك والتضحية ببعض الحاجات العاجلة في سبيل إشباع حاجات آجلة، أي الادخار الاستثماري من أجل مُراكمة الرصيد من رؤوس الأموال بغرض زيادة الإنتاج المستقبلي. فلو أن المجتمع استهلك كل ما يُنتج فلن يتبقى فائض للادخار. ولو اتجه الإنتاج بأكمله إلى السلع الاستهلاكية فقط دون السلع الإنتاجية فإن إنتاج السلع الاستهلاكية سوف يهبط بشدة لأن المُعدات الإنتاجية العاملة سوف تبلى وتهلك. فلابد من ادخار جزء من النشاط المستثمر في إنتاج سلع استهلاكية وتحويله للاستثمار في إنتاج سلع رأسمالية جديدة. من أجل تحقيق التراكم الرأسمالي لابد من توجيه المدخرات نحو عمليات الاستثمار، إذ ليس كل ما يُدخر ويُحتجز عن الإنفاق يُستثمر. الاستثمار هو توظيف رؤوس الأموال توظيفًا مُنتجًا من خلال إضافته إلى أصول الإنتاج الثابتة وتحسين كفاءة الطاقة الإنتاجية. يتوقف الادخار على حجم الدخل وطُرق توزيعه. فكُلمَا انخفض مُعدل الدخل القومي كُلمَا تقلص حجم المدخرات وكُلمَا ارتفع مستوى الدخل كُلمَا ازدادت احتمالات الادخار. فمع ارتفاع الدخل تخف حدّة إلحاح الحاجات الحاضرة فيتسع المجال أمام الفرد للتفكير في المستقبل. ويدخر الناس عادة من أجل تحسين مستوى المعيشة مستقبلًا أو توريث بعض المال للأبناء. والاستقرار السياسي والاقتصادي ومدى الثقة والأمان في المستقبل عوامل تشجع على استثمار المدخرات بينما يميل الناس في ظلّ عدم الاستقرار والبلبلة إلى الاكتناز. ومما يشجع على الادخار أيضًا وجود المؤسسات الائتمانية والاستثمارية مثل البنوك وأسواق البورصة وغيرها من مؤسسات ادخارية لها القدرة على تجميع مُدخرَات الأفراد عن طريق ضخها في الدورة الاقتصادية وإقراضها للمستثمرين القائمين على عمليات الإنتاج. وعادة ما يكون هُنَاك وسائل وسبل يُمكن عن طريقها للمنظمين ورجال الأعمال الحصول على مُدخرات الناس لاستثمارها مثل المساهمات والقروض من أجل تشغيلها لإنتاج سلع رأسمالية منتجة. ويُمكن أن يتم ذَلكَ أيضًا عن طريق إعادة

استثمار الأرباح غير الموزعة على المساهمين في الشركات المساهمة في مشاريع جديدة أو توسيع الإنتاج القائم وتطويره بإضافة مُعدات جديدة. وعادة ما يلجأ المستثمرون ورجال الأعمال إلى اقتراض المدخرات لمواكبة التطورات التقنية الَّتِي تُسَاعد على خفض كلفة الإنتاج والرفع من مستوى الجودة مما يساعدهم في الحفاظ على وضعهم التنافسي في الأسواق. يستمر الرأسماليون في استثماراتهم وصولًا إلى الحد الذِّي يتساوى فيه معدل الأرباح مع سعر الفائدة عندها سوف يتوقفون عن التوسعات الاستثمارية ويتوقف استثمارهم على تجديد الأدوات الهالكة وإحلال أدوات جديدة ومتطورة.

الاستثمار، إذن، هو ذَلكَ الجزء المُقتطع من الدخل الذِّي لا يُستعمل في الاستهلاك وإنما للادخار ومُراكمة رأس المال مما يُمكن من شراء سلع إنتاجية جديدة أو تعويض وتحديث ما هو موجود منها بالفعل. وكُلمَا زاد حجم المدخرات والمعروض النقدي عن حجم الاستثمارات كُلمَا انخفض سعر الفائدة مما يُشجع على نمو الاستثمارات، أما ارتفاع سعر الفائدة فإنه يُشجع على مزيد من الادخار وفي ذات الوقت يُثبط من عزيمة المستثمرين، لأن الفوائد على القروض ستكون أعلى من العوائد الَّتِي يجنونها من استثماراتهم في العمليات الإنتاجية. كذلك مُعدل الأرباح فإنه كُلمَا زاد كُلمَا شجع على الاستثمار، وكُلمَا انخفض كُلمَا انخفض الاستثمار وارتفع مُعدل الادخار للحصول على الفوائد. كما يزداد الطلب على الاستثمار في حالات الرواج الاقتصادي ويقل في حالات الانكماش والأزمات. فتوقعات المستثمرين بالحصول على أرباح مُستقبلية أو زيادة عدد السكان ومن ثُمَّ زيادة الطلب على السلع هو ما يُشجعهم على الاستثمار[458].

بقي أن نُشير إلى أن رأس المال عِنْدَ الاقتصاديين يتخذ مفهومين مُتمايزين؛ مفهوم مُحاسبي ومفهوم قانوني. المفهوم القانوني لرأس المال يشمل الحقوق والأصول المالية الَّتِي تدر دخلًا مثل الأسهم والسندات. أما المفهوم المُحاسبي لرأس المال فيقصد به القيمة النقدية لجميع الأصول الثابتة الَّتِي تهبط قيمتها تدريجيًا جراء الاستعمال وجراء اختراع آلات جديدة متطورة عنها وأكثر منها كفاءة، ولتغطية هذَّا الهبوط في القيمة يتم خصم المبالغ اللازمة من ناتج استعمالها السنوي. وهذِّه الخصومات تُسمى أقساط الاستهلاك وتُحدد على أساس قيمة هذِّه الأصول وعمرها الافتراضي.

التوزيع

المفهوم الاقتصادي للتوزيع لا يُقصد به إيصال السلعة بعد إنتاجها إلى المستهلك وإنما يُقصد به توزيع الدخول، أي الناتج القومي، بين مُختلف أفراد المجتمع وطبقاته، أو ما يُسمى التوزيع الوظيفي الذِّي يتناول توزيع الناتج القومي بين طبقات الإنتاج على أساس الوظيفة الإنتاجية الَّتِي تُؤديها كل طبقًا. وقدْ اشتهر ديفِد رِيْكَارْدو David Ricardo (1772-1823) - ثاني أقطاب المدرسة الكلاسيكية بعد آدم سْمِث بتحليله للمبادئ الَّتِي تُحدد هذًا التوزيع. ويُقسم الاقتصاديون طبقات الإنتاج إلى أربع طبقات هي طبقة العمال، ويتمثل دخلهم في الأجور، وطبقة المستثمرين ويتمثل دخلهم في الفوائد على القروض، وطبقة ملاك الأرض ويتمثل دخلهم في الريع، وطبقة المنظمين من رجال الأعمال ويتمثل دخلهم فيما يجنونه من أرباح.

ما يُحدد مستوى الأجور عِنْدَ الكلاسيكيين هو ما سموه الحد الأدنى من عيش الكفاف subsistence theory of wages للعامل وأسرته، أو القانون الحديدي للأجور the iron law of wages. أي أن العامل يتقاضى فقط ما يكفي لإعاشته وإعاشة عائلته ويسمح لطبقة العمال بالبقاء والتناسل لإمداد سوق العمل بجيل جديد من العمال بعد تقاعد الجيل السابق. ولا ينبغي أن ينخفض الأجر عن هذًا الحد لأن ذَلِكَ سيتسبب في الأمراض والوفيات وسوء الأحوال المعيشية مما يجعل العمال عاجزين عن العمل وعن التناسل مما يقلل من أعداد الأيدي العاملة وهذًا سوف يرفع الأجور. ولوزادت الأجور عن هذًا الحد فإن العمال سينعمون برخاء نسبي ويتزوجوا ويتوالدوا مما يؤدي إلى زيادة أعداد الباحثين عن العمل من أولادهم فتنخفض الأجور. وأضاف ريكاردو إلى هذًا القانون مفهوم النسبية، أي أن مستوى عيش الكفاف للعامل يختلف من عصر إلى آخَر ومن مُجتمع إلى آخَر، أي أن الأجور ترتفع مع ارتفاع مستوى المعيشة وتنخفض بانخفاضها. وعلى هذًا الأساس يكون العمل نفسه، في العرف الاقتصادي، سلعة تُقدر قيمتها بكمية العمل اللازمة لإنتاجها، والمقصود بذلك ساعات العمل اللازمة لإنتاج الكمية من السلع الغذائية وضرورات العيش اللازمة للإبقاء على حياة العامل، وبالحد الضروري فقط الذِّي يمكنه من الاحتفاظ بصحته والاستمرار في العمل.

والآن نأتي إلى الفائدة. يُلاحظ أن الاقتصاديين الكلاسيكيين لم يميزوا بين الربح والفائدة، ربما لأن المشاريع الاقتصادية في عصرهم لم تكن بذات الحجم الكبير مما يسمح لصاحب المنشأة أن يكون هو الممول والمنظم والمدير في الوقت نفسه. لكن مع نمو حجم المؤسسات بدأ الاقتصاديون من بعد ريكاردو يميزون بين الفائدة الَّتِي هي من حق الممول وبين الربح الذِّي هو من حق المنظم. وحَيثُ أن المنظم قد يكون هو الممول ومالك المشروع وقدْ يكون شخصًا آخَر، لذا يُستحسن التفريق بينهما من الناحية النظرية والمنهجية على الأقل، بل وحتى من الناحية المحاسبية. ويختلف المنظم عن العمال والمقرضين وملاك الأرض الذِّين يتقاضون عوائد معروفة مُسبقًا ومضمونة بموجب عقود يبرمونها معه سواء تُحقق الربح للمشروع أو الخسرة. أي أن فائدة الممول مضمونة، وكذلك أجر العامل وريع صاحب الأرض. هذًا على خلاف المنظم فهو يتحمل قدرًا من المخاطرة إذ قد يربح في حالة نجاح المشروع وقَدْ يُمني بالخسائر في حالة فشله وسوء تقديره. أما الفائدة فهناك عدة تفسيرات لظهورها من بينها القول بأن الفائدة تُدفع للممول نظرًا لدور السيولة الَّتِي يُقرضها في زيادة الإنتاجية بالإنفاق على دفع أجور العمال وشراء الآلات والمعدات الَّتِي تجعل جهد العامل أكثر كفاءة وإنتاجية. وهناك من يرى أنها تعويض عن المخاطرة الَّتِي قد يتعرض لها المقرض نتيجة حدوث ظروف تحول دون سداد القرض. ولأجل أن يؤمن نفسه ضد هذًا الخطر يعمد الدائن إلى توزيع جملة الخسارة المتوقعة

على الذِّين يتمكنون من ردّ القروض ويفرض بذلك على المستدينين نسبة خاصة لتغطية الخسارة الَّتِي قد تنشأ من هذَّا الاحتمال، وبذلك يتحمل المقترض الجيد وزر المقترض السيء. وهناك من يرى أنها تعويض عن احتمالية التضخم وانخفاض قيمة النقود الشرائية عِنْدَ حلول سداد القرض، فمن حق الدائن أن يسترد نفس القوة الشرائية الَّتِي أقرضها للمدين. ويرى كينز أن الفائدة الَّتِي يجنيها المقرض هي جزاء تضحيته بالسيولة الحاضرة في سبيل الحصول على الفائدة الَّتِي يستحقها ثمن تنازله عن السيولة وامتناعه عن الاستهلاك العاجل. فصاحب المال عادة يُفضل الاستهلاك العاجل ولن يُقدِم على التضحية بالقيمة العاجلة مُقَابل قيمة آجلة إلَّا إذَا كانت الثانية أكبر من الأولى بقدر يعوضه عن الانتظار وكبح جماح الحاجات الحاضرة، وسعر الفائدة هو الفرق بين القيمتين. أي أن العائد أو الفائدة هو سعر الحرمان من الاستهلاك العاجل أو التضحية به أو الامتناع عنه.

أما الربح فهو عائد المنظم نظير إشرافه على المشروع وكفاءته في تخفيض النفقات وتعظيم العوائد ومهارته في تجميع مختلف عناصر الإنتاج (عمل، رأس مال، مواد خام) والتوليف فيما بينها بنسب مُعينة ومدروسة وتنظيمها لتعمل بكفاءة لتوفير السلع المطلوبة وتحقيق أكبر كمية ممكنة من الإنتاج وبأدنى حد من التكاليف ليُحقق أكبر عائد ويجني أرباحًا مُجزية. ويتحقق ذَلكَ عن طريق تطبيق مخترعات حديثة وإدخال تحسينات مبتكرة وطرق إنتاج أكثر فاعلية وفتح أسواق جديدة واكتشاف مصادر بديلة للمواد الخام أو استخدام مواد أقل سعرًا وأكثر جودة وكفاءة. الربح هو الحافز الذِّي يدفع المنظم إلى القيام بهذا الدور الحساس الذي تحفه عوامل كثيرة من عدم التأكد. لابد من حصول المنظم على عائد مقابل مجازفته وتحمله مخاطر الخسارة ومسؤولية القيام بكل ما يلزم المشروع من أسباب النجاح ويشجعه على الابتكار واستحداث طرق جديدة لتخفيض النفقات وتطبيق أحدث الطرق الفنية في العمليات الإنتاجية. وتتمثل عناصر المخاطرة بالنسبة للمنظم، إضافة إلى الكوارث الطبيعية التي لا طاقة له بها، في أن إنتاجه للبضاعة عادة يسبق التسويق بفترة قد تكون طويلة بعض الشيء وقد يحدث أثناءها تقلبات في السعر أو في أذواق المستهلكين أو تطورات أخرى لم يحسب لها حساب في وسائل الإنتاج أو دخول منافسين له أقوى منه من حيث السعر أو الجودة. لذا فإن المنظم الناجح هو من يقوم بدراسة حالة السوق دراسة جيدة تضمن نجاح مشروعه قبل البدء فيه. ومن ناحية أخرى قد تطرأ تغيرات تكون في صالح المشروع وتؤدي إلى تضاعف الأرباح المتوقعة. ومثل هذه المخاطر التي يُكافأ عليها المنظم هي من النوع التي لا يمكن التأمين ضدها لأنه من الصعب على شركات التأمين حساب احتمالية وقوعها، مثلما يمكن مثلا احتساب احتمالية حدوث الحرائق أو الوفاة، لذلك لا يوجد تأمين ضد الخسارة أو الكساد مثلا. ويؤكد ريْكارْدو على أن مستوى الأرباح سيكون متقاربا في كل الصناعات، وهو ما يسمى الربح العادي، لأن الصناعيين والمستثمرين الذين يحصلون من منتجاتهم على ربح أقل سوف يوجهون جهودهم واستثماراتهم إلى الصناعات التي تحقق ربحا مجزيا بينما لو زادت الأرباح عن الحد العادي لتوجه منتجون آخرون لإنتاج السلعة مما يؤدي في النهاية إلى انخفاض السعر. وعند احتساب نفقات الإنتاج يؤخذ في الاعتبار أن الربح لابد أن يزيد عن هذه النفقات مضافا إليها فوائد القروض التي حصل عليها المستثمر لتمويل الإنتاج. ربح المنظم يمثل الفرق بين إيرادات المشروع ونفقات الإنتاج التي تشمل أثمان المعدات والمواد الخام وأجور العمال وفوائد القروض وريع الأرض التي يقيم عليها مصنعه ومستودعاته. أي أن الربح بمعناه المحاسبي ليس ثمنا لعنصر منفصل من عناصر الإنتاج وإنما هو إيراد يحصل عليه المنظم بعد الوفاء بجميع التزامات المنشأة وتكاليف جميع العناصر المشاركة في العملية الإنتاجية. أما إذا كان صاحب المشروع نفسه الذي يقوم بإدارته والإشراف عليه هو الممول فإنه يضيف إلى تكلفة الإنتاج معدل

الفائدة الذي كان يُفترض أنه سيحصل عليه لو أنه أقرض أمواله للغير، وكذلك معدل الأجر الذي كان يمكنه الحصول عليه لو عمل لدى مؤسسة أخرى لا يملكها، إضافة إلى أجور العمال وأقساط إهلاك الأصول الثابتة[459] .

ويميز الاقتصاديون بين المفهوم المحاسبي والمفهوم الاقتصادي للربح. مفهوم الربح بالمعنى المحاسبي هو الفرق بين الإيراد الكلي وبين التكاليف الصريحة للمشروع بينما المفهوم الاقتصادي للربح هو الفرق بين الإيرادات وبين التكاليف الصريحة والضمنية، أي تكاليف الفرصة البديلة.

الريع وتضاؤل العائد

من أهم إسهامات ريكاردو تحليله لمفهوم الريع الذي يقوم على مفهوم قانون الغلة المتناقصة أو تضاؤل العائد law of diminishing return. مفهوم الريع وتضاؤل العائد من المفاهيم المهمة في نظرية الاقتصاد الكلاسيكية، لذا فإنها تستحق منا التوقف عندها وضرب الأمثلة لتوضيحها. لنبدأ بتوضيح مفهوم تضاؤل العائد بطريقة مبسطة جدا. لنفرض أننا نثرنا ما مقداره صاعا من حبوب القمح على فدان من الأرض وحصلنا من ذلك على ناتج مقداره 10 أصواع. ولو ضاعفنا كمية البذور إلى صاعين على نفس الفدان فليس من المتوقع أن نحصل مقابل ذلك على 20 صاعا من الغلة بل ربما نحصل على 18 صاعا فقط. ولو ضاعفنا كمية البذور إلى ثلاثة أصواع على الفدان فإننا سنحصل على [illegible] صاعا من الغلة. وهكذا تزداد كمية الإنتاج الكلي مقابل كل صاع إضافي من البذور، لكن معدل العائد الإضافي الذي نحصل عليه من ذلك الصاع الإضافي من البذور أقل من معدل العائد الذي حصلنا عليه من الصاع الذي قبله، وهذا العائد الإضافي يسمى العائد الحدي وكلفته تسمى الكلفة الحدية لأنه يمثل الحد الذي يتوقف عليه القرار بمواصلة الإنفاق وإضافة المزيد من جرعات البذور أو التوقف عند ذلك الحد. ومع توالي مضاعفة جرعات البذور وتضاؤل العائد نصل إلى مرحلة تكون فيها كمية الناتج الكلي للغلة تكاد تتساوى مع كمية البذور، وفي مرحلة تالية تكون أقل. وبدلا من مضاعفة كمية البذور يمكننا مضاعفة كمية السماد، وفي هذه الحالة ستؤدي الجرعات الأولى إلى زيادة الإنتاج المطلق ولكن زيادة كمية السماد عن الحد اللازم ستؤدي إلى حرق المحصول وإتلافه. مفاد ذلك أنه لا يمكننا زيادة كمية إنتاج عنصر ثابت من عناصر الإنتاج، ولنقل أرضا محدودة المساحة مثلا، عن حد معين مهما بذلنا في ذلك من نفقة بزيادة العناصر المتغيرة. ينشأ تناقص الغلة من أن العمل أو أي عنصر من عناصر الإنتاج المتغيرة، مثل السماد والبذور، ليس بديلا كاملا للعنصر الثابت مثل الأرض. تناقص العائد من الجرعات الإضافية من البذور أو السماد أو العمال أو من هذه الأشياء كلها مع بقاء تكلفة الجرعات على حالها يعني ببساطة تزايد كلفة الإنتاج نتيجة تضاؤل العائد بحيث تتخطى الكلفة سعر السوق.

أما الريع فقد عرّفه ريْكارْدو قائلا بأنه ما يفيض من الغلة بعد حسم جميع نفقات الإنتاج والذي يدفعه المستأجر للمالك مقابل استعمال قوى الأرض الأصلية التي لا تهلك. ويقصد بذلك أن الريع يقتصر على نتاج الأرض بحالتها الطبيعية قبل إضافة عائد عنصر رأس المال المبذول في الاستصلاح أو المعدات أو تشييد المباني والمنشآت. وهذا ما يسمى بالريع الاقتصادي، والذي يختلف عن الريع التعاقدي مثل إيجار المخازن والمستودعات وما في حكمها مما بُذل فيه شيئاً من النفقات لاستصلاحه. فالريع من إيجار المنزل مثلاً يتجزأ إلى ريع تعاقدي يتمثل في ما يحصل عليه المالك لقاء المال المستثمر في البناء وريع اقتصادي يتمثل في تأجير الأرض المقام عليها المنزل. ويوصف الريع الاقتصادي بأنه فائض نظرا لأنه لا ينتج عن أي مجهود أو نشاط من قبل المالك.

في المجتمعات البدائية التي لم تظهر فيها الملكية الخاصة ولم تتراكم فيها رؤوس الأموال تتوقف قيمة السلعة حصرا على العمل الإنساني المبذول في إنتاجها. إلا أنه مع تطور المجتمع والتكنولوجيا يدخل رأس المال كعنصر أساسي في العملية الإنتاجية وتتحول ملكية الأرض إلى ملكية خاصة. في هذه الحالة تبرز ضرورة دفع عائد لمالك الأرض وصاحب رأس المال. ومن ثم يتحلل دخل الأرض إلى عدة عناصر أساسية: منها ما يعتبر أجرا للمزارع مضافا إليه قدرا معقولا من الربح يحصل عليه لقاء ما يقوم به من عمل على فلاحة الأرض وزراعتها، ومنها ما يعتبر عائدا على رأس المال الذي صرف في

استصلاحها وإحيائها، بما يشمله ذلك من حفر آبار أو شق ترع وبناء سدود وأسوار ومباني لتهيئتها وجعلها صالحة للاستغلال، وهذان يدخلان في عداد نفقة الإنتاج، ومنها الريع الصافي أو الحقيقي الذي يحصل عليه مالكها لقاء القوة الطبيعية المنتجة للأرض. فالريع هو الإيراد الصافي الذي يبقى بعد خصم فائدة رأس المال والأرباح وأجور العمال ومصدره خصوبة التربة وقوة إنتاج الأرض الطبيعية. من يزرع الأرض الخصبة يحصل على كمية إضافية من الغلة ليس له الفضل في إنتاجها، فهي مكافأة يحصل عليها لمجرد احتكاره لهذا العامل الإنتاجي.

ينشأ الريع نتيجة الفروق الطبيعية والتفاوت في خصوبة الأرض وبالتالي في الكفاءة الإنتاجية وارتفاع قيمة الأراضي الخصبة جراء الانتقال للإنتاج على أراض أقل منها خصوبة نتيجة لضغط النمو الديموغرافي وتزايد الطلب على المواد الغذائية.

الريع نوع من الدخل يختلف عن الأجور والأرباح وعن فوائد رأس المال. فالعامل يستلم أجرا مقابل عمله والمقرض يستلم فائدة مقابل القرض والمنظم يستلم أرباحا مقابل جهده، وكل هؤلاء يقدمون إسهاما حقيقيا في العملية الإنتاجية. أما الريع فلا يضيف شيئا إلى ثروة المجتمع، فالأرض موجودة أصلا ولم يوجدها الإنسان. تختلف الأرض عن عناصر الإنتاج الأخرى في أن المعروض منها ثابت ولا يمكن أن يزيد أو ينقص حسب الطلب، فهو غير مرن بحيث لا يمكن أن تتضافر قوى العمل ورأس المال لإنتاج أراض جديدة لزيادة المعروض تمشيا مع زيادة الطلب، ولو أمكن ذلك لاقتصر الإيراد الصافي للأرض على فائدة رأس المال، كما هو الحال بالنسبة لإنتاج السلع الأخرى. لا يمكن للسلع الأخرى أن تكتسب فائضا يفوق سعر المعروض منها نظرا لمرونتها، إذ لو حصل ذلك لسارع المنتجون إلى زيادة كمية المعروض منها وانخفض السعر إلى الحد الذي يغطي كلفة الإنتاج. أما بالنسبة للأرض فإن الكمية المتاحة منها محدودة بطبيعتها وريعها لا يؤثر على عرضها، ولذا فهي سلعة احتكارية لمن يملكها وريعها ثمن احتكاري يتحقق من ندرتها وليس من كلفة إنتاجها لأنها هبة من الطبيعة لا تكلف مالكها شيئا. ومن المعروف محاسبيا أنه يتم حسم نسبة سنوية من العوائد لتغطية كلفة تهالك رأس المال الثابت المتمثل في المباني والأثاث والأجهزة والمعدات وما في حكمها، لكن هذا الحسم لا يتم بالنسبة للأرض حيث يفترض أن قيمتها مستديمة لا تتهالك.

ولتوضيح فكرة الريع يقول ريْكارْدو إن المجتمعات البدائية لا يوجد فيها ريع نظرا لوفرة الأراضي بما يزيد عن الحاجة ووجود مساحات شاسعة منها بدون استغلال. في البداية تكون الأرض متوفرة وغير مملوكة بحيث أن كل من يريد الحصول على أرض لزراعتها يستطيع الحصول عليها مجانا شرط أن لا يتعدى على أراضي من سبقوه في التملك. فعندما توجد الأرض بوفرة ولا تكون محلاً لاحتكار فئة أو طبقة اجتماعية يكون في استطاعة أي فرد استغلالها دون أن يضطر إلى دفع مقابل لذلك في صورة جزء من الناتج يتخلى عنه عيناً أو نقداً، وتكون الأرض في هذه الحالة هبة حرة من الطبيعة. ولو ادعى أحد ملكية الأرض وطلب من المزارع أن يدفع له ريعا لترك المزارع الأرض وانتقل إلى أخرى نظرا لتوفر الأراضي الخصبة. فلا أحد لديه الاستعداد لدفع مقابل استخدام الأرض إذا كانت الأراضي متوفرة لمن يريد بلا مقابل. ولكن مع زيادة عدد السكان وتسابقهم على الأراضي الخصبة تتقلص المساحات الصالحة للاستثمار والمتاحة للتملك فيضطر الناس لزراعة الأراضي متدنية الخصوبة ثم ما هو أدنى منها وأقل إنتاجا وذلك لمقابلة التزايد في الطلب على الغذاء. فكلما زاد عدد السكان وارتفعت أسعار المواد الغذائية كلما زاد الزحف على الأراضي إلى أن يتم استنفاد الأراضي عالية الخصوبة ويبدأ المزارعون الجدد بزراعة أراضي أقل خصوبة أو موقعها أبعد عن السوق أو المدينة.

زيادة الطلب على المواد الغذائية يعني دخول أراضي أقل خصوبة إلى الإنتاج الزراعي وبالتالي ظهور

الريع على الأراضي الأكثر خصوبة. ويمكن تصنيف الأراضي عند هذا الحد إلى أراضي فوق حدية وهي الأراضي التي تفيض غلتها عن كلفة الإنتاج وتدر ريعا، وأراضي حدية وهي الأراضي التي تنتج فقط ما يكفي لتغطية كلفة الإنتاج والنقل بدون فائض، وأراضي تحت حدية وهي الأراضي غير المستغلة لأن غلتها لا تكفي لتغطية تكاليف الإنتاج وتظل مهملة حتى يزداد الطلب على المواد الغذائية مما يرفع ثمن المحاصيل إلى الحد الذي تصبح فيه قادرة على تغطية تكاليف الإنتاج وتصبح هي الأرض الحدية. عند هذا الحد تتحول أراضي الدرجة الثانية إلى أراض تدر ريعا وأراضي الدرجة الأولى يزداد ريعها عما كان عليه من قبل نظرا التنافس المستثمرين والمزارعين عليها نظرا لندرتها مما يشجع مالكها أن يرفع كمية الريع على حساب الربح الذي يجنيه منها المزارع أو المستثمر. الانتقال من استغلال الأراضي الخصبة إلى الأراضي الأقل خصوبة هو الذي يؤدي إلى نشوء الريع على الأراضي الخصبة والذي يتمثل في الفرق بين كمية إنتاجها وكمية إنتاج الأرض الأقل خصوبة منها، وهو الفائض الذي يزيد عن المبلغ اللازم للاستمرار في الإنتاج والذي لم يسع إليه لا المزارع ولا مالك الأرض لكنه جاء كنتيجة حتمية لارتفاع كلفة إنتاج القمح على الأراضي متدنية الخصوبة نظرا للحاجة المتزايدة لهذه السلعة. الريع هو الفرق بين عائد الأرض الحدية وعائد الأرض فوق الحدية، أي الأرض الأكثر خصوبة وأوفر إنتاجا. وعلى المدى الطويل يؤدي استمرار المنافسة بين المستثمرين على الأراضي فوق الحدية إلى تحول جميع الفائض الذي يحققونه على هذه الأراضي إلى ريع لمالكيها مقابل الانتفاع بأراضيهم.

على افتراض أن كلفة إنتاج السلعة هو ما يحدد سعرها فإن سعر المواد التي تنتجها الأراضي الحدية هو الذي يحدد بالضروة سعر السوق للمواد الغذائية لأن لا أحد لديه الاستعداد لإنتاج بضاعة يبيعها بأقل من كلفة إنتاجها. عند هذا الحد تصبح الأرض فوق الحدية ذات الخصوبة العالية تنتج فائضا يتخلى عنه المزارع لمالك الأرض، لأن المزارع سيحصل على نفس النتيجة سواء زرع الأرض الحدية ذات الخصوبة الأدنى بدون أن يدفع ريعا أو زرع الأرض فوق الحدية الأكثر خصوبة ودفع ريعا هو الفرق في كمية الإنتاج بينهما. ثمن السلعة في حده الأدنى لابد أن يكون كافيا للوفاء بالأجور والأرباح لكي تتوفر السلعة وتجلب إلى السوق. ولكن لا يلزم لورودها للسوق أن تحقق فائضا يزيد عن الوفاء بالأجور والأرباح. فلو كان السعر مساويا للحد الأدنى الذي يتحدد بالأجور والأرباح فإن إنتاج الأرض يكون مجزيا لكنه لا يعطي ريعا. أما إذا تجاوز السعر هذا الحد الأدنى لكلفة الإنتاج فإن الفائض منه يمثل ريع الأرض. وكلما ازداد الطلب على الغذاء كلما أصبح من الضروري زيادة كمية العمل ورأس المال في الأرض المزروعة فعلا لتكثيف إنتاجها أو زراعة الأراضي الأقل خصوبة والتي لم تكن تزرع من قبل. كل ذلك يرفع من كلفة الإنتاج، وبالتالي سعر المواد الغذائية. هذا ما يؤكد لنا أن الريع ليس هو السبب في ارتفاع ثمن المحصولات الزراعية إذ أن الارتفاع يعود إلى زيادة عدد السكان وزيادة طلبهم على المواد الغذائية مما يدعو باستمرار إلى استغلال أراضي حدية قليلة الخصوبة كلفة الإنتاج عليها مرتفعة. وكما نرى، فإن الريع، على خلاف الأجور والأرباح، لا يدخل في تحديد سعر السلعة وإنما هو يتحدد بسعر السلعة. وعلى هذا الأساس قيل أن الريع يتحدد بالسعر ولا يحدد السعر.

الطلب على الأرض مشتق من الطلب على الحاصلات الزراعية بسبب زيادة السكان. وكلما زاد الطلب على الأرض كلما ارتفع الريع. لو أن الأراضي الخصبة توفرت بكميات تفيض عما يتطلبه إنتاج الغذاء الأعداد السكان المتزايدة أو لو أمكن الاستمرار في ضخ المزيد من جرعات العمال ورأس المال لمضاعفة الإنتاج على الأراضي الخصبة بنفس المعدل وبدون أن يؤدي ذلك إلى تضاؤل العائد لما نشأ الريع. لا ينشأ الريع إلا إذا استنفدت جميع الأراضي عالية الخصوبة ودعت الضرورة إلى اللجوء لأراضي

متدنية الخصوبة كلفة الإنتاج عليها تفوق كلفة الإنتاج على الأراضي الخصبة أو، بعبارة أخرى، تدر عائدا أقل من عائد الأرض الخصبة بنفس الكلفة الإنتاجية، أي نفس الجرعة من العمال ورأس المال. انخفاض العائد على العمل أورأس المال عند الانتقال إلى أرض أقل خصوبة لا يشمله مفهوم تناقص الغلة لأنه راجع إلى فرق خصوبة الأرض وليس إلى عدم كفاءة العمال أورأس المال[460].

ولتوضيح الفكرة دعنا نفترض أن لدينا ثلاث قطع من الأرض (أ) و (ب) و (ج) متساوية في المساحة لكن (أ) أكثر خصوبة وأوفر إنتاجا من (ب) والتي بدورها أكثر خصوبة وأوفر إنتاجا من (ج). لو أردنا أن نستغل هذه الأراضي لإنتاج القمح فمن المؤكد أننا سنبدأ بزراعة قطع الأراضي الخصبة أولا ما لم تضطرنا الحاجة لزراعة القطع الأخرى. لنفرض أن إنتاج كيس القمح على القطعة (أ) يكلف 5 ريالات وعلى القطعة (ب) 7 ريالات وعلى القطعة (ج) 9 ريالات. طالما أن أكثر الأراضي خصوبة من نوع القطعة (أ) متوفرة فإن المجتمع يحصل على حاجته من القمح بسعر 5 ريالات للكيس، وهو ثمن يعادل نفقة إنتاج القمح من هذه الأراضي الخصبة، بما في ذلك الأجور والربح الذي يحققه المزارع أو المستثمر. في ظل هذه الظروف وعند هذا الحد من النمو السكاني لا حاجة إلى اللجوء للأراضي الأقل خصوبة، لذلك لا ينشأ الريع. كما أن المنافسة الحرة تمنع المزارع من أن يرفع سعر القمح فوق الحد الذي يتعدى كلفة الإنتاج. هذا يعني أنه لن يتم اللجوء إلى زراعة القطعة (ب) إلا لو زاد الطلب على القمح ووصل سعر الكيس إلى 7 ريالات على الأقل ليغطي كلفة الإنتاج. وهذا ما يحدث فعلا حينما تتزايد أعداد السكان ويتزايد مع ذلك طلبهم على المواد الغذائية وتنافسهم على الأراضي الخصبة مما يقلص من توفرها. مع استمرار النمو السكاني يمتد حد الإنتاج امتدادا أفقيا بزراعة قطع جديدة من الأرض أقل خصوبة من سابقتها. هنا يتم اللجوء إلى الأراضي متدنية الخصوبة من الفئة (ب) مما يرفع كلفة الإنتاج وبالتالي سعر القمح إلى 7 ريالات للكيس. لو أن سعر القمح وصل فعلا إلى 7 ريالات لأصبح من المجدي في هذه الحالة زراعة القطعة (ب). والنتيجة المترتبة على ذلك هي أن زراعة القطعة (أ) ستغل ريعا بقيمة 2 ريال يفيض عن كلفة الإنتاج، أي أننا سنحصل من زراعة القطعة (أ) على فائض بقيمة 2 ريال على الكيس. هذا يعني أن الفلاح أمام خيارين كلاهما عنده سيان، إما أن يدفع المالك الأرض (أ) ريعا في حدود 2 ريال لاستئجارها وزراعتها أو أن يزرع القطعة (ب) بدون أن يدفع عليها ريعا، لكنه لن يفكر إطلاقا بزراعة القطعة (ج) لأن كلفة الإنتاج عليها أغلى من سعر السوق. في هذه الحالة نقول للقطعة (ب) إنها أرض حدية والقطعة (أ) فوق حدية والقطعة (ج) تحت حدية. لكن لو وصل سعر القمح إلى 9 ريالات فهذا يعني أن الفلاح أصبح أمام ثلاث خيارات كلها عنده سيّان؛ إما أن يزرع القطعة (ج) دون أن يدفع عليها ريعا أو يزرع القطعة (ب) ويدفع ريعا مقداره 2 ريال أو يزرع القطعة (أ) ويدفع ريعا مقداره 4 ريالات. وفي هذه الحالة تصبح القطعة (ج) هي الأرض الحدية بينما تتحول القطعة (ب) إلى أرض فوق حدية.

وهكذا نرى أن ارتفاع سعر كيس القمح في المثال السابق إلى 9 ريالات ليس مرده إلى كون الفلاح يدفع ريعا على قطعة الأرض (أ) وقطعة الأرض (ب)، بل إن مرده إلى ضرورة التوسع الأفقي في الإنتاج الزراعي نتيجة الضغط الديموغرافي ولكون كلفة إنتاج المحصول على القطعة (ج) أعلى من كلفة إنتاجه على القطعتين (أ) و (ب). كلفة الإنتاج الغذائي العالية على الأراضي الأدنى خصوبة هو ما تتحدد بموجبه أسعار المنتجات الزراعية بشكل عام، ويستفيد جراء ذلك أصحاب الأراضي الأكثر خصوبة لأنهم سيحصلون على ريع أعلى. من يزرع الأرض الأقل خصوبة سوف يتحمل مصاريف أكثر من الذي يزرع الأرض الخصبة للحصول على نفس الكمية من الإنتاج؛ وما يحدد أسعار الناتج من هذا وذاك هو سعر كلفة الإنتاج الأعلى سعر غلة الأراضي الحدية هو الذي يحدد سعر السوق للمواد

الغذائية، حيث ليس من المعتاد أن يبيع المزارع سلعته بأقل مما كلفة إنتاجها، ولأن لكل سلعة ثمن واحد في السوق دون الأخذ بالحسبان تفاوت تكاليف إنتاج كل منها على حدة، فالقمح سلعة متجانسة ولابد من بيعه بسعر متجانس أيا كان نوع الأرض المزروعة وبصرف النظر عن تفاوت كمية العمل اللازمة للإنتاج على قطع من الأرض تتفاوت خصوبتها. على هذا الأساس قال ريْكارْدو إن الريع ليس هو الذي يحدد الأسعار وإنما الأسعار هي التي تحدد الريع. فالريع يأتي من الفرق في خصوبة الأرض، أو ما يسمى الخصوبة التفاضلية differential fertility، ولذلك يسمى ريع تفاضلي differential fertility، وهو ناتج عن اختلاف مستوى الخصوبة أو أفضلية الموقع بين أرض وأخرى. ويعود الريع إلى مالك الأرض، سواء أكان هو الفلاح نفسه أو شخص آخر يستأجرها منه الفلاح. ويمكن تعميم مفهوم الريع على نطاق أوسع فنجد مثلا أن إيجار المواقع والمباني التي تقع على طرق رئيسية أو في مناطق تجارية أعلى من تلك التي تقع على طرق فرعية أو داخل الحارات.

ولكن لماذا لا نكتفي بزراعة الأرض الخصبة للحصول على إنتاج أوفر بكلفة أقل ما يمنعنا من ذلك هو قانون تناقص الغلة أو تضاؤل العائد الذي يعني تزايد تكلفة الإنتاج. قانون تضاؤل العائد يقول إن إضافة مقادير متتابعة ومتساوية من عناصر الإنتاج المتغيرة إلى مقادير ثابتة من عناصر الإنتاج الأخرى غير المتغيرة تؤدي إلى زيادة الإنتاج الكلي أولا ثم تؤدي إلى نقصانه عند نقطة معينة. فلو افترضنا أن لدينا عنصرا ثابتا من عناصر الإنتاج، ولنقل مساحة محددة من الأرض، ثم قمنا بإضافة جرعات متتالية ومتساوية من العمال أو البذور أو السماد فإن زيادة الجرعات سوف تترتب عليه زيادة مضطردة في الكمية الكلية للإنتاج لكن الزيادة النسبية لن تكون مضطردة، أي أن زيادة حجم الإنتاج لن تتناسب مع زيادة الإنفاق لأن الزيادات الأولى في عدد العمال مثلا سوف تؤدي إلى زيادة كمية الإنتاج بمعدل أكبر فأكبر ولكن بعد أن يتجاوز عدد العمال حدا معينا يبدأ الإنتاج الكلي وبالتالي متوسط إنتاج العامل في الهبوط، وهبوط الإنتاج يعني زيادة تكاليف الإنتاج. وهبوط الإنتاج في هذه الحالة لا علاقة له بكفاءة أي عامل من العمال الذين نفترض أنهم جميعهم متساوون في الكفاءة. تناقص الغلة مرده إلى أن هناك حدودا لزيادة الإنتاج عن طريق زيادة بعض عوامل الإنتاج مع بقاء البعض الآخر على حاله وإلى أن العمل أو أي من عوامل الإنتاج المتغيرة، مثل السماد والبذور، ليس بديلا كاملا للأرض لأنه لو كان كذلك لأمكن إنتاج ما يحتاجه العالم كله من الغذاء على قطعة محدودة المساحة من الأرض.

مع زيادة أعداد السكان وزيادة الطلب على الحنطة وارتفاع الأسعار يضطر المزارعون إلى الامتداد الرأسي والتوسع في الإنتاج وفق ما يسمى توسع الحد العمودي intensive margin، أي تكثيف العمالة وضخ المزيد من رأس المال ونفقات الإنتاج المتمثلة في البذور والسماد وخلافه لتكثيف الإنتاج على الأراضي الخصبة قبل الانتقال إلى استصلاح تلك التي تقل عنها خصوبة. وتستمر هذه الزيادة حتى يتعادل الناتج الحدي للتوسع العمودي، أي عائد الجرعة الأخيرة من العمل ورأس المال في الأرض الخصبة مع ناتج توسع الحد الأفقي extensive margin، أي عائد الأرض الأقل خصوبة، مما يجعل الامتداد الأفقي القائم على استصلاح هذه الأرض الأدنى خصوبة أكثر جدوى من مواصلة التوسع العمودي. يتوقف الامتداد العمودي عند حد تضاؤل العائد، ولو لم يحدث هذا التضاؤل لاستمر ضخ المزيد من العمال ورأس المال لتكثيف الإنتاج على قطعة الأرض عالية الخصوبة. وحينما يتضاءل العائد تتزايد كلفة الإنتاج، عندها يلجأ المزارعون إلى زراعة أراضي جديدة أقل خصوبة من الأولى. ومع توالي زيادة السكان يضطرون لزراعة أراضي أقل خصوبة من الثانية، وهكذا. المقصود أنه من الممكن للمنتجين زيادة الإنتاج بزيادة كمية العمل على أجود الأراضي قبل مد حد الإنتاج إلى أراض أقل

خصوبة إلا أن النتيجة النهائية واحدة حيث أن زيادة كمية العمل وبذل المزيد من نفقات الإنتاج لابد أن يصطدم عند حد معين بقانون تناقص الغلة، أي أن زيادة نفقة الإنتاج بزيادة الجرعات المتتالية من العمل ورأس المال على الأرض الخصبة سوف تصل عند حد معين إلى نفس الكلفة التي يمكن إنفاقها على الأرض التي تليها في الخصوبة، فلا فرق عند ذلك بين التوسع في حد الإنتاج عموديا بزيادة تكاليف الإنتاج على نفس القطعة من الأرض أو أفقيا إلى قطعة أخرى أقل خصوبة. وفي كلتا الحالين سيكون الأمر سيان بالنسبة لمنتجي القمح لأن كلفة الإنتاج الأعلى هي التي تحدد السعر الذي يمثل الحد الأدنى لإقناعهم بالاستمرار في الإنتاج. لإقناع المزارعين بالإقدام على التوسع الأفقي أو الرأسي لابد أن تصل كمية الإنتاج وسعره إلى الحد الكافي لتغطية كلفة الإنتاج.
ولتوضيح الفرق بين حد التوسع العمودي وحد التوسع الأفقي دعنا نفترض أن لدينا أربع قطع من الأرض متسارية المساحة وخصوبتها متدرجة من الأكثر خصوبة إلى الأدنى خصوبة على النحو التالي (أ، ب، ج، د) وأردنا أن نستغل هذه الأربع قطع لإنتاج الحنطة. وحيث أن كلفة الإنتاج على الأرض الأكثر خصوبة ستكون أقل كلفة وأوفر إنتاجا فمن المؤكد أننا سنبدأ بزراعة الأرض الخصبة أولا، أي القطعة (أ)، ما لم تدع الحاجة لزراعة القطع الأخرى. وحينما يزداد الطلب على القمح سنضطر إلى إضافة جرعات متتالية ومتساوية من العمل ومن عناصر الإنتاج الأخرى بعد الجرعة الأولى على القطعة (أ) لزيادة معدل إنتاجها. لكن لو زاد الطلب إلى الحد الذي لم يعد فيه إنتاج القطعة (أ) كافيا لمواجهته فإننا سنمتد أفقيا ونزرع القطعة (ب). وإذا استمرت زيادة الطلب على القمح في الارتفاع فإننا سوف نواصل إضافة جرعات متتالية ومتساوية من العمل ومن عناصر الإنتاج الأخرى على القطعتين (أ) و (ب) ثم نمتد أفقيا ونزرع القطعة (ج) وبعد ذلك القطعة (د) مع الاستمرار في إضافة جرعات متتالية من العمل وعناصر الإنتاج الأخرى على القطع السابقة. وهكذا تضطرنا زيادة السكان المضطردة إلى توسيع الإنتاج في الاتجاهين معا، العمودي بتكثيف الإنتاج على الأراضي عالية الخصوبة والأفقي بالانتقال لزراعة قطع أقل خصوبة. وكلفة الإنتاج الحدي، سواء منه العمودي أو الأفقي، هو الذي يحدد سعر السوق. وفي الحالتين ترتفع نفقة الإنتاج الإضافي نتيجة لتناقص كميته نظرا لتفاوت الخصوبة في حالة التوسع الأفقي وتضاؤل العائد في التوسع العمودي. وكلما انتقل الإنتاج إلى حد جديد، سواء أفقيا أو عموديا، زاد مقدار الريع على الجرعات فوق الحدية وعلى الأراضي الخصبة ونشأ ريع جديد على الأراضي التي كانت في السابق أراض حدية لا تنتج ريعا. أي أن الريع يزداد كلما زادت خصوبة الأرض المزروعة عن درجة خصوبة الأرض الحدية.

ويمكننا توضيح ما سبق على هذا النحو:

جرعات متتالية ومتساوية من العمال

رأس المال بكلفة 100 ريال للجرعة	الغلة من أكياس القمح (أ)	(ب)	(ج)	(د)	سعر الكيس بالريالات
الجرعة الاولى	10	9	8	7	10
+الجرعة الثانية	+9	8	7	6	12
+الجرعة الثالثة	+8	7	6	5	16
+الجرعة الرابعة	+7	6	5	4	25

لاحظ في التوسع الأفقي أن عائد الجرعة من العمال ورأس المال يتضاءل كلما انتقلنا من الأرض الخصبة إلى تلك التي تأتي في المرتبة التالية لها في الخصوبة. وفي التوسع العمودي يتضاءل عائد كل جرعة تالية من العمال ورأس المال على نفس القطعة. أي أننا نحصل من الجرعة الأولى من العمال ورأس المال على 10 أكياس من القطعة (أ) وعلى 9 أكياس من القطعة (ب) وعلى 8 أكياس من القطعة (ج) وعلى 7 أكياس من القطعة (د). أما إذا ضاعفنا الجرعة على القطعة (أ) فإننا لن نحصل على 20 كيسا من القمح بل فقط على 19 كيسا، ولو ضاعفنا الجرعة ثلاثة أضعاف فإننا نحصل فقط على 27 كيسا، وهكذا. ولنفترض أن كل جرعة من العمال ورأس المال كلفتنا 100 ريال. ولنفترض كذلك أن سعر كيس القمح يساوي 10 ريالات، فإن السعر الإجمالي الناتج الذي نحصل عليه في هذه الحالة من الجرعة الأولى على القطعة (أ)، وهو 100 ريال (10 أكياس بسعر 10 ريالات للكيس = 100 ريال)، يكفي فقط لتغطية كلفة الإنتاج ولا يتبقى منه ريع المالك الأرض، لأنه لا يوجد فائض بين السعر وكلفة الإنتاج. كما أنه من غير المجدي لا زراعة القطعة (ب) ولا ضخ جرعة ثانية من العمال ورأس المال على القطعة (أ) لأن السعر الإجمالي في أي من هاتين الحالتين لن يتجاوز 90 ريالا، أي أنه سيكون أدنى من كلفة الإنتاج، ولا أحد ينتج ليخسر. ولوزاد السعر إلى 11 ريالا وبقيت كلفة الإنتاج بدون تغيير. فإن إنتاج الجرعة الثانية على القطعة (أ) سوف تتساوى مع كلفة إنتاج الجرعة الأولى على القطعة (ب) وستكلفنا كل منهما 100 ريال، لكن العائد الذي سنحصل عليه

مقابل ذلك لن يتجاوز 99 ريالا، أي سنحقق خسارة طفيفة مما يثنينا عن المغامرة بالإقدام على هذه الخطوة. لن نقدم على مثل هذه الخطوة إلا لو حصلنا على السعر المجزي الذي يغطي كلفة الإنتاج، أي في حدود 12 ريالا للكيس. في هذه الحالة سنحقق من الجرعة الأولى على القطعة (أ) فائضا على كلفة الإنتاج مقداره 20 ريالا وهو الفرق بين كلفة الإنتاج (100 ريال) وسعر البيع (120 ريالا). هذا الفائض هو الريع الذي يذهب إلى مالك الأرض، سواء كانَ المالك هو المزارع نفسه أو شخصا آخر. وإذا ارتفع سعر القمح إلى 14 ريالا للكيس وبقيت كلفة الجرعة من العمال ورأس المال على ما هي عليه، أي 100 ريال، فإن هذا سيدفعنا إلى إضافة جرعة ثالثة على القطعة (أ) وجرعة ثانية على القطعة (ب) وجرعة أولى على القطعة (ج). وبذلك نحصل على 140 ريالا للكيس من الجرعة الأولى على القطعة (أ) بفائض 40 ريالا، وعلى 136 ريالا للكيس من الجرعة الثانية بفائض 36 ريالا للكيس، وعلى 112 ريالا للكيس من الجرعة الثالثة بفائض 12 ريالا للكيس. كما سنحصل على 136 ريالا للكيس من الجرعة الأولى على القطعة (ب) بفائض 36 ريالا للكيس، وعلى 112 ريالا للكيس من الجرعة الثانية بفائض 12 ريالا للكيس. وسنحصل أيضاً على 112 ريالا للكيس من الجرعة الأولى على القطعة (ج) بفائض 12 ريالا للكيس. لكن سعر 14 ريالا للكيس لن يغرينا بالمغامرة وضخ جرعات إضافية على القطع السابقة ولا بزراعة القطعة (د) لأن السعر الإجمالي في هذه الحالات كلها سيكون 7×14= 98 ريالا، وهذا لا يغطي كلفة الإنتاج. فلابد من الحصول على سعر 15 ريالا للكيس على الأقل.

وهكذا نرى كيف يختلف مفهوم ريْكارْدو للريع عن مفهوم الفزيوقراطيين وآدم سْمِث. الريع، في نظره، يخلق القيمة لكنه لا يخلق الثروة وهو ناتج عن شح الطبيعة لا عن كرمها، كما يعتقد الفزيوقراطيون الذين قالوا بأن الناتج الصافي، أي الفائض، هو كرم من الأرض تمنحه الطبيعة للإنسان بما تهبه من سلع حرة كالمطر والشمس، وكما يعتقد آدم شبيث الذي كان يرد مصدر الريع في الزراعة إلى كرم الطبيعة وتعاونها مع الإنسان على نطاق يجاوز ما يحدث في أوجه النشاطات الاقتصادية الأخرى لتخلق فائضا يزيد عن القدر اللازم للوفاء بأجور العمال والأرباح والفوائد على رأس المال. يقول ريْكارْدو إن مصدر الريع هو شح الأرض ومحدودية المساحات الصالحة منها للإنتاج بحيث لا تتماشى مع النمو الديموغرافي للسكان. بعبارة أخرى، بينما تعد إنتاجية الأرض مظهرا لسخاء الطبيعة فإن قصور العرض الكلي للأراضي الصالحة للزراعة عن الطلب مظهرا لشح الطبيعة.

ونلاحظ أن تحليلات ريْكارْدو تقوده إلى نتيجة متشائمة. نظرا لزيادة السكان يزداد الطلب على الغذاء مما يضطر المزارعين إلى فلاحة الأراضي الأقل خصوبة وهذا سيؤدي إلى الضغط على مستوى الريع على الأراضي نحو الأعلى مما يزيد من غلاء المعيشة. غلاء المعيشة سيضغط بدوره نحو رفع الأجور وأسعار المواد الأولية مما يقلل من ربحية المستثمرين ورجال الأعمال فيفقدون حماسهم الاستثمار أموالهم فيحصل الكساد. ومما زاد من حدة نظرا ريْكارْدو التشاؤمية ما أضافه توماس مالْتس Thomas Robert Malthus (1766-1843)، وهو ممن ينتمون للمدرسة الكلاسيكية والذي اشتهر بنظريته عن السكان، من تعديلات على نظرية ريْكارْدو عن الريع وتضاؤل العائد. نمو المنتجات الزراعية، وفق هذه النظرة، يتزايد وفق متوالية حسابية (1، 2، 3، 4) بينما يتزايد عدد السكان وفق متوالية هندسية (1، 2، 4، 8) مما يعني أن زيادة الإنتاج الغذائي لن تستطيع اللحاق بزيادة النمو السكاني[461] .

كفاءة الإنتاج

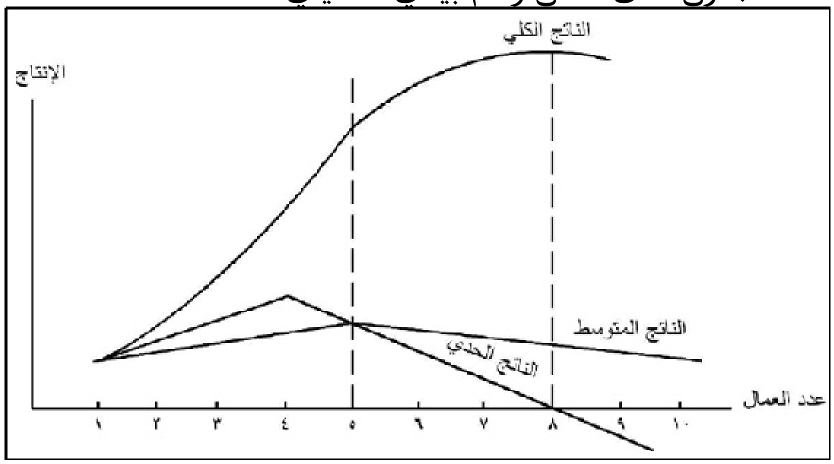
مفهوم تناقص الغلة لا ينطبق فقط على الإنتاج الزراعي وإنما على كل العمليات الإنتاجية، سواء منها الزراعية أو الصناعية. يمكننا وفق هذا المفهوم أن نفرق بين ثلاثة أنواع من الإنتاج، فهناك الناتج الكلي ويشير إلى كل الناتج الذي نحصل عليه من الجرعتين أو الثلاث أو الأربع جرعات الإضافية من عنصر الإنتاج المتغير. ولدينا متوسط الإنتاج وهو مجموع ناتج جميع الجرعات مقسوما على عدد الجرعات. وأخيرا هناك الناتج الحدي وهو محصلة ما يضيفه ناتج كل جرعة جديدة من زيادة إلى مجموع ناتج الجرعات التي قبلها.

وبينما نلاحظ أن الناتج الكلي يزداد من جرعة إلى أخرى نجد أن الناتج الحدي قد يتزايد في البداية لكنه يبدأ بعد ذلك في التناقص مع كل جرعة إضافية. ولو واصلنا زيادة الجرعات لتحول الناتج الحدي من موجب إلى سالب وبعده يبدأ متوسط الإنتاج كذلك بالهبوط. ويتلوه بعد ذلك في الهبوط الناتج الكلي. وتعود الزيادة في مستوى الإنتاج الحدي والمتوسط إلى أن عناصر الإنتاج الثابتة يمكن استغلال طاقاتها بصورة

أفضل وأكمل كلما توسعنا في الإنتاج بإضافة المزيد من جرعات عناصر الإنتاج المتغيرة. ويمكننا توضيح هذه الفكرة على شكل جدول بعدد من الخانات، الأولى منها توضح الجرعات المتتالية من عنصر الإنتاج المتغير والثانية توضح الناتج الحدي والثالثة توضح متوسط الإنتاج والأخيرة توضح كمية الناتج الكلي. وسوف نفترض في هذا الجدول أن الناتج الحدي يبدأ بالتزايد قبل أن يبدأ بالتناقص.

جرعات العنصر المتغير	جرعات العنصر المتغير	جرعات العنصر المتغير	الناتج الكلي
1	3	3	3
2	4	3.5	7
3	5	4	12
4	6	4.5	18
5	4.5	4.5	22.5
6	1.5	4	24
7	1	3.6	25
8	0	3.1	25
9	1-	3.7	24

ويمكننا أن نمثل هذا الجدول على شكل رسم بياني كما يلي:



يلاحظ من الجدول أن مستوى الناتج الحدي في البداية يتزايد بمعدل أكبر من متوسط الإنتاج ومنحناه في الرسم البياني يعلو منحني متوسط الإنتاج ثم ينحدر إلى الأسفل من منحني متوسط الإنتاج عندما يكون أقل منه قبل أن يصلا إلى مرحلة التعادل عند نقطة تقاطعهما عند قمة منحني متوسط الإنتاج، أي عندما يصل متوسط الإنتاج إلى حده الأعلى. نستنتج من ذلك أن الناتج الحدي يصل إلى أعلى مستوى له باستخدام جرعات من عناصر الإنتاج المتغيرة عددها أقل من تلك التي يصل عندها متوسط الإنتاج أعلى مستوى له. ويهبط الناتج الحدي إلى نقطة الصفر حينما يصل الناتج الكلي إلى أعلى مستوى له وبعد ذلك يبدأ الناتج الكلي في الهبوط بينما يتحول الناتج الحدي من الموجب إلى السالب.

يتضح لنا مما سبق أن العلاقة بين الناتج الحدي ومتوسط الإنتاج تتمثل في أن متوسط الإنتاج يستمر في التزايد ما دام الناتج الحدي متزايدا، وحينما يبدأ الناتج الحدي بالإنخفاض يستمر متوسط الإنتاج بالتزايد ما دام الناتج الحدي أعلى منه. فلطالما أن الناتج الحدي أكبر من الناتج المتوسط، ولطالما أن الناتج الكلي يزداد بمعدل أكبر من الزيادة في عامل الإنتاج المتغير، فإن الناتج المتوسط يستمر في الارتفاع، حتى ولو كان الناتج الحدي آخذا في الهبوط. وعند النقطة التي يصل فيها الناتج المتوسط إلى أقصى قيمة له، يتعادل عندها مع الناتج الحدي الهابط. وبمجرد أن يأخذ الناتج الحدي في الهبوط إلى مستوى أدنى من الناتج المتوسط فإن الأخير يبدأ في الهبوط. بداية هبوط الناتج المتوسط تتزامن مع بداية هبوط معدل الزيادة في الناتج الكلي إلى مستوى أدنى من معدل الزيادة في العامل المتغير. ويستمر الناتج الحدي في الهبوط حتى يصل إلى الصفر وفي هذه الحالة يكون الناتج الكلي قد وصل إلى أقصى قيمة له.

ويمكن تلخيص الموضوع بالقول إن الإنتاج يمر بثلاث مراحل. في الأولى منها يزداد الناتج الكلي والمتوسط والحدي ثم يبدأ الناتج الحدي في التناقص وصولا إلى النقطة التي يتعادل فيها مع متوسط الإنتاج الذي يكون قد وصل إلى نهايته العظمى. في هذه المرحلة يمكن زيادة الإنتاجية المتوسطة بالاستمرار في ضخ المزيد من عناصر الإنتاج المتغيرة، العمال مثلا، مما يزيد من كفاءة عناصر الإنتاج الثابتة والمتغيرة وصولا إلى أجدر استخدام لعناصر الإنتاج المتغيرة. وفي المرحلة الثانية يبدأ الناتج الحدي والناتج المتوسط بالتناقص بينما يستمر الناتج الكلي بالازدياد ولكن بمعدل متناقص يقل إيراده عن كلفة عناصر الإنتاج المتغيرة حتى يصل في نهاية هذه المرحلة إلى حده الأقصى

حينما يصل الناتج الحدي إلى نقطة الصفر. في هذه المرحلة تتناقص جدارة استخدام عناصر الإنتاج المتغيرة لكنّ جدارة استخدام عناصر الإنتاج الثابتة تتزايد لتصل إلى أقصى حد لها في نهاية هذه المرحلة. في المرحلة الثالثة يصبح الناتج الحدي سالبا ويبدأ الناتج الكلي ومعه متوسط الإنتاج في التناقص. ابتداء من هذه المرحلة تفقد كلا من عناصر الإنتاج الثابتة وعناصر الإنتاج المتغيرة جدارة الاستخدام ويصبح الإنتاج غير اقتصادي.

المنتج الرشيد يجب أن يُنتج في المرحلة الثانية، فإذا أهملنا مؤقتا أثمان عناصر الإنتاج فإن المنتج إذا أراد أن يصل إلى أجدر استخدام للعنصر الإنتاجي المتغير فإنه يستخدم التوليفة من عناصر الإنتاج الثابتة وعنصر العمل التي تتيح له أفضل جدارة ممكنة من العمل وهي التوليفة التي تبدأ عندها المرحلة الثانية. أما إذا أراد المنتج أن يصل إلى أجدر استخدام من العناصر الإنتاجية الثابتة فعليه أن يستخدم التوليفة من هذه العناصر الثابتة وعنصر العمل التي تنتهي عندها المرحلة الثانية. أما إذّا أدخلنا عنصر الثمن فإن أفضل توليفة بين هذه العناصر تقع بين النقطتين السابقتين وتتحدد بالمقارنة بين ثمن الإنتاج الحدي الذي سيحصل عليه المنتج والتكلفة الحدية، أي ثمن وحدات مورد الإنتاج الحدية التي سيتحملها. والتوليفة التي تتساوى عندها التكلفة الحدية بالإيراد الحدي (ثمن الإنتاج الحدي) تكون هي التوليفة التي تتيح للمنتج معظمة صافي دخله[462].

ويتفرع الإيراد بدوره إلى ثلاثة أنواع متفقة مع أنواع الإنتاج. فهناك الإيراد الكلي وهو مجموع ما تحصل عليه المنشأة من بيع منتجاتها، وهناك الإيراد المتوسط وهو خارج قسمة الإيراد الكلي على عدد الوحدات المباعة، أو هو الثمن الذي تبيع به المنشأة الوحدة من إنتاجها، وهناك الإيراد الحدي وهو الإضافة إلى الإيراد الكلي نتيجة زيادة بيع وحدة إضافية واحدة من منتجات المنشأة.

بحكم العلاقة الوثيقة بين قانون تناقص الغلة وتكاليف الإنتاج يمكننا أن نميز بين أنواع التكاليف مثلما ميزنا بين أنواع الإيرادات. لكن علينا أن نتذكر أولا بأن نفقات رأس المال الثابت، أو النفقات الثابتة، ونفقات رأس المال المتغير، أو النفقات المتغيرة، تشكلان معا مجمل التكاليف الكلية للإنتاج، أي جميع المبالغ التي يتحملها المنتج ويدفعها من أجل إنتاج السلعة. النفقات الثابتة لا تعتمد على حجم الإنتاج ويتحملها المشروع مهما كان حجم إنتاجه حتى لو توقف الإنتاج وتشمل الإنفاقات الإنشائية التي تدفع مرة واحدة عند بداية المشروع والمصروفات التي ترتبط بعوامل الإنتاج الثابتة كإيجار المباني وشراء المعدات وغيرها من المصاريف التي لا تتأثر بتغير حجم الإنتاج. هذا على خلاف النفقات المتغيرة التي تحتسب نفقات متغيرة لا يتحملها المشروع إلا في حالة التشغيل وتتراوح قيمتها حسب حجم التشغيل فهي ترتبط طرديا مع حجم الإنتاج فتزداد بارتفاعه وتنخفض بنزوله حيث أن زيادة الإنتاج تتطلب زيادة كميات هذه العوامل المتغيرة مما يترتب عليه زيادة التكاليف.

في المرحلة الأولى التي يتزايد فيها الإنتاج بمعدل متزايد، أي مرحلة تزايد الغلة، يقابلها من الناحية الأخرى تزايد في التكاليف ولكن بمعدل متناقص، أي أن النفقات المتغيرة تتزايد بمعدلات صغيرة تقل عن معدلات زيادة الإنتاج. ثم في مرحلة تالية تبدأ تزداد بمعدلات تفوق معدلات الزيادة في الإنتاج. أي أنه في مرحلة تناقص الغلة عندما يبدأ معدل زيادة الإنتاج بالتناقص تبدأ التكاليف المتغيرة تتزايد بمعدل يفوق معدل الزيادة في الإنتاج. أما التكاليف الكلية، والتي تشمل التكاليف الثابتة والتكاليف المتغيرة، فهي تزداد مع زيادة الإنتاج ولكن بمعدل أقل من زيادة التكاليف المتغيرة. لذلك تتناقص كلفة إنتاج الوحدة الواحدة من السلع في البداية لأن معدل زيادتها أقل من معدل زيادة الإنتاج. ثم بعد ذلك تبدأ الكلفة في التزايد بمعدل يفوق معدل الزيادة في الإنتاج. أي أنه عندما تتزايد الإنتاجية الحدية تكون التكاليف الحدية متناقصة، وعندما تصل الأولى عند حدها الأقصى تكون الأخيرة عند حدها الأدنى و عندما تبدأ الإنتاجية الحدية في التناقص تبدأ التكاليف الحدية في التزايد.

ويمكننا أيضا أن نتحدث عن متوسط التكاليف وعن التكاليف الحدية. متوسط التكاليف تمثل الإنفاق الكلي الإنتاج السلعة عند مستوى معين للإنتاج وهي عبارة عن خارج قسمة التكاليف الكلية لإنتاج

حجم معين من السلع على عدد الوحدات المنتجة. أما التكاليف الحدية فهي تساوي الزيادة في التكاليف الكلية المترتبة على زيادة الإنتاج بقطعة واحدة.
في ظل الفرض القائل بأن وحدات العامل الثابت لا يمكن أن تستخدم بكفاءة بدون حد أدنى من وحدات العامل المتغير، فإن متوسط الناتج المادي سوف يرتفع، كلما أضيفت وحدات من العامل المتغير، حيث تكون كفاءة الاستخدام ناشئة عن عمل وحدات العامل الثابت. بناء على ذلك نستنتج أنه يمكن تغيير إنتاجية أي عنصر من عناصر الإنتاج زيادة أو نقصا وذلك بدمجه مع عنصر أخر بنسب مختلفة. لذا ينبغي للمنظم أن يقرر كم يستخدم من كل عنصر حتى يصل إلى التوليفة المثلى من العناصر التي تعطيه أعظم قدر من الإنتاج يتكافأ مع ما ينفقه عليها وذلك بأن يلاحظ كيفية تغير كمية الإنتاج تبعا لتغير النسب التي بمقتضاها يتم دمج عناصر الإنتاج. ويرجع الاختلاف إلى تنوع طرق الفن الإنتاجي من ناحية ومن ناحية أخرى إلى اختلاف درجة القابلية والإحلال بين عنصر وآخر من عناصر الإنتاج. وحيث أن العملية الإنتاجية تقوم على تضافر ومزج أكثر من عنصر إنتاجي من عناصر الإنتاج فإن تعاون هذه العناصر يكون أكفأ إذا تم التأليف بينها بنسب مدروسة والتوقف عند الحد الذي يصل فيه كل منها إلى أكبر كمية إنتاج وبأقل كلفة. وتسمح المعطيات الفنية بتعدد نسب التواليف التي على أساسها يتم الدمج بين العناصر الإنتاجية وربما إحلال بعضها محل بعض. ولكن لابد من ملاحظة عدم إمكانية إحلال عنصر إنتاجي إحلالا كاملا مكان عنصر آخر وإلا الأصبح من الممكن الإنتاج بعنصر واحد. فالسماد مثلا لا يمكن أن يحل محل البذور ولا أي منهما يمكن أن يحل محل الأرض. وعادة ما يلجأ المنظم الرشيد إلى التأليف بين عناصر الإنتاج بنسب معينة تضمن له الحصول على كمية الإنتاج التي يريدها بأقل كلفة ممكنة. ولا يستطيع ذلك إلا إذا كان على معرفة تامة بمختلف النسب الدنيا لتجميع مختلف العناصر ليحصل منها على أعلى كمية من الإنتاج. عند هذا الحد تكون عناصر الإنتاج الثابتة قد تم استغلالها بالكامل ومن ثم فإن إضافة جرعات أكثر من العناصر المتغيرة يعني تزاحمها على العناصر الثابتة مما يؤدي إلى عرقلة الإنتاج.

القيمة

يرتبط مع الندرة والمنفعة مفهوم القيمة، أي الكيفية التي بها تتحدد أقيام السلع بالنسبة لبعضها البعض وتفسير سبب الاختلاف فيما بينها. ولا يمكن تقييم الأشياء دون النظر إلى علاقتها بالإنسان من ناحية وإلى علاقتها بعضها ببعض من ناحية أخرى. فالإنسان في نهاية المطاف هو الذي يقرر ما إذا كان هذا أو ذاك من الأشياء له قيمة أم ليس له قيمة حسب ما يحققه له ذلك الشيء من منفعة. لكن مبلغ القيمة التي يضفيها الإنسان على أي شيء تتحدد من خلال علاقة هذا الشيء بالأشياء الأخرى، أو ما يسمى القيمة التبادلية أو القيمة الاجتماعية، أي قيمة ما يساويه الشيء من شيء آخر في حالة استبداله به. وما يحدد قيمة الاستبدال هو ندرة السلعة ومدى الحاجة إليها ومنفعتها للمستهلك ومدى رغبته في الحصول عليها وما بذل في إنتاجها وإيصالها إليه من مال وجهد. وينبغي الاحتراز من الخلط بين سعر السلعة بالنقود، أي الثمن، وبين قيمتها التبادلية. فقد يتراوح سعر السلعة ذاتها بين الارتفاع والانخفاض تبعا لتذبذب القوة الشرائية للنقود لكن قيمتها بالنسبة لغيرها من السلع الأخرى تبقى نسبية وثابتة لأن تلك السلع بدورها ترتفع قيمتها وتنخفض تبعا لتذبذب قوة العملة الشرائية. وهذا ما يسمى خداع النقود المتمثل في اعتقاد الشخص العادي بأن النقود لها قوة شرائية ثابتة بينما هي في الحقيقة عرضة للتمدد وللانكماش.

مفهوم القيمة من المفاهيم الأساسية في علم الاقتصاد والتي شغلت بال المفكرين الاقتصاديين. وأرسطو هو أول من حاول تحديد مفهوم القيمة وفرق بين نوعين من القيمة هما قيمة الاستعمال، وتعني قدرة السلعة على إشباع رغبة من الرغبات الإنسانية، وقيمة الاستبدال، أي قدرتها على أن تستبدل بسلعة أخرى غيرها. وضرب أرسطو مثلا على ذلك بالحذاء. فالإسكافي قد يصنع حذاء لاستعماله الشخصي، أي ليلبسه هو أو أحد أفراد أسرته، فتكون له بذلك قيمة استعمالية تتمثل في لبسَه، وهذه القيمة تأتي من الإشباع الذي يعطيه الحذاء لمن يلبسه. وقد لا يحتاج للحذاء فيستبدله بسلعة أخرى يحتاج لها، وهنا تكون قيمته استبدالية، وهي ما يحصل عليه من سلع في السوق نتيجة لمبادلة الحذاء بغيره من السلع. وهكذا يمكن القول أن أرسطو أول من تنبه إلى أهمية الحاجات الشخصية والجوانب النفسية في تحديد قيمة السلعة مثل منفعتها للمشتري ومدى حاجته لها ورغبته فيها. الحاجة الإنسانية، في نظره، هي التي تشكل القاعدة والأساس لكل العلاقات البشرية، وبدون الحاجة لا يعود هناك دافع للتبادل، وتختلف أسس التبادل ودوافعه باختلاف الحاجات. ويكون التبادل عادلا إذا حصل كل طرف على ما يكافئ ما أخذه منه الطرف الآخر. وهذا على خلاف ما كان يراه أفلاطون من أن القيمة مطلقة وثابتة في ذات السلعة، ولذا اعتبر السعر الباهظ الزائد عن قيمة السلعة مخالفة للقانون.

وفي القرن السابع عشر جاء الفيلسوف جان لؤك ليفترض بأن مصدر قيمة السلعة يتحدد فيما بذل في إنتاجها من عمل وجهد إنساني. أراد لُوْك أساسا أن يفسر نشوء الدولة وأسباب قيامها. كان يرى أن الدافع وراء ذلك هو رغبة الأفراد في الحماية المتبادلة لما يملكون من حياة وحرية وثروة. ولكن هذا يحيلنا إلى سؤال أخر هو: كيف نشأت الملكية الخاصة؟ افترض لُوْك أن البشرية في مراحل نشأتها الأولى لم تعرف الملكية الخاصة وكانت خيرات الأرض ملكا مشاعا للجميع. إلا أن كل شيء يحصل عليه الإنسان بجهده الخاص وعمل يده يصبح ملكا له لوحده وله حق التصرف المطلق فيه. العمل الإنساني هو الذي يحول الثروات من حالتها الطبيعية ليجعل منها سلعا وطيبات ينتفع بها الإنسان، أي يضفي عليها قيمة، ومن يضفي قيمة على الشيء يكتسب بذلك الحق ليتملّكه، فهذا حقه

الطبيعي. ونظرية لُوْك هذه أدت لاحقا إلى تطور النظرية الكلاسيكية القائلة بأن العمل أساس القيمة.
وقد أولى الكلاسيكيون من أدم سْمِث إلى ريْكارْدو إلى كارل مارْكْس العمل أهتماما خاصا وقالوا إن قيمة كل سلعة تقدر بكمية العمل التي بذلت في إنتاجها. فالسلعة التي بذل في إنتاجها 8 ساعات عمل مثلا تساوي ضعف السلعة التي بذل في إنتاجها 4 ساعات. ففي المجتمعات البدائية التي لم يتراكم فيها رأس المال الإنتاجي ولم يظهر فيها ريع على الأرض نظرا لوفرة الأراضي الخصبة تتوقف قيمة السلعة حصرا على العمل الإنساني المبذول في إنتاجها ويكون العمل هو المحدد الوحيد القيمة التبادلية لأي سلعة وهو ثمنها الطبيعي. فإذا كان صيد الأرنب يكلف ساعة واحدة من العمل وصيد الغزال يكلف ثلاث ساعات فإن الغزال في هذه الحالة يساوي ثلاث أرانب، كما يقول آدم سْمِث.
وبرر سْمِث اختياره للعمل كمحدد للقيمة بأنه كان يبحث عن مقياس عام لا يتغير، والجهد الإنساني الذي يبذل في العمل هو العنصر الوحيد من بين عناصر الإنتاج الذي يبقى ثابتا ولا يتغير بتغير الزمان والمكان ولا بتغير النشاط الذي يبذل فيه. ولم ير أن النقود صالحة لأداء هذه المهمة لأن قيمتها عرضة للتذبذب وليس من المجدي أن نستخدم مقياسا هو في حد ذاته بحاجة إلى قياس.
ورأى البعض ضرورة أن يضاف إلى العمل كلفة الإنتاج المتمثلة في رأس المال. ويحدد ريْكارْدو قيمة السلعة بندرتها بالإضافة إلى ما بذل فيها من كمية العمل، وأوضح بأن كمية العمل إما أن تكون مباشرة إذا كانت تتعلق بإنتاج السلعة نفسها أو غير مباشرة إذا كانت تتعلق بتصنيع الأدوات اللازمة لإنتاجها أو تجميع رأس المال المستثمر في إنتاجها. أي أن رأس المال عند ريْكارْدو ما هو في نهاية المطاف إلا عمل مدّخر.
وهكذا انصب تركيز أصحاب المدرسة الكلاسيكية في تحليلهم لمفهوم القيمة على جانب الإنتاج، أي العرض، ولم يلتفتوا إلى جانب الطلب. يقتصر تأثير الطلب عندهم على تذبذب أسعار السوق من يوم إلى آخر وفق قانون العرض والطلب لكنه لا يؤثر في السعر الطبيعي، أي السعر الحقيقي الذي تحدده كلفة الإنتاج. والمقصود بالسعر الحقيقي هو معدل سعر السلعة على المدى الطويل، أي ذلك المعدل الذي يتذبذب حواليه السعر اليومي للسلعة، بصرف النظر عن تقلبات سعر السوق على المدى القصير. ويؤكد الكلاسيكيون أن سعر السوق لابد وأن يتعادل على المدى الطويل مع السعر الطبيعي الذي تحدده كلفة الإنتاج لأنه لو استمر سعر السوق في الزيادة فإن المنتجين سينتجون أكثر مما يوفر كميات أكبر من السلعة بحيث يتوازى حجم العرض مع حجم الطلب مما يدفع بالأسعار إلى النزول عند الحد الطبيعي. أما لو انخفضت الأسعار عن الحد الطبيعي فإن المنتجين سيقللون من الإنتاج ليرتفع الطلب على السلعة وبالتالي يرتفع ثمنها مرة أخرى. والتعريف الاقتصادي للطلب هو الرغبة المدعمة بقوة شرائية.
وبعد الكلاسيكيين جاء الكلاسيكيون الجدد neoclassics وطرحوا نظرية المنفعة الحدية marginal utility. تهدف نظرية المنفعة الحدية إلى رفع التعارض بين المنفعة والقيمة، وهو التعارض الذي ظل لغزا يحير الكلاسيكيين ويتمثل في أن بعض السلع الضرورية لحياة الإنسان مثل الماء منفعتها عظيمة لكن قيمتها زهيدة بينما توجد سلع ليس لها منفعة واضحة ومع ذلك نجد أن قيمتها باهضة مثل الألماس وبقية الجواهر. والمقصود بالمنفعة، كما قلنا، قابلية السلعة لإشباع حاجة من حاجات المستهلك. والمنفعة، بالمفهوم الاقتصادي، تستخدم بمعنى حيادي بحت لا يقصد به الفائدة ولا يحمل أي معنى أخلاقي، وإنما يقصد به فقط معنى إشباع الحاجة، أيا كانت الحاجة، بما في ذلك الحاجة لسلعة قد تلحق ضررا بالمستهلك كالدخان والخمور والمخدرات. والمنفعة ليست صفة موضوعية توجد في الشيء نفسه وإنما هي حالة سيكولوجية تتوقف على الأهمية التي يضفيها عليها المستهلك بناء

على إلحاح الرغبة فيها وقدرته على الاستمتاع بها، فالأصم مثلا لا تنفعه الموسيقى ولا الأعمى ينتفع باللوحات الفنية ولا الشخص الأمي بالكتب. وحيث أن المنفعة مسألة شخصية في المقام الأول نجد أن درجاتها تختلف من شخص إلى آخر، بل حتى عند نفس الشخص في حالاته المختلفة وأطوار عمره المتعاقبة. وعليه لا يمكن أن نجد مقياسا موضوعيا دقيقا للمنفعة ولذا يلجأ الاقتصاديون إلى الحديث عن «جرعات المنفعة» أو «جرعات الإشباع» دون تحديد هذه الجرعات تحديدا كميا أو كيفيا له صفة العمومية ويفترض الحديون أن الجرعات من نفس السلعة متجانسة وتتمتع بنفس الخصائص ولها نفس السعر بحيث يمكن لأحدها أن تحل محل الأخرى.

ولعله من المناسب أن نشير هنا إلى أن مفهوم تضاؤل العائد كما قدمه ريْكارْدو لربما يكون هو ما لفت انتباه الاقتصاديين الحديين لاحقا إلى مفهوم المنفعة الحدية وأثر ذلك في تحديد قيمة السلعة. فالمشكلة التي تواجه المنتج الذي يريد أن يحصل على أكبر عائد من المبلغ الذي رصده للإنفاق على شراء السلع الإنتاجية لا تختلف عن تلك التي تواجه المستهلك الذي يأمل في الحصول على أكبر منفعة من المبلغ الذي رصده من دخل المحدود للإنفاق على شراء السلع الاستهلاكية. ما يحدد قرار المستهلك شراء جرعة من أي سلعة هو ما سيحصل عليه من المنفعة مقابل ما يدفعه ثمنا لها، وما يحدد قرار المنتج شراء عنصر من عناصر الإنتاج هو كمية الإنتاج التي سيحصل عليها مقابل ما ينفقه على ذلك العنصر. فالمزارع الذي يطمع في الحصول على أكبر كمية من الشعير على الفدان بضخ المزيد من نفقات العمل والسماد سوف يستمر في ضخ نفقات متساوية على هذين العنصرين من عناصر الإنتاج لطالما أن كل ريال يصرفه على أي منهما يعطيه نفس الكمية من الإنتاج. ولكن عندما يتضح له أن آخر ريال صرفه على أحدهما، ولنقل العمل، يعطيه إنتاجا أكثر فسوف يستمر في الصرف على المزيد من العمل ويتوقف عن شراء المزيد من السماد. كذلك لو ارتفع سعر أحد عناصر الإنتاج وانخفض سعر عنصر آخر فإن المنتج سوف ينصرف عن شراء العنصر الأغلى ويتجه إلى شراء العنصر الأرخص، على افتراض أن أحد العنصرين يمكن أن يحل محل الأخر.

لفت الحديون الأنظار إلى أن ما يهم المستهلك، وبالتالي يؤثر على طلبه لسلعة ما، ليس منفعة السلعة بحد ذاتها خارج سياق الحاجة لها وإنما فقط منفعة تلك الجرعة التي يحتاجها منها في لحظة معينة، ولذلك فإن المنفعة تتضاءل مع تزايد الكمية التي يحوزها الفرد من السلعة وتضاؤل حدة حاجته للمزيد منها، بمعنى

أن حاجة المستهلك للسلعة تكون ملحة وحادة في بداية الأمر إلا أنه مع كل جرعة إضافية من السلعة تخف حدة الحاجة لها وإلحاح طلب المستهلك عليها وتكون منفعتها في إشباع حاجته أقل من سابقتها، وذلك لأن الحاجات قابلة للإشباع. فكلما زاد المقدار الذي يستهلكه الفرد من السلعة كلما زاد إشباعه وتضاءلت منفعة الجرعة التالية وقلت رغبته في المزيد منها حتى يصل إلى مرحلة التشبع الذي يتوقف عندها عن الاستهلاك. أي أن المنفعة تتوقف على حدّة الحاجة ودرجة الإشباع وتتناقص مع ازدياد الكمية المستهلكة. أي أن المستهلك يحصل على منفعة أكبر من الجرعة الأولى التي يستهلكها مقارنة بالمنفعة التي يحصل عليها من الجرعة الثانية، والمنفعة الحدية للجرعة الثانية ستكون أكبر من المنفعة الحدية للجرعة الثالثة التي تكون بدورها أكبر من المنفعة الحدية للجرعة الرابعة. ويمكن تلخيص الفكرة بالقول إن المنفعة الحدية تتناسب تناسبا عكسيا مع كمية السلعة التي في حوزة الشخص، أي مع درجة ندرتها، ومن هنا تتضح العلاقة بين المنفعة والندرة. وقد عرف مارْشَل قانون تناقص المنفعة الحدية بالقول بأن الميزة الإضافية التي يستمدها المستهلك من زيادة معينة في رصيده من أي شيء تتناقص بنمو ذلك الرصيد.

ولابد من التمييز بين المنفعة الحدية والمنفعة الكلية. المنفعة الكلية تشير إلى المقدار الكلي من الإشباع الذي يحصل عليه المستهلك من استهلاك جرعات متتالية ومتساوية من نفس السلعة، أي أنها تراكمية. أما المنفعة الحدية فهي المنفعة التي يحصل عليها المستهلك من آخر جرعة من هذه الجرعات المتتالية و المتساوية، أي تلك الجرعة الأخيرة التي تمثل الحد margin الذي عنده يتوقف المستهلك لبرهة ويفكر ليحدد ويتخذ القرار ما إذا كان يريد الاستمرار في استهلاك السلعة أو التوقف عند ذلك الحد. قرار الشراء يتوقف على السعر الذي هو نفس السعر الذي يدفع للجرعة الأولى والجرعات التي تليها حتى الجرعة الأخيرة.

فلو افترضنا أن الفرد استهلك أربع تفاحات على التوالي وافترضنا أننا نستطيع قياس ما يحصل عليه من إشباع بعد أكل كل واحدة من هذه التفاحات الأربع فإنه يمكننا تحديد ما يحصل عليه من منفعة كلية ومنفعة حدية على النحو التالي:

السلعة	المنفعة الحدية	المنفعة الكلية
التفاحة الأولى	4	4
التفاحة الثانية	3	7
التفاحة الثالثة	2	9
التفاحة الرابعة	1	10

ومن الملاحظ في هذا المثال أنه كلما زاد عدد التفاحات المستهلكة كلما زادت المنفعة الكلية لكن هذاالارتفاع يأتي بمعدل يتناقص تدريجيا لأن كل تفاحة تضيف منفعة أقل مما تضيفه سابقتها. وتعتبر الجرعة الأخيرة التي يقرر المستهلك شرائها من السلعة قبل التوقف عن الشراء جرعة داخل الحد بينما تعتبر الجرعة التي بعدها خارج الحد.

نظرية المنفعة تفترض أن المستهلك يسلك سلوكا رشيدا فهو دائما حينما يوزع مصروفاته على السلع والخدمات المختلفة يحاول الحصول على منفعة حدية من السلعة (أ) تتعادل بقدر الإمكان مع المنفعة الحدية للسلعة ويوازن بين مختلف الخيارات والبدائل بهدف الحصول على أعظم منفعة بأقل تضحية عن طريق إحلال السلعة ذات المنفعة الأكبر محل السلعة ذات المنفعة الأقل حتى تتعادل المنافع الحدية من مختلف السلع وبمختلف الأسعار. القاعدة العامة لتحقيق أكبر إشباع وتعظيم المنفعة بالنسبة للمستهلك تتمثل في أنه من واقع دخله المحدود يرغب في شراء كميات السلع التي عندها تكون المنفعة الحدية لما قيمته درهم من أي منها معادلا للمنفعة الحدية لما قيمته درهم من بقية السلع الأخرى، أي أنه يوزع نقوده بين مختلف السلع بحيث يحصل على نفس القدر من المنفعة من الوحدة الأخيرة من النقود التي ينفقها على كل سلعة. ولتوضيح هذه الفكرة دعنا نفترض أن المستهلك ذهب إلى البقالة ولديه 20 قرشا فاشترى بستة القروش الأولى برتقالة أكلها ثم اشترى برتقالة بستة قروش أخرى وأكلها لأنه يحب البرتقال ويفضلها على أي فاكهة أخرى لأنها تعطيه مقدارا أكبر من الإشباع. وبعد أن أكل البرتقالتين قلت شهيته للبرتقال وأصبحت شهيته للتفاح أكثر فاشترى تفاحة بخمسة قروش وأكلها وبعد أن أكل برتقالتين وتفاحة وجد أن رغبته في الموز أصبحت أكثر من رغبته في البرتقال والتفاح فاشترى بثلاثة القروش المتبقية موزة وأكلها.

ويمكن أن نعكس العملية ونفترض مستهلكا آخر يأخذ في اعتباره انخفاض السعر بدلا من لذة الطعم فيشتري موزتين بستة قروش وتفاحتين بثمانية قروش وبرتقالة بخمسة فروش ويحتفظ بالقرش المتبقي. لكن لو انخفض سعر البرتقال أو التفاح فهذا قد يدفعه إلى شراء المزيد. فبدلا من أن يشتري مثلا برتقالة واحدة بسعر 4 قروش للبرتقالة فإنه قد يشتري برتقالتين لو نقص السعر إلى 3 قروش وثلاث برتقالات لو نزل السعر إلى قرش واحد. المستهلك الأول والمستهلك الثاني كلاهما يريد الوصول إلى الحد الأقصى من المتعة والمنفعة ولكن كلا منهما يسلك طريقا مختلفا عن الأخر بحيث

تكون المنفعة الحدية للمبلغ الذي ينفقه أي منهما على أي من هذه السلع تساوي المنفعة الحدية للمبلغ الذي ينفقه على السلعتين الأخريتين. فالمستهلك يزيد أو ينقص عدد الجرعات التي يشتريها من أي سلعة بما يحقق له التعادل بين ثمن السلعة ومنفعتها الحدية بحيث تكون المنفعة الحدية لآخر جرعة يشتريها متساوية من وجهة نظره مع سعرها. وقد يعيد المستهلك ترتيب أولوياته حسب تذبذب السعر فلو حصل تخفيض مغر على سلعة غير مفضلة لديه فقد يشتري منها بدلا من سلعته المفضلة التي تفوقها ثمنا. أي أن الحد الذي يقرر عنده المستهلك ما إذّا كانَ يرغب في شراء جرعة أخرى من نفس السلعة أو يكف عن الشراء يرتفع وينخفض حسب ارتفاع السعر وانخفاضه بحيث يقوم بإحلال سلعه المفضلة التي يرتفع سعرها بسلع بديلة سعرها أقل تأتي في المرتبة التالية من حيث الأفضلية وذلك من أجل تحقيق التوازن بين المنفعة الحدية والسعر. قابلية الحاجات للإحلال يمكن المستهلك من إحلال السلعة التي ينخفض سعرها محل السلعة الأخرى التي يبقي سعرها ثابتا أو إحلال التي يبقى سعرها ثابتا محل السلعة التي يرتفع ثمنها، وهذا ما يسمى قانون الإحلال أو تعادل المنافع الحدية. ومن هنا يمكن القول إن المنفعة الحدية هي التي تحدد الثمن وليست المنفعة الكلية وإلا كان ثمن الماء أغلى من ثمن الألماس.

المنفعة الحدية لا تحدد سعر السلعة. عوامل العرض والطلب هي التي تحدد السعر. ولو تغير السعر لتغيرت المنفعة الحدية، فالإثنان يسيران بالتوازي. فلو أنك محتاج لعشر علب من السكر ثمن الواحدة منها 5 قروش فإنك سوف تشتري عشر علب لأن سعر العلبة العاشرة يساوي عندك 5 قروش بحسب حاجتك إليه ولن تتوقف عند العلبة التاسعة مثلا لأن منفعتها لسد حاجتك أعلى من سعرها، لكنك لن تدفع 5 قروش إضافية لشراء العلبة الحادية عشرة لأن سعرها عند هذا الحد أعلى من منفعتها.

وهكذا نجد أن الكلاسيكيين في تحديدهم لمفهوم القيمة ركزوا على جانب العرض، أي كلفة الإنتاج، بينما ركز أصحاب النظرية الحدية على جانب الطلب، أي المنفعة. بعد ذلك جاء ألفرد مارْشَل ليطور مفهوم المنفعة الحدية بعد أن مزجه مع مفهوم تضاؤل العائد ومفهوم المرونة elasticity، أي مدى استجابة العرض والطلب للتغيرات في الأسعار، ليخرج بمفهوم جديد للقيمة يوفق فيه بين المنفعة والندرة، أي بين عوامل العرض والطلب، ويضيف لذلك مفهوم المرونة التي تقول إن العلاقة طردية بين العرض والسعر وعكسية بين الطلب والسعر. مفاد ذلك أنه في ظل المنافسة الحرة كلما ارتفع ثمن السلعة كلما ارتفع المعروض منها وكلما انخفض سعرها كلما انخفض المعروض، وبالمقابل كلما انخفض سعر السلعة كلما ارتفع الطلب عليها وكلما ارتفع سعرها كلما انخفض الطلب عليها ليعود السعر في كلتا الحالتين إلى حده الطبيعي.

ولكن قبل أن نستعرض آراء مارشل علينا أن نتذكر بأن فترة ازدهار الفكر الكلاسيكي في القرن الثامن عشر تزامنت مع ازدهار نظريات نيوتن الرياضية والفيزيائية التي تبحث في الظواهر الطبيعية وقوانينها الثابتة، ولذلك تبنوا مدخلا علميا سكونيا متمشيا مع تلك النظريات. إلا أن مارْشَل ترعرع في نهاية القرن التاسع عشر حينما سادت نظرية التطور التي تبناها كل من دارْوِن في مجال العلوم الإحيائية وهِرْبرت سْبِنْسَر في مجال علم الاجتماع، ولذلك أدرك أهمية عامل الزمن وتأثيره على الظواهر الاقتصادية وانطبعت أفكاره بالطابع التطوري وأدرك أهمية التغيرات والتي ليست سوى مظاهر التطور المؤسسات الاقتصادية وتكيفها مع معطيات الظروف والبيئة المتغيرة، وهكذا يكون البقاء للمؤسسات الأكفأ والأقدر على التكيف مع ضغوط المنافسة وعلى إعادة النظر في مواقفها واتخاذ خطوات جديدة نحو تخفيض النفقات والتشغيل بكفاءة إنتاج أعلى.

يفترض مارْشَل أن المشتري لا يطلب السلعة إلا لأنها نافعة والبائع لا يعرضها للبيع إلا لأنها نادرة، فالطلب يعتمد على المنفعة والعرض يعتمد على الندرة. هاتان القوتان الكامنتان - المنفعة والندرة- هما القوتان اللتان تحددان سعر السلعة عن طريق تفاعل مؤثرات العرض مع مؤثرات الطلب. ويشبه مارْشَل دور العرض والطلب في تحديد السعر بدور طرفي المقص في القص فلا يمكن لنا أن نقول أن حد المقص هذا أو ذاك أكثر أهمية من الأخر في تنفيذ عملية القص. فلو ارتفع ثمن السلعة مثلا لعزف بعض المشترين عن طلبها، أما لو انخفض ثمنها فقد يبادر المشترون المعتادون على شرائها إلى طلبها بكميات أكبر ولربما طلبها مشترون جدد مفضلين إياها على سلع أخرى كانوا يشترونها من قبل كبدائل عنها أو مشترون كانوا غير قادرين على شرائها بسعرها السابق. فالطلب يتجاوب مع الثمن وبموجب هذا التجاوب يتحدد ثمن السلعة وكمية المعروض منها في السوق. لكن مرونة هذا التجاوب تختلف باختلاف السلع. فطلب الملح مثلا لا يتجاوب بمرونة مع السعر لأن الملح ضروري للطعام ولا يمكن تناول الطعام بدونه ولا يمكن أن تقوم مقامه أي سلعة أخرى مما يضطرنا لشرائه مهما ارتفع سعره، ولأن الكميات المشتراة منه عادة ليست كميات كبيرة بحيث ترهق الميزانية لو ارتفع ثمنه، وكذلك الحال مع السمن أو مع الدواء وغيرها من ضرورات الحياة. لكن الصابون والعطور ومزيل العرق وما شابهها من الكماليات يمكن التقليل منها أو الاستغناء عنها لو ارتفع ثمنها فوق المعتاد. ويكون التجاوب أكبر إذا وجدت بدائل منافسة، فلو ارتفع ثمن تذاكر السفر الجوي لأمكن استبداله بالسفر البحري أو البري. العرض والطلب قوتان تجذبان في اتجاهين متضادين، وتتعادل هاتان القوتان في حالة توازن السوق، أي عند ثمن التوازن الذي يتساوى عنده السعر مع كلفة الإنتاج والكمية المطلوبة مع الكمية المعروضة. وحالما يختل توازن السوق تنطلق قوى تعيده إلى توازنه بطريقة تلقائية. فلو زادت الكمية المعروضة عن المطلوبة لانخفض السعر فقلل المنتجون من الإنتاج فارتفع السعر، ولو قلت الكمية المعروضة لارتفع السعر فأحجم المشترون عن الشراء فنزل السعر.

بعد أن أدرك مارْشَل أن الزمن يلعب دورا حاسما بالنسبة لأحوال العرض حاول أن يحلل هذا الدور. فلو تضاءل الطلب فقد تضطر المؤسسة الصناعية إلى تخفيض إنتاجها وتسريح بعض العمال أو التحول التدريجي إلى إنتاج سلعة أخرى. أما لو زاد الطلب فجأة فليس من الممكن في أيام قليلة تغيير حجم الإنتاج ولن يتوفر من السلعة في السوق إلا ما هو موجود فعلا في المخازن والمستودعات وعلى خطوط الإنتاج. وينطبق هذا خصوصا على السلع الموسمية مثل المواد الغذائية أو على ملابس الصيف وملابس الشتاء مثلا. فمصانع الملابس تقوم بإنتاجها قبل دخول الموسم وفق التقديرات لكمية الطلب المتوقع، لذا فمن المحتمل أن تتقلص كمياتها أو تنفد قبل انتهاء الموسم. محدودية الكمية المعروضة ستؤدي غالبا إلى رفع السعر. ولكن على المدى القصير يمكن للمصانع أن تزيد من إنتاجها بتشغيل عمالها لفترة أطول أو توظيف عدد أكبر من العمال وشراء كميات أكبر من الوقود والمواد الخام لتتمكن من تشغيل عوامل الإنتاج الموجودة لديها بكفاءة أعلى مما يمكنها من تكثيف حجم الإنتاج. وقد يرتفع السعر قليلا عند هذا الحد بما يشجع وسائل الإنتاج الإضافية التي تم تحفيزها على الاستمرار في عملها.

أما على المدى الطويل فيمكن زيادة المعروض عن طريق سلسلة من الإجراءات المتتابعة والتي تشمل التوسع في رؤوس الأموال، أي عناصر الإنتاج الثابتة، عن طريق بناء المصانع وشراء معدات جديدة وتنويع الخامات وإعادة تنظيم عمليات الإنتاج وربما دخول مؤسسات جديدة في العملية الإنتاجية عن طريق تحويل نشاطها من إنتاج السلعة (أ) إلى إنتاج السلعة (ب) التي عليها طلب متزايد. وإذا ما بدأت عوامل الإنتاج الجديدة بالدوران قد تؤدي زيادة إنتاجها إلى خفض السعر والعودة

إلى ما يقارب الأسعار القديمة. لكن إنجاز هذه التعديلات الفنية يستغرق بعض الوقت قبل أن يبدأ إنتاج المصانع بأكبر كفاية ممكنة عند أحجام الإنتاج الجديدة ولن تظهر آثارها إلا بعد مرور فترة من الزمن قد تصل إلى أشهر وربما سنوات. فالعوامل الفنية تحول دون المبادرة بإجراء تعديل سريع تجاوبا مع أحوال الطلب المتغيرة. وهكذا يؤثر العامل الزمني على التعديلات التي يمكن إجراؤها على مختلف عناصر الإنتاج، وبالتالي كمية الإنتاج، فعناصر الإنتاج المتغيرة من المرونة بحيث يمكن تغييرها بسرعة بينما عناصر الإنتاج الثابتة يتطلب تغييرها بعض الوقت. هذا من ناحية تجاوب العرض مع تغيرات الطلب، أما من ناحية تجاوب الطلب فإنه لو تغيرت أحوال العرض فليس هناك من سبب يجعل الطلب يختلف في المدى القصير عنه في المدى الطويل. فليست تغيرات أذواق المستهلكين مثلا متوقفة على عوامل فنية يحتاج تكييفها لبعض الوقت مثل العوامل التي تتوقف عليها أحوال العرض وطرق الإنتاج.

وظيفة السوق هي تحقيق هذا التوازن بين العرض والطلب، وبالتالي تحديد الأسعار. ومن العوامل التي تؤثر في تغير السعر الذي يكون المشترون مستعدين لدفعه تغير أذواقهم أو تغير دخولهم أو توفر بدائل أقل سعرا أو أعلى جودة. أما العوامل التي تؤثر في تغير السعر الذين يكون المنتجون مستعدين لقبوله هو تغيرات المعرفة الفنية أو اكتشاف مواد خام أو موارد طاقة جديدة. لتوضيح تأثير عامل الزمن على أحوال الطلب يضرب تود بوشهولز (1996) مثلا بحظر البترول وارتفاع أسعاره عام 1973. فقد استغرق التكيف مع ذلك الوضع مدة طويلة قبل أن تتمكن شركات السيارات من تصنيع سيارات جديدة تستهلك وقودا أقل وقبل أن تكتشف شركات البترول مصادر جديدة وقبل أن تتطور وسائل النقل العام ويتحول الناس إلى استخدامها بدلا من سياراتهم الخاصة. وعلى النقيض من هذا المثال يورد مثالا آخر يفترض فيه أن أجهزة الكمبيوتر في المكاتب تعطلت في أحد الأيام فقرر الموظفون الخروج لتناول الغداء في المطاعم المجاورة. سيكون الطلب على الطعام في هذه المطاعم متزايدا في ذَلَكَ اليوم عن الأيام الأخرى وقد يستنفر أصحاب المطاعم بعض النادلين الإضافيين ويقومون هم بمساعدة الطباخين، لكن زيادة الطلب اليوم واحد لا تستحق منهم أن يفكروا في تغيير سياساتهم الإنتاجية والتعاقد مع المزيد من الطباخين والنادلين. ويمكننا أيضا أن نفترض أن الطلب على الجاكيتات في الأيام الباردة وعلى المظلات في الأيام المطيرة سوف يزداد عن المعدل.

ويتبين من تحليل مارشل خطأ الكلاسيكيين في افتراضهم أنه بالرغم من زيادة حجم الإنتاج أو حجم المؤسسة يظل متوسط كلفة الإنتاج ثابتا وتظل المنافسة الحرة مستمرة بين المنتجين. فهم أولا لم يأخذوا في الحسبان مفهوم تضاؤل العائد وافترضوا أن حالة ثبات نفقة الحجم هي الحالة العامة وأن زيادة حجم المشروع ليس لها تأثير على تكلفة الإنتاج، أي أن زيادة حجم العناصر الإنتاجية بنسبة معينة تؤدي إلى زيادة الناتج بنفس النسبة مما يعني ثبات النفقة المتوسطة. فكلما طلبنا من قطعة الأرض مثلا، حسب زعمهم، إنتاج غلة أكثر أو من المصنع إنتاج سلع أكثر كلما زادت كلفة الإنتاج بنفس النسبة بحيث لا يتغير معدل نفقة الإنتاج بتغير كميته. فلو كانت نفقة إنتاج كيس من الشعير هي 20 ريال فإن هذا المبلغ لا يزيد ولا ينقص سواء كان الإنتاج من قطعة صغيرة من الأرض أو من حقول فسيحة تمتد على مساحات شاسعة. لكن مفهوم تناقص الغلة يعني أن التوسع في الإنتاج يعني زيادة النفقات، وتخطي الوضع الأفضل في مزج عناصر الإنتاج سيؤدي إلى عدم كفاءة العمليات الإنتاجية، أي زيادة الناتج الكلي ولكن بمعدل متناقص في الناتج الحدي والمتوسط حتى يصل إلى حد يهبط فيه متوسط الإنتاج مقارنة بالتكاليف. ولكن من ناحية أخرى قد تؤدي زيادة حجم المشروع إلى كفاءة الإنتاج وزيادة حجمه إذا تم ذلك باستخدام الآلات بشكل مكثف وتقسيم العمل على نطاق

أوسع مما يقلص كلفة الإنتاج مع زيادة حجمه.
كما أن الشركات الكبرى عادة ما توفر عن طريق الشراء بسعر الجملة بوليصات تأمين أرخص وقروض ميسرة وآلات أكثر كفاءة وخطوط تجميع أفضل، إضافة إلى قدرتها على شراء مواد بسعر الجملة، وغير ذلك مما يؤدي إلى انخفاض النفقة مع زيادة معدل الإنتاج، وهذا ما لا يستطيعه المنتجون الصغار. وبالتالي فإن المنافسة الحرة التي يفترضها الكلاسيكيون لن تستمر طويلاً وسوف تضطر المؤسسات الصغيرة إلى الخروج من السوق الذي يصبح حكرا على المؤسسات الكبيرة التي تسيطر عليه مما يفسح لها المجال لتحدد كمية المعروض من السلع وفرض ما تريده من الأسعار.

كارل ماركس

بالرغم من القبول العام الذي حظيت به المدرسة الكلاسيكية في غرب أوربا والولايات المتحدة الأمريكية ظلت بعض الأصوات المنشقة تتحفظ على بعض الفرضيات التي قامت عليها والنتائج التي قادت إليها. ومن المؤكد أن المدرسة الماركسية تعد من أهم التحديات التي واجهتها المدرسة الكلاسيكية ولذا سوف يتركز حديثنا في هذا الفصل على هذه المدرسة تحديداً. ولا يعنينا البرنامج السياسي الذي طرحه كارل مارْكْس Karl Marx (1818-1883) بقدر ما تهمنا منهجيته في التحليل الاقتصادي والتي وجد الأنثروبولوجيون في الكثير من جوانبها مفاهيم أمدتهم بالأدوات اللازمة للتعامل مع اقتصاديات المجتمعات البدائية ومقارنتها باقتصاديات المجتمعات الصناعية، خصوصا وأن الجانب الاقتصادي من فلسفته يكاد يتطابق مع النتائج التي توصل إليها الأنثروبولوجي الأمريكي لِوِس هنري مورغان، كما سيتبين لنا في نهاية هذا الفصل. ويقدم الفكر الماركسي دليلاً على الترابط المعرفي وأن الفكر العميق يصعب حصره في نفق ضيق أو تخصص دقيق. فمثلما نهلت تخصصات كثيرة من الفكر الماركسي فإن جذور هذا الفكر نفسها تضرب في العديد من فروع المعرفة من الاقتصاد إلى الأنثروبولوجيا إلى الفلسفة. ولا يمكننا البدء بالحديث عن مارْكْس وجدليته المادية قبل أن نمهد لذلك بتوطئة عن فلسفة هيغل التي شكلت المنصة الفكرية التي انطلق منها مارْكْس وكرّس وقته التعديل وقفتها لتستوي على قدميها بدلاً من الوقوف على رأسها، كما يقول.

تأثر جورج فِلْهِلم فرِدْرِش هيغل Georg Wilhelm Friedric Hegel (1831-1770) بمقولة عمانويل كَنْط Immanuel Kant (1804-1724) بأن الحقيقة المادية الملموسة هي من تصميم العقل أولاً، وذلك على أساس أن كل المعطيات الحسية لابد أن تدخل في إطارات من صنع العقل. فالمبادئ الثلاثة الرئيسية للإحساس، وهي الزمان والمكان والكلية (السببية)، هي إطارات عقلية قائمة في صميم العقل وليست موجودة في الواقع الخارجي. وبالتالي فهي لا توجد في معطيات الحس، وإنما تترتب معطيات التجربة الحسية وفقًا لهذه الإطارات العقلية التي هي من نسج العقل نفسه. من خلال هذه المبادئ المتعالية transcendental، التي لا تتجاوز نطاق العقل بل توجد في طبيعته وليس في التجربة المحسوسة خارجه، استطاع كَنْط أن يضع المعيار للتفرقة بين الحقيقة والوهم. وأصبح ينظر إلى معطيات الحس على أن العقل قد شارك في صنعها بإطاراته الأصيلة وعلى أن الحقيقة ما هي إلا تصوير مثالي للواقع الخارجي[463].

عبر هيغل عن فلسفته في كتاب له يعد أهم أعماله على الإطلاق عنوانه تمظهر الروح المطلَق، أو تمظهر العقل الكلي وترجم إلى اللغة الإنجليزية تحت عنوان The Phenomenology of Mind. يري هيغل أن العالم كله من خلق قوة يُفهم أحيانا أنه يعني بها العقل الكلي ويفهم أحياناً أخرى أنه يعني بها الروح المطلَق الذي يقوم عنده مقام الله. لم يكن هيغل يؤمن بإله مفارق ذي علم محيط وقدرة شاملة منذ الأزل، ويستبدل فكرة الإله بتلك القوة التي تشق طريقها في خط تطوري صاعد وفق ضرورات منطقية جدلية لا تحيد عنها وتعمل على تطور الكون المادي وعلى تشكيل التاريخ البشري. هذه القوة تجد التعبير عنها في عقل الإنسان وروحه. العمل الأول لهذه القوة هو تأليف تلك القوانين العليا التي تخضع لها الحقيقة الطبيعية المادية كما تخضع لها الحقيقة العملية[464].

العقل بطبيعته عقل كلي لكنه حينما يتمظهر في عقول الأفراد من البشر يفقد وعيه بطبيعته الكلية ووحدته مع ذاته. فالعقول الفردية لا تحس بوحدتها وتماهيها مع العقل الكلي كأجزاء منه، بمعنى أن الأفراد ينظرون إلى أحدهم الآخر على أنهم أضداد متعارضين لا على أنهم أجزاء تؤلف في مجموعها العقل الكلي. وهذا شكل من أشكال اغتراب العقل الكلي عن ذاته ومفارقته لها. هذا التعارض الظاهري بين العقول الآحاد المكونة للعقل الكلي والصراع فيما بينها هو الذي يقيد العقل الكلي ويحد من حريته ويحول دون وعيه بقدراته اللامحدودة. يتتبع هيغل تطور العقل الكلي منذ البدايات الأولى لتمظهره في عقول الأفراد كعقول واعية لمحيطها لكنها عقول مقيدة لا تعي ذاتها وتفتقد إلى الحرية. وشيئًا فشيئاً تكتسب حريتها مع زيادة وعيها بذاتها وتوحدها كمكونات تتحد في العقل الكلي. من خلال التطور البشري وإنجازات الإنسان يتقدم العقل نحو الوعي بذاته الكلية وبالتالي نحو تحرره من كافة القيود التي تقف في طريق تحقيقه لكماله المطلَق.

يرى هيغل أن كل حدث من أحداث التاريخ إنما جرى وفقًا لمقتضيات تطور العقل الكلي، أو تمظهر الروح المطلَق. الروح المطلَق أو العقل الكلي يباين نفسه فتظهر الطبيعة المخلوقة، فهي مظهره الخارجي المغترب عنه الذي يعارضه ويضاده. لكن العقل الكلي، بدوره، يعارض الطبيعة بأن يستزيد من معرفته بنفسه ويمر لذلك بأطوار ثلاثة؛ فهناك العقل الذاتي الذي يحسّ ويشعر ويفعل وينفعل ويتنبه ويتذكر ويتخيل ويدرك وله رغبات ودوافع يسعى لإشباعها، وهذا يتمثل في العقول الذاتية، عقول الأفراد من الناس. وهناك العقل الموضوعي وهذا هو المجتمع بمؤسساته ونظمه المختلفة المتمثلة في الدولة التي تتمثل غايتها في تحقيق الروح المطلَق الذي يعلو على الأفراد

لكنه يهيء لكل واحد منهم كل ما من شأنه أن ينمي ملكاته ويمنحه المعرفة ويتيح له ممارسة ذاته بكامل حريته. وهناك أخيراً العقل الكلي أو الحياة الروحية للوجود أو الكون [465].

هيغل هو أول من صاغ فلسفة شاملة مترابطة عن التطور الجدلي يستمدها من الوجود نفسه ويطبقها على كل مظاهر الوجود. هذه الفلسفة الجدلية أو الديالكتيك dialectic تنطلق من تصور عام للوجود مؤداه أن القانون الذي يحكم هذا الكون هو قانون الحركة والتغير المستمرين والذي يحكم كافة أشكال الظواهر الطبيعية والبشرية ويفسر تطور الفكر الإنساني. فالعالم عامة، في نظر هيغل، بما فيه تاريخ البشرية، نظام شاسع يتضمن كل الظواهر الكونية ويسير في تطور جدلي صاعد لا يتوقف. إنه يتضمن كل ما يحتويه هذا الوجود من أفكار وظواهر كونية وتترتب بموجبه مجمل أحداث التاريخ البشري والطبيعي في هرمية تصاعدية من التجريد يتسنم قمتها العقل المطلَق الذي لا ينشغل بأي شيء عدا تدبر ذاته التي تشكل كل ما هو موجود.

المنهج الجدلي ينشأ نتيجة تصارع الأضداد وفق منطق ديناميكي. فكل فكرة أو ظاهرة من ظواهر الكون، سواء كانت طبيعية أو بشرية، تشتمل بالضرورة على طرفي تضاد. ولا يمكن أن يتعايش هذان الطرفان في سلام إلى الأبد، فلابد أن يتولد الصراع بينهما. أي أن الظاهرة حينما تولد وتثبت نفسها فهي تحمل في طياتها بذور نفيها وتحولها. فأي موضوع thesis يتشكل وهو يحمل في أحشائه نقيضه antithesis الذي يتصارع معه وينفيه. هذا النقيض هو نفسه موضوع آخر مضاد للأصل يسعى لتأكيد ذاته. ثم يتولد عن تفاعل الأصل مع نقيضه موضوع جديد هو نقيض النقيض، وهو مركب synthesis مؤلف من الأصل والنقيض يحل محل الاثنين بعد أن يقضي عليهما معا ويثبّت نفسه. وهذا الأخير بدوره يتولد وفي أحشائه نقيضه، كأن نقول مثلا بأن الوجود نقيض العدم ومن تضادهما تتولد الحركة وضدها السكون ومن الحركة والسكون تتولد الصيرورة. التطور عندَ هيغل هو قانون ضروري لا فكاك منه يحدث عن طريق التناقض بين أفكار متقابلة والصراع فيما بينها ثم انحسار ذلك الصراع بظهور فكرة جديدة تحوي عناصر من الفكرتين المتناقضتين السابقتين عليها، وتحتوي أيضاً عناصر تناقضاتها الخاصة بها التي تتفاعل وتتصارع لتظهر فكرة جديدة أكثر تقدما، وهكذا. فكل شيء يحمل في داخله بذور فنائه وتجاوز ذاته. فموت فكرة أو نظام إنما يعني ميلاد فكرة أكثر رقياً ونظام أكثر تقدماً، بحيث يكون الفكر الإنساني دائماً في تطور مستمر وتحول لا يتوقف. فكلما احتدم الصراع بين الموضوع ونقيضه ظهر موضوع جديد أكثر رقياً تتصالح فيه القوى المتعارضة. أي أن الصراع لا يقضي على وحدة الظاهرة، بل يفضي إلى تغلب الطرف المعبر عن التقدم على الطرف الآخر فيحدث التحول، وهذا هو السبيل إلى التطور.

من خلال صراع الأضداد تكمن الحركة وتحدث التغيرات، أولًا في شكلها الكمي، ثم بعد ذلك، وبعد أن يصل تراكم التغييرات الكمية إلى مستوى معين، في شكلها الكيفي. وهكذا يحدث التطور وتتم الحركة وتظهر أهمية التناقض بوصفه محرك التاريخ. فالظواهر، طبيعية أو اجتماعية، توجد في حركة مستمرة، في تحوّل لا يتوقف، في تطور لا ينقطع. فكل شيء في حالة صيرورة، فلا شيء خالد أو نهائي. هذه الحركة لا تأتي من خارج الشيء وإنما تنتج عن ديناميكية ذاتية في داخله منه وفيه. إنها تنتج من تصارع الأضداد، من المتناقضات الداخلية. فمن وجهة نظر التطور يقال أن الموقف ديالكتيكي عندما توجد بين مراحله المختلفة علاقة تضاد، علاقة ينشأ عنها توالي مراحل أخرى. فالشرط الضروري لأي موقف ديالكتيكي يتمثل في وجود مرحلتين متميزتين ولكنهما غير منفصلتين. ويتحقق الشرط الكافي لهذا الموقف عندما تقوم بين هاتين المرحلتين علاقة تضاد وتفاعل متبادل على نحو تعكس معه نتيجة هذا التفاعل شيئًا جديدًا يختلف كيفياً عنهما وتحتفظ هذه النتيجة

ببعض العناصر الهيكلية لهاتين المرحلتين في الوقت الذي تزول فيه بعض هذه العناصر. على هذا النحو يتحقق الاستمرار مع التغيير[466].

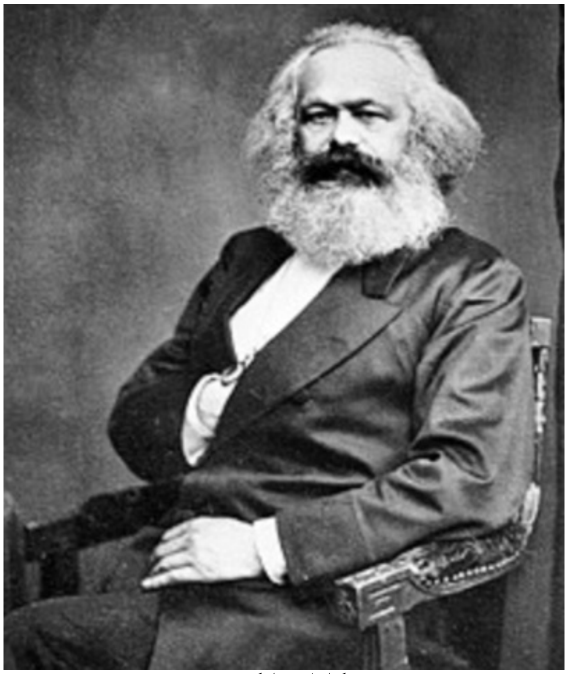
وهكذا يعبر الجدل الهيغلي عن تطور الروح المطلَق أو العقل الكلي، ذلك لأن تطور الروح المطلَق يتم أثناء الصراع أو التعارض ثم إعادة التوفيق بين المتعارضات. حينما يتولد الموضوع بهذه الصورة فإنه يؤثر على الحياة والواقع المادي فيتشكلان طبقًا لهذا الموضوع الذي هو فكرة تتولد في العقل وتمثل عملية تطور جدلي مستمر. من هنا يتضح لنا أن نقطة البدء عند هيغل هي الفكر الذي لولاه لما أمكن لنا معرفة العالم الخارجي. الفكرة، بالنسبة لهيغل، هي شيء مطلق له وجوده المستقل المتولد من العقل البشري. فالنظم السياسية والاجتماعية ما هي إلا تشكلات مادية الأفكار مجردة تتولد كنتاج للفكر القائم على التأمل العقلي والتحليل المنطقي.

التاريخ البشري، بالمفهوم الهيغلي، بناء معقول intelligible من فعل العقل ولا مجال فيه للصدفة. إنه تجسيد للعقل الكلي. هذا العقل الكلي لا يبلغ وعيه بذاته إلا في العقل الذاتي، أي عقل الإنسان، وهو لا يعرف إلا ما يعرفه الإنسان فحسب ويتجسد موضوعيا في نظم الإنسان الاجتماعية والسياسية والمعرفية. بل إنه هو القوة التي تدفع الكون المادي نحو التطور، وهو المسؤول، في آخر الأمر، عن تشكيل الإنسان وفق مراحل متعاقبة من التقدم الروحي والعقلي تترتب في سلم تتصاعد درجاته من الوعي ومن النضج الحضاري ومن التطور باتجاه الشعور بالحرية. التقدم الإنساني، وفق هذه النظرية الديالكتيكية، يسير في صورة جدلية لولبية متقطعة تتسم بوثبات مفاجئة من مرحلة إلى أخرى؛ وكل مرحلة من مراحل الطريق التي اجتازها الجنس البشري على مر التاريخ تتخذ صورة توتر بين موقف سائد يتجسد في أفعال ونظم مناسبة وموقف معارض يصارع الموقف السابق من الداخل. ويؤدي ذلك إلى تنازع بين المبادئ أو القوى المتعارضة ينقسم فيها الوعي البشري والنشاط الإنساني على نفسه بلا رحمة. هذا التنازع المستمر بين الاتجاهات المتصارعة في كل مستوى من مستويات الفكر والشعور والسلوك الإنساني هو المسئول عن التغير والتقدم. وكلما بلغ التوتر الصاعد نقطة حرجة حدث تصادم أو انفجار فتحطم القوتان المتنازعتان إحداهما الأخرى، غير أنهما يولدان شيئًا جديداً، قد يكون حالة جديدة من حالات الوعي، أو شكلًا جديدًا من أشكال الحياة. وهذا يكافح بدوره متناقضاته الداخلية حتى يصل به الأمر إلى أزمة جديدة، وهكذا دواليك في لولبية صاعدة إلى غير حد. تاريخ الإنسانية، وفقًا لهذه الفلسفة الارتقائية، يسير في وثبات متوالية على خط مستقيم وتطور مستمر من الأدنى إلى الأرقى وليس في دورات متعاقبة من الصعود والهبوط، كما يرى المؤرخون التقليديون.

ومن هنا فالتاريخ تطور ونمو المنطق باطن لم تكن الشخصيات التاريخية غير أدوات لتحقيقه دون شعورها بذلك. إنهم يخضعون لأهوائهم ويرمون إلى تحقيق مصالحهم، ولكن الذي يحدث في نفس الوقت هو أن غاية عليا بعيدة المدى قد تحققت لم يكونوا على شعور بها ولم تكن قصدًا من مقاصدهم، وهذا هو ما يسميه هيغل «حِيَل العقل الكلي» المسيطر على التاريخ. فمن حِيَل العقل الكلي أنه في سبيل تحقيق أهدافه وخططه ومقاصده يستخدم هوس الرجال العظام بالعظمة دون أن يكون هؤلاء على علم بذلك. ما يجعل من هؤلاء أشخاص أقوياء هو أن أهدافهم الجزئية الخاصة تحتوي على المحتوى الجوهري الذي هو إرادة الروح المطلَق، أو العقل الكلي. وهم حين يحققون أطماعهم يحققون في الوقت نفسه الغاية التي تتفق مع التصور الأعلى للروح المطلَق. وعلى هذا النحو يتبدى منطق التاريخ[467].

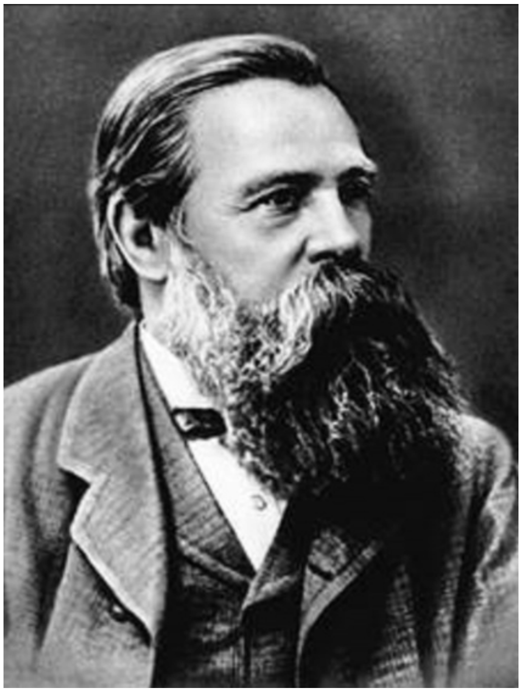
استعار كارل ماركس من هيغل فكرته الأساسية عن صراع الأضداد، لكنه رآه يقلب الأمور بتصوره

المثالي لحركة التاريخ من حيث كونه يؤكد أسبقية الفكرة على الوجود، واختزاله لحركة التاريخ إلى حركة الأفكار والمقولات المجردة وصراعها. العقل الكلي الذي أكد عليه هيغل لا يمثل شيئًا بالنسبة لماركْس الذي ذهب إلى أن الطبيعة المادية هي الشيء الحقيقي. لا ينكر ماركْس حقيقة الفكر وحقيقة الظواهر العقلية وإنما ينكر أوليتها. فهو يرى أن جدل الفكر ليس في حقيقته إلا انعكاس في نطاق الوعي لما في العالم الواقعي، عالم المادة، من حركة جدلية. المادة هي الواقع الأول، وما الفكر والإحساس إلا انعكاس لهذا الواقع المادي الخارج عن الفكر. المادة وجودها حقيقي ولا تتوقف في وجودها على وجود شيء آخر. أمّا ما هو عقلي فإنه يتطور عما هو مادي ولابد أن يفسر على أساس طبيعي. المادة هي الموجود الخارجي (خارج الذات) وهي ليست بحاجة إلى ذات أو روح توجدها. فالعلوم قد أثبتت أسبقية وجود الأرض على الإنسان المدرك لها، وأن الحياة برمتها لمّ تتطور إلا بعد مراحل طويلة من وجود الأرض. ثم إن الفكر لا يمكن أن يوجد قبل وجود شروطه المادية (المخ والأعصاب والحواس، الخ) ودون وجود مواد خارجة عنه (الطبيعة) تكون موضوعا للتفكير. والإنسان، أولاً وقبل كل شيء، ما هو إلا كتلة مادية. إنه شيء في الطبيعة تنطبق عليه قوانين الطبيعة التي اكتشفتها العلوم مثلما تنطبق على غيره من الأشياء المادية الأخرى. فإذا ما تصورنا الطبيعة والحياة الاجتماعية في حركة مستمرة وتطور لا يتوقف تعين، تبعاً لذلك، أن يأخذ نشاطنا الفكري والمعرفي ومحاولاتنا المستمرة لفهم الكون شكل عملية ديناميكية قابلة أبدا للتعديل. ومن ثم تكون عملية استخلاص المعرفة العلمية عملية ديالكتيكية ويصبح ديالكتيك الأفكار وحركتها الجدلية انعكاسا واعياً من نتاج العقل. هكذا حول ماركْس فلسفة هيغل من جدلية مثالية إلى جدلية مادية.



كارل ماركس
Karl Marx

يؤكد ماركْس بأن الحركة بأعم المعاني هي جوهر كل عملية. لكنه رفض المادية التقليدية ووسمها بأنها مادية ميكانيكية من قبيل نظرية الذريين اليونان التي نظرت إلى جميع الموجودات باعتبارها مجرد ترتيب يتم على أنحاء مختلفة للجزيئات المادية التي تتحرك وفقًا لقوانين الميكانيكا. لقد نادى بمادية جدلية حركتها أكثر تعقيدًا من الحركة الميكانيكية وتشتمل على عملية نمو وتطور ينشأ عنها واقع جديد. المادية الجدلية تنظر إلى العالم باعتباره عملية من شأنها أن تُطوّر وتُنمّي الظواهر البسيطة فتُخرج منها ظواهر أخرى تفوقها تعقيداً وفقًا للمبادئ الجدلية التي هي قوانين النمو مثل قانون تداخل الأضداد الذي يقتضي وجود التناقضات في الطبيعة، وقانون تحول التغيرات الكمية المتراكمة للمادة إلى تغيرات كيفية، كأن نقول بأن الماء حينما يتعرض لتغير كمي في زيادة حرارته يحدث عند نقطة حاسمة تغير كيفي فيصبح بخاراً. هذه المادية الجدلية تعتبر أن الكون يتكون من مجموعة من العمليات المرتبطة أحدها بالآخر عضويًا والتي هي في حركة تصاعدية متتالية وتطور مستمر. ومن هنا كان حماس ماركْس لنظرية التطور الدارونية لأنها، على خلاف الفلسفة الهيغلية، تُرجع ظاهرة التغير إلى أسباب مادية[468] .



فِردِرِك إنغلز Fredrick Engels

وقد قال فِردِرِك إنغلز Fredrick Engels عن مارْكْس إنه «مثلما اكتشف دارْوِن قانون التطور في الحياة العضوية فقد اكتشف مارْكْس قانون التطور في التاريخ البشري» [469] .

وقد تبني مارْكْس فكرة الصراع والمنافسة كأساس للتغير، وهي الفكرة التي سادت الأجواء الفكرية في القرن التاسع عشر ابتداء من صراع الأضداد عند هيغل إلى الصراع من أجل البقاء وفكرة البقاء للأصلح عندَ التطوريين مثل دارْوِن و هربرت سْبِنْسَر.

ولعل أهم نقد يمكن توجيهه لهذه النظرة الديالكتيكية في التطور أن حركتها بينما تعمل على قلب كل الأنظمة الاقتصادية السابقة لمرحلة الشيوعية التي نادى بها مارْكْس إلا أنها تتوقف عند هذه المرحلة وكأنها غاية تسعى إلى تحقيقها وفق حتمية تاريخية تسير في اتجاه محدد نحو الشيوعية لتنتهي مهمتها عندَ ذلك الحد فلا تولد الشيوعية من ذاتها، مثلها مثل المراحل التي سبقتها، نقيضا لها يصارعها ويقضي عليها. كما يؤخذ على مارْكْس ربطه الجانب العلمي النظري بالجانب العملي مما قد يخل ضمنياً بالمنهجية العلمية ويؤدي إلى التحيز والانتقائية في عرض المعلومات لصالح البرنامج السياسي المنشود على حساب الموضوعية والحيادية واستخدام العلم كسلاح، مثل غيره من الأسلحة، في الصراع الطبقي.

العمل الإنساني

مثلما قَبِل مارْكْس جدل هيغل قَبِل تصوره للتاريخ بوصفه عملية الخلق الذاتي للإنسان، واستفاد منه فكرة أن الإنسان قد خلق نفسه بنفسه خلال عملية تاريخية، وأن العمل الإنساني كانَ القوة الدافعة لذلك الخلق. أي أن النشاط العملي للناس داخل المجتمع هو الذي لعب الدور الأساسي في تطوير الإنسان خلال مسيرته التاريخية. لكن هذه العملية عند مارْكْس مختلفة تمامًا عنها عند هيغل؛ فهي عنده عملية مادية صرفة وليست روحية أو فكرية، كما قال هيغل. إذ فهم مارْكْس العمل ليس بوصفه عملًا عقليًا بل عمل اجتماعي مادي تطور من خلاله الإنسان في مسيرته التاريخية. التطور التاريخي عند مارْكْس يتألف من الصراع الناشئ، في المقام الأول، عن الحاجات المادية والمخترعات التكنولوجية، وهو لا يتم في عقول الأفراد، بل يتم في المجتمع بين طوائف الناس الذين يتنافسون ويتصارعون مع بعضهم البعض. وهكذا حول مارْكْس التصور الهيغلي للعمل الذهني وذلك من خلال طرحه لفكرة مختلفة تمامًا عن العمل تفهمه بوصفه عملًا في مجال الإنتاج المادي لضرورات الحياة. ويقصد مارْكْس بذلك المعنى الواسع للعمل في كونه نشاطًا إراديًا تجري من خلاله عمليات الإنتاج المادي والفكري معًا. فالإنسان لا ينتج وسائل بقائه المادي فقط لكنه يخلق في الوقت ذاته، وفي عملية موحدة، شكلًا كليًا من المجتمع والحياة الإنسانية. العناصر المادية المتمثلة في الأساس الاقتصادي هي المحرك الأصلي للتاريخ الإنساني وللنظم والأفكار والظواهر الاجتماعية. تمثل العلاقة بين الإنسان والطبيعة أساس كل واقع. الإنسان والطبيعة يمثلان، في العلاقة الديالكتيكية التي تنشأ بينهما من خلال نشاط الإنسان، الحقيقة الموضوعية الوحيدة. الأمر هنا يتعلق بعملية مادية ملموسة، يثيرها نشاط الإنسان، أي عمله الذي يسعى به إلى تحويل الطبيعة. لتحقيق نفسه، يعيش الإنسان، الذي يمثل نقيض الطبيعة، صراعاً مستمراً معها للسيطرة على قواها. ولكي تتحقَّق له هذه السيطرة لابد له من معرفة هذه القوى، أي أن ديالكتيك الفكر يعكس ديالكتيك الواقع المادي [470].

ولعل هذا هو المكان المناسب لإقحام إشارة خاطفة إلى إسهامات مارْكْس في مجال الإبستمولوجيا والتي تعد من الإسهامات الجوهرية في هذا المجال. فهو لا يؤمن بأن هناك معرفة موضوعية مجردة. الطريق إلى المعرفة يعبر من خلال الحواس إلى الذهن. إلا أن حواسنا لا تكتشف العالم الخارجي في ذاته وإنما ظواهر هذا العالم الخارجي، لذا فإننا لا نستطيع أن ندرك طبيعة الأشياء كما هي على حقيقتها. نحن لا نعرف عن هذا الكون إلا ما يكفينا من أجل العيش فيه والانتفاع بما تقدمه لنا الطبيعة. الإحساس بأشياء العالم الخارجي ليس إحساساً سلبياً يتوقف عندَ حد تلقي معطيات الحس، بل هو عملية تفاعلية بين الذهن و موضوع الإحساس، بحيث أن معرفة الموضوع تؤدي إلى تغييره وتحوله وتكييفه بما يلبي حاجاتنا المادية والذهنية والعاطفية. معرفتنا بالعالم الخارجي لا تتوقف عندَ حد الفهم والتفسير، وإنما هي معرفة غرضية وجدلية تتشكل من فعل ورد فعل. إنها معرفة عملية تساعدنا على تسخير الطبيعة لأغراضنا والسيطرة عليها وعلى ترتيب معارفنا بشكل يساعدنا على التنبؤ بأحداث المستقبل. لذا قال مارْكْس إن مهمة الفلسفة يجب أن لا تتوقف عندَ حد تفسير ظواهر الكون، بل الأهم من ذلك تغييره.

ينطلق مارْكْس في فهمه لتاريخ الإنسان والتعرف على الطبيعة البشرية من خلال النظر إلى الإنسان ككائن حي يسعى لإشباع حاجاته الأساسية. الإنسان كائن طبيعي يتمتع بقوى حيوية تعبر عن نفسها من خلال النزعات والرغبات. وعلى الطرف الآخر فإن الإنسان كائن حي يحسّ ويتألم وقدراته

محدودة وليس مستغن بنفسه. تتجه نزعات الإنسان إلى أشياء خارجة عن ذاته لها وجود مستقل عنه لكنها تشكل المصدر الأساسي لإشباع رغباته ولا يستغني عنها ولا تكتسب قواه أية فاعلية ولا تتحقَّق قدراته إلا من خلالها. الحقيقة الأولى بالنسبة لماركس هي إنتاج الوسائل التي من خلالها يشبع الإنسان حاجاته الأساسية. إشباع هذه الحاجات يفتح الباب أمام حاجات أخرى جديدة. النشاط الإنساني يتمثل في الصراع مع الطبيعة للحصول منها على هذه الحاجات. من خلال هذا النشاط يستأنس الإنسان الطبيعة وفي الوقت ذاته هو يتطبع بطبعها، يتماهى مع الطبيعة التي يحاول السيطرة عليها وتسخيرها لمآربه. تتحقق إنسانية الإنسان ويكتشف حقيقته التي تفصله عن الطبيعة من خلال صراعه معها وكفاحه للحصول منها على مقومات الحياة. هكذا يكتشف الإنسان نفسه ككائن منتج تتحقق إنسانيته من خلال العمل، نشاطه الخلاق الذي به يتميز عن بقية الكائنات.

جميع الكائنات تمثل جزء من الطبيعة مستكينة لها مستسلمة تقنع بالعيش على ما تعطيه لها وترضى به كما هو، عدا الإنسان فإنه يتميز عن غيره من الكائنات الحية في أنه يقف في مواجهة مع الطبيعة، فهو كائن مضاد للطبيعة لا يستكين لها. إنه، كغيره، يعتمد على الطبيعة، لكنه يعتمد عليها من خلال تضاده معها ومحاولة السيطرة عليها وترويضها لتستجيب لإرادته ورغباته. يتوجه الإنسان إلى الطبيعة مدفوعاً بحاجاته التي توجه حركته نحو العالم الخارجي لإشباعها. يضطر الإنسان إلى بذل جهده في سبيل الحصول من الطبيعة على ما يشبع حاجاته ويحفظ وجوده. فدوره في مواجهة الطبيعة ليس سلبياً بل هو يبذل جهداً مستمراً يقصد منه السيطرة على قوى الطبيعة وجعلها أكثر ملاءمة لحياته. المجهود الذي يبذله الإنسان يختلف عن مجهود الكائنات الأخرى في أنه مجهود واع، أي عمل. بحكم أن الإنسان كائن مفكر فهو يعي تضاده مع الطبيعة، ويتبلور هذا الوعي عندَ العمل. فالإنسان لا يأخذ أشياء الطبيعة كما هي وإنما يعمل عليها لينتج منها ما يشبع حاجاته ويتمشى مع رغباته. عندما يعمل ويبذل جهده فإنه يعي ويتصور النتيجة التي سيوصله إليها جهده والكيفية الأمثل لبذل الجهد للتوصل إلى النتيجة المطلوبة. فهو يدرك مقدماً غايته من بذل الجهد، ويتبع لتحقيق هذه الغاية الوسيلة المناسبة. فالعنكبوت مثلاً ينسج نسيج قد يعجز عن مجاراته أمهر النساجين، والطائر يبني عشاً يعجز عن تشييده أمهر البنائين. الفرق بين مجهود العنكبوت ومجهود النساج البشري يتمثل في أن العنكبوت يبذل جهده على نحو غريزي دون وعي ودون أي تصور مسبق لما هو مقدم عليه. أمّا الإنسان فيتصور مسبقة النتيجة التي يريد الوصول إليها ويُعد العدة لذلك. ويقول مارْكْس في ذلك إنّ ما يميز عمل أسوأ المعمارين عن أفضل خلية نحل هو أن المعماري يشيد صورة ذهنية في مخيلته للنتيجة التي يريد تحقيقها قبل أن يبدأ بالتنفيذ العملي لمشروعه. فالشخص المقدم على بناء كوخ له مثلاً يتصوَّر مقدماً الكيفية التي سيكون عليها وكيفية تقسيم المساحة إلى غرف، وعدد الغرف، ومساحة كل غرفة، والكيفية التي تتوفر بها الإضاءة والتهوية لكل غرفة، إلى غير ذلك. وإذا ما حدد الإنسان الهدف هداه فكره إلى الوسائل اللازم إتباعها لتحقيقه، ثم هو بعد ذلك يتبع الوسيلة المناسبة لتحقيق هذه النتيجة مستخدماً فن الإنتاج المتوفر له والملائم لغرضه [471].

ما يُمكن الإنسان من عمل كل ذلك ما يتميز به من مقدرة على التفكير الرمزي وتشكيل صورة ذهنية مسبقة لحاجاته المستقبلية وما يمكنه عمله للوفاء بهذه الحاجات. هذا بالإضافة إلى تميز الإنسان عن بقية الكائنات بأن النشاط الواعي الحر هو من صميم الطبيعة البشرية يمارسه الإنسان حتّى لو لمّ يكن يهدف إلى إرضاء حاجة آنية، إذ من خلال العمل يعبر الإنسان عن طبيعته وحريته ويعيد تشكيل نفسه ويطور وعيه بذاته وبمحيطه.

على هذا النحو يبدأ مارْكْس تحليله للعناصر المكونة للمجتمع الإنساني من مفهوم الطبيعة البشرية،

أو تصوره للإنسان في ضوء السياق الثقافي، على أساس أنه حيوان واعٍ وغرضي، ويقصد بالوعي هنا وعي الإنسان بذاته داخل بيئته، أو وعيه بذاته الإنسانية التي يتوحد فيها جميع أبناء الجنس البشري كنوع متميز عن بقية الكائنات. العنصر الجوهري في هذا الوعي هو وعي الإنسان بأن البيئة تقف في عداء له وتضاد معه، وبالتالي فهي تقف في سبيل استمرار حياته. وهذا بدوره هو ما يؤدي إلى الغرضية. وأهم عنصر يميز الوعي والغرض هو العمل، الذي يهدف إلى الحصول من البيئة على وسائل حفظ حياة الفرد والنوع. ومن ثم كان صراع الإنسان مع بيئته بمثابة صراع في سبيل السيطرة على الطبيعة الصراع مع الطبيعة من أجل السيطرة عليها يتخذ صورة الإنتاج. والإنتاج هنا مفهوم مستخدم بمعناه الواسع، فهو يعبر عن نشاط اجتماعي دائم، وليس نشاطا فردياً، وهو يتم داخل صور مختلفة للمجتمع ينشغل خلالها الأفراد بإنتاج متطلبات حياتهم[472] .

يتميز الإنسان بأنه الوحيد من بين الكائنات الذي يعمل لإنتاج ما هو لازم لإشباع حاجاته. ترجع أهمية الإنتاج إلى أن موارد الطبيعة لا توجد عادة في حالة تجعلها صالحة لإشباع حاجات الناس مباشرة، بل لابد من تدخل الجهد الإنساني لتحويلها إلى ما يصلح للاستهلاك البشري وإشباع الحاجات. يتمثل دور الإنتاج في خلق المنفعة أو زيادتها عن طريق عمليات التحويل التي يجريها الإنسان على موارد الطبيعة الخام ليجعلها أكثر نفعاً وأقدر على إشباع الحاجات دون أن يكون بمقدوره خلق المادة. فالمادة لا تفنى ولا تُستحدث وإنما تتحول فقط، إما بفعل الطبيعة أو بعمل الإنسان.

يرجع اختلاف الناس أساساً عن بقية المخلوقات إلى قدرتهم على اختراع الأدوات. قدرات الإنسان التقنية هي طبيعته الأساسية وهي المسئولة عن إدراكه لمتطلبات العيش وعن توجيهه الواعي لها. عندما لا تكفي عضلاته وقواه لإشباع حاجاته المتطورة يلجأ الإنسان لاستخدام الأدوات التي هي بمثابة امتداد لأعضائه وتمكين لقواه وأطرافه الأصلية، كأن يستخدم عصا كامتداد لذراعه ليتمكن من اقتطاف بعض ثمار الأشجار أو يستخدم سكيناً حادة للتقطيع بدل الظفر والناب. تلك هي أدوات العمل التي ينتجها الإنسان من مواد الطبيعة لتكمّل وتزيد من فاعلية قواه العضلية والعقلية. يتميز الإنسان بالقدرة لا على استعمال الأدوات حسب، بل أيضاً على اختراعها لتلبية حاجاته الأساسية، كالغذاء والمسكن والملبس والتناسل والأمن وما شاكل ذلك. هذه المخترعات قد غيرت من علاقات الإنسان بالطبيعة الخارجية وحولته هو ومجتمعه، وحفزته بالتالي إلى صنع مزيد من المخترعات لإشباع الحاجات والأذواق الجديدة التي أحدثتها تلك التغيرات التي استحدثها في طبيعته وفي عالمه الخاصين به. ويختلف الناس أحدهم عن الآخر لا بسبب مبادئ داخلية ثابتة مغروسة في طبائعهم، إذ لا وجود لمثل هذه المبادئ، وإنما بسبب طرق العمل الذي لا يستطيعون الهرب منه إذا أرادوا إشباع مطالبهم. ويتحدد تنظيمهم الاجتماعي بواسطة الطرائق التي يعملون وينتجون بها للمحافظة على حياتهم وتحسين ظروف معيشتهم[473] .

وتزداد أدوات العمل تنوعًا وتعقيدًا مع تعدد وتطور النشاط الإنتاجي. عن طريق استخدامه لهذه الأدوات يزيد عمل الإنسان إتقانًا وفاعلية وتزداد سيطرته على قوى الطبيعة، وهو ما يتحقق كذلك بزيادة معرفته واكتشافه لأسرار هذه القوى الطبيعية. جوهر عملية الإنتاج إذن تتلخص في عمل الإنسان لتحويل قوى الطبيعة إلى ما يمكّنه باستخدام الأدوات من تحويل الأشياء موضوع العمل إلى منتجات صالحة لإشباع حاجاته. هذه العملية هي علاقة متبادلة وتفاعل نشط ذو تأثير متبادل بين الإنسان والطبيعة. عن طريق عمله يحوّل الإنسان قوى الطبيعة لسيطرته ليخضعها لخدمة أغراضه

ويجعلها أقل فطرية وأكثر إنسانية؛ يحولها من مجرد أشياء طبيعية إلى منتجات ثقافية. وهو في نفس الوقت يخلق منها أدوات تسهّل عمله وتزيد من إنتاجيته. عن طريق الأدوات يزيد الإنسان من إتقان عمله وفاعلية مجهوده الواعي. فكأنه بذلك مزج ذاته الإنسانية مع الطبيعة وخلق منها شيئًا من ذاته هو ومن جوهره الإنساني. تحويل الإنسان للطبيعة تحويل لنفسه ولإمكانياته وتوسيع لآفاقه. وكلما توسعت آفاقه اصطدم بقوى طبيعية جديدة تضطره لمزيد من العمل لإخضاعها ليتمكن من إشباع حاجاته المتجددة التي تصبح بدورها متطورة ومتغيرة. وثمة أنماط بعينها من النشاط، سواء أكانت عقلية أم عملية، لم تكن لتظهر إلا بعد أن نمت الملكات الملائمة لها نموًا كافياً. وهذه بدورها شجعت على ظهور ملكات ومناشط جديدة لم تكن ممكنة أو متصورة في مراحل سابقة. فالعلاقة بين الإنسان والطبيعة تدفع نحو التغير والحركة[474] .

العمل المفيد يمثل الشرط الأساسي المستقل عن كل أشكال المجتمع لوجود الجنس الإنساني. إنه ضرورة تفرضها الطبيعة على نحو أبدي وبدونه يستحيل التبادل المادي بين الإنسان والطبيعة، وبالتالي تستحيل الحياة. العمل الإنساني، في نظر كارل ماركْس، هو الذي صنع التاريخ البشري وهو أساس تحقيق الإنسان لذاته، حيث أن العمل المنتج هو ما يميز الإنسان عن باقي الكائنات. فالعمل في شكله الأساسي كعلاقة تفاعلية متبادلة بين الإنسان والطبيعة ما هو إلا عملية متطورة تاريخية يغير من خلالها الإنسان نفسه ومجتمعه في سياق الطبيعة المتغيرة. ومثلما أن هذه العملية تغير من معالم الطبيعة فهي في ذات الوقت تغير من طبيعة الإنسان إذ تنمي ملكاته الكامنة. فمثلما يطور عقل الإنسان الوسائل المادية والأدوات التي يستخدمها لاستخلاص موارد الطبيعة فإن هذه الوسائل المادية بدورها تعمل على تطوير عقل الإنسان وتساعد على تقدمه. هذا الفهم للعمل يقود إلى فكرة مراحل التطور في وسائل العمل والإنتاج والتي تتسم بتطور أنماط إنتاجية معينة في المراحل التاريخية المختلفة من ناحية وأشكال مطابقة لها من الحياة الاجتماعية من ناحية أخرى.

غير أن الإنسان حينما يعمل ويصارع الطبيعة لا يعيش هذا التفاعل المتبادل وحده، بل في جماعة يتعاون أفرادها ويعتمد كل منهم على الآخر اعتمادًا ينعكس في تقسيم اجتماعي للعمل. الإنسان حيوان اجتماعي لا يستطيع أن يحفظ وجوده إلا من خلال تكامل عمله مع أعمال الآخرين. عملية الإنتاج هي بطبيعتها عملية اجتماعية. عمل أفراد الجماعة كل مع الآخر يمثل التعاون بينهم في صورة تقسيم العمل وتخصص كل منهم في عمل معين. وتقسيم العمل رهين بتحقيق مستوى معين من تطور القوى الإنتاجية، بما يتبع ذلك من معرفة فنية، أي مستوى معين من إنتاجية العمل يمكّن من خلق فائض في المواد الاستهلاكية يسمح لبعض أفراد الجماعة بالتخصص في القيام ببعض النشاطات الاقتصادية كل الوقت وعلى سبيل الاستقلال. عملية الإنتاج بطبيعتها عملية اجتماعية في أثنائها تقوم العلاقات بين أفراد المجتمع. هذه العلاقات الاجتماعية للإنتاج تقوم على التعاون بين أفراد المجتمع وتقسيم العمل بينهم داخل الوحدة الإنتاجية وبين الوحدات الإنتاجية بما يترتب على ذلك من اعتماد متبادل بين هذه الوحدات اعتمادًا تتسع شبكته ومداه بازدياد درجة التقسيم الاجتماعي للعمل. ويترتب على قيام عملية الإنتاج على التعاون بين أفراد الجماعة وعلى تقسيم العمل بينهم أن عمل كل فرد ليس إلا جزءًا من العمل المشترك لكل أفراد الجماعة، فهو جزء من العمل الاجتماعي. النتيجة الاجتماعية للنشاط الاقتصادي هي محصلة لتفاعل العديد من النشاطات الفردية المتشابكة والمتكاملة، الأمر الذي يعطي لهذه النتيجة الاجتماعية تفرداً عن كل عمل من الأعمال الفردية التي ساهمت في تحقيقها فيما لو أخذ هذا العمل على حدة. فرغم أن كل من قام بجزء من النشاط قد ساهم في تحقيق النتيجة الكلية، إلا أن هذه الأخيرة تبرز كنتاج لتفاعل

النشاطات المختلفة للأفراد والمجموعات الاجتماعية، وهو ما يعطي هذه النتيجة تميزاً بذاتها واستقلالية عن إرادة هؤلاء بهذا المعنى يقال إن القوانين الاقتصادية قوانين موضوعية مستقلة عن إرادة الأفراد الذين يمارسون النشاط الاقتصادي في المجتمع[475].

ومع اضطراد نمو اقتصاد الجماعة، الذي يصاحب الاتساع المستمر في حجمها وتعقيد تركيب هذا الاقتصاد، تزيد درجة تقسيم العمل بين الأفراد مع ما يتبع ذلك من تعدد في علاقات الاعتماد المتبادل بين الأجزاء المختلفة للعمل الاجتماعي الممثلة لمختلف النشاطات الاقتصادية. على هذا النحو يتبين أن الإنتاج لا يتمثل فقط في العلاقة بين الإنسان والطبيعة وإنما هو في ذات الوقت علاقة بين الإنسان والإنسان. في العلاقات المتعددة التي تنشأ بين البشر ممثلة بالعلاقات الاقتصادية، أي العلاقات الاجتماعية التي تتم بواسطة تبادل السلع المادية والخدمات. ومن ثم يمكن القول أن العملية الاقتصادية هي عملية إنتاج وتوزيع الناتج الاجتماعي المتمثل في مجموع السلع والخدمات المنتجة في دورانها حول العمل الاجتماعي، حول المجهود الواعي الذي تقوم به الجماعة بقصد أن تستخلص من الطبيعة المواد الصالحة لإشباع الحاجات مستعينة في ذلك بأدوات الإنتاج وبخبراتها الفنية في تراكمها المستمر. الغاية النهائية في هذه العملية هو إشباع الحاجات عن طريق بذل المجهود الذي يتبلور في منتجات قابلة لإشباع تلك الحاجات[476].

الاغتراب

هيغل هو أول من أدخل مفهوم الاغتراب كمصطلح في لغة الفكر، وعنده أن العقل الكلي، أو الروح المطلَق، الذي هو عنده بمثابة الله، كما قلنا، بخلقه للطبيعة والإنسان قد طرح جزءًا من ذاته خارجاً عنه فاستحال هذا الجزء المطّرح غريبًا عليه. لكن الإنسان، على خلاف الطبيعة، يحاول أن يرفع هذه الغربة فيعيد إلى الروح المطلق سيطرته على الطبيعة من خلال فهمه، أي الإنسان، لها وسيطرته عليها. أي أن العقل المطلق يستعيد الطبيعة من خلال فهم العقول الإنسانية المتناهية لها والسيطرة عليها. وليس التاريخ سوى محاولة الإنسان الدائبة أن يتعرف على الطبيعة ومن ثم تنمية وعيه بالمطلق. ومن ناحية أخرى فإنه من خلال محاولة الإنسان، عن طريق توظيف عقله المتناهي، التعرف على نفسه والسيطرة على الطبيعة يتعرف العقل المطلَق على ذاته ويعيها[477].

فإذا كان العقل المطلق بمجرد خلقه للطبيعة والإنسان قد انفرق عنهما وتفجرت الغربة بينه وبين ما قد خلق، فإن العقل المتناهي، أي الإنسان، ينفرق كذلك عما يخلق ويبدع ويخترع من سلع مادية ومؤسسات اجتماعية ومنتجات ثقافية، وتتفجر الغربة بينه وبينها[478].

جوهر الاغتراب يقوم في شعور الذات الفردية بأن حياتها تقوم خارج ذاتها، في المجتمع والدولة. ذلك أن الفرد يشعر بأنه يعتمد على شيء خارج عنه وأعظم منه هو الجماعة والدولة. لكنه في الوقت نفسه يتوق إلى أن يشعر بذاتيته الخاصة. تحدث ظاهرة الاغتراب حين يكتسب الشيء الذي أنتج لإشباع المطالب الإنسانية حياة اجتماعية خاصة به ووجوداً مستقلاً عن منتجيه، ويتمثله الناس لا على أنه سلاح مصطنع صنعوه بأيديهم لتحقيق حاجة من حاجاتهم ربما تكون قدزالت منذ عهد بعيد، بل على أنه كيان موضوعي يتمتع بالقوة والسلطة وكأنه قانون حتمي من قوانين الطبيعة. الموقف الأساسي للشعور بالاغتراب هو حين يشعر الناس بأن جوهرهم يقوم في شيء خارج عنهم، وبالتالي يشعرون أنهم لا يستطيعون تحقيق ذواتهم إلا بالتغلب على خصائصهم الفردية وإنكار ذواتهم ابتغاء التوافق مع تلك الحقيقة الخارجة عنهم، أي المجتمع أو الدولة.

وقد عُني هيغل بالاغتراب في ميدان الاقتصاد، واهتم خصوصًا بما يسببه العمل من اغتراب. اعتماد الإنسان على الإنسان، وإن حقق طبيعة الإنسان الكلية، فإنه في الوقت نفسه يخلق سلطة فوق الفرد تنمو إلى خارج نطاق سيطرته. يرى هيغل أن التخصص في العمل يزيد من كمية الإنتاج، بيد أن قيمة العمل تتناقص بنفس النسبة التي بها تتزايد إنتاجية العمل. التخصص يجعل مهارة الفرد الخاصة محدودة إلى أقصى درجة ويصير العمل أكثر موتًا؛ إنه يصبح عمل آلة، وينحط شعور العامل في المصنع إلى أدنى مستوى. وكلما تقسم العمل وتنوع ازداد بعدًا عن الإشباع المباشر للمنتجين. التخصص في العمل يجعل كل فرد يعتمد على أفراد آخرين؛ وبهذا لا يعمل الفرد لنفسه بل للآخرين، لناس غرباء مجهولين لا يعرفهم. بذلك لا تنبع أهمية عمل الإنسان وما يملكه إلى ما هما بالنسبة إليه شخصيًا، بل إلى ما هما بالنسبة إلى أفراد آخرين لا يعرفهم ولا تربطه بهم علاقة مباشرة. وبالمقابل، فإن حاجات الفرد لا يشبعها عمله هو، بل الذي يشبعها إنما هو عمل الآخرين، قوة غريبة عنه لا سلطان له عليها. ولهذا فإن العمل الجماعي يؤدي بالضرورة إلى الاغتراب، فلا يعود الإنسان يُنتج ما يحتاجه، ولا يحتاج ما ينتجه. وعن هذا الموقف ينجم انفصال، أي اغتراب، بين الفرد وما يؤديه من عمل.

وقدْ رفض لودفِغ فِيُورباخ (1804-1872) Ludwig Feuerbach فكرة هيغل أن الطبيعة شكل من

اغتراب الروح المطلَق عن ذاته، وأنكر أن يكون الإنسان إلهًا مغتربًا عن ذاته، فالعكس هو الصحيح. فالله لم يخلق الإنسان بل الإنسان خلق فكرة الله والتأليه. الدين لا يمثل العلاقة بين الإنسان والله وإنما بين الإنسان وجوهر طبيعته الإنسانية. الصفات التي يطلقها البشر على الذات الإلهية ما هي إلا صفات الذات البشرية. وحينما يسعى الإنسان إلى معرفة الله فإنما هو في الواقع يسعى إلى التعرف على نفسه. إن الله هو الإنسان مغتربًا عن ذاته، بمعنى أن الإنسان قد خلق فكرة الإله وجردها ونصبها المكان الأعلى ثم انحنى لها إجلالًا وركع يترضاها. وهكذا طور فِيُورْباخ مفهوم الاغتراب في الدين بأن قال إن الله اختراع إنساني أسقط فيه الإنسان كل ما له من إمكانيات سامية تشكل جوهره الإنساني وطبيعته الحقيقية، مجرداً ذاته منها ومستعبداً نفسه لهذه الفكرة التي خلقها هو نفسه. يقول فِيُورْباخ في كتاب له عن ماهية المسيحية نشره عام 1841 إن الديانات تُسقط على الإله صفات بشرية وتجعل منه الموضوع المطلَق. ولكن فِيُورباخ يرى أن العكس هو الصحيح، فهو يسقط على الإنسان صفات إلهية ويجعل الإنسانية هي الموضوع المطلَق. يقول بأن الفكرة ليست حقيقة الوجود البشري، لكن الوجود البشري هو مصدر وحقيقة الفكرة، وأن الحواس، وليس الوعي المفارق أو الميتافيزيقي، هي الوسائل الأولية للمعرفة، وأن أساس الاجتماع البشري هي العلاقات الإنسانية المتعينة وليس الروح، وأن حقيقة التدين هو الحب بين الإنسان والإنسان، وليس الإيمان بإله مفارق، وأن الإله فكرة أبدعها الإنسان، وأسقط فيها أسمى ما عنده من إمكانات، وأنه جرد نفسه من كل ما عنده فيها، بل واستعبد نفسه لها. ومن ثم فالإنسان منقسم على نفسه. لما أدرك الإنسان أنه لا يستطيع بقواه الخاصة أن يحقق الحق والحب والخير أسقط هذه الصفات على إله وصفه بها. لقد نقل الإنسان آماله إلى كائن ذي درجة عليا سمّاه الله. والإرادة المؤلهة تفصل الإنسان عن إلهه لأنها، في مواجهة كمال أخلاقي ليس في متناولها، تبقي على الإنسان في الذل واليأس. الأديان أحالت كل ما يحتاج إليه الإنسان إلى عالم علوي. إنها تحقيق خيالي لماهية الإنسان لأن الكائن الإنساني ليست له حقيقة واقعية. ويقول فِيُورْباخ إن الإنسان لكي يفك غربته وإسارها الذي ضربه حول نفسه لابد أن يطمس صورة إلهه ويزيلها. ووصف فِيُورباخ مذهبه الإنساني بأنه يسلب السلب في الإنسان وأنه يعيده إلى نفسه [479].

وقدْ تأثر مارْكْس بأفكار فِيُورباخ عن الاغتراب لكنه أخذ عليها افتقادها لجدلية هيغل الديناميكية، كما سنرى.

أمّا عندَ هيغل فإن الاغتراب يشير أولاً إلى أن العقل المطلَق بخلقه للطبيعة والإنسان طرح جزءًا من ذاته خارجاً عنه فاستحال هذا الجزء المطرح غريباً عليه ويشير ثانياً إلى الحالة التي يجد فيها الإنسان نفسه مستعبداً للمؤسسات الاجتماعية التي خلقها خلال تطور الروح الكلي من الذاتية إلى الموضوعية. فبعد أن أضفى الإنسان على هذه المؤسسات ما أضفى عليها من سلطات صارت عونا عليه لا عونا لهُ، أي أنها صارت خلوا من المضمون الإنساني الذي كانَ من المفروض أن يكون لها. أمّا مارْكْس فقد أضفى معنى جديداً على الاغتراب بوصفه نقيض الحرية وقام بتوضيح طابع الاغتراب في النشاط الإنتاجي مؤكداً على التضادية بين العامل وما ينتجه وعلى أن أساليب الإنتاج التي ابتكرها الإنسان للسيطرة على الطبيعة تسيطر في النهاية على الإنسان نفسه ويكتسب عالم الأشياء المنتجة قوة مستقلة تجاه المنتجين من العمال الذين يتحولون إلى مجرد وسائل الإشباع حاجات خارج ذواتهم [480].

يبدأ مارْكْس بالقول إن الإنسان بعد أن فقد ما لا تزال تملكه الحيوانات الأخرى، أي الانتساب التلقائي إلى الطبيعة وإلى أخيه الإنسان، صار يعيش بمعزل عن الطبيعة. وبعد أن أحسَّ بهذا

الانفصال، تحولت حياته إلى صراع وتوتر. بيد أنه ينشد نهاية لهذا الصراع وصار يسعى إلى الاتحاد مع الطبيعة ومع إخوانه في الإنسانية. يحقق الإنسان إنسانيته ويعبر عن نفسه بالاتحاد مع الطبيعة بواسطة العمل الخلاق والنشاط البناء والعلاقات الاجتماعية العينية المنسجمة. لذا يكون العمل في المجتمع السليم تعبيراً مباشراً عما هو إنساني في الإنسان. بواسطة العمل الخلاق يصل الإنسان إلى شكل من الاتحاد العيني بينه وبين الطبيعة وبينه وبين سائر الناس، وبهذا يتغلب على الجزع الناشئ من شعوره بالانفصال بين نفسه من ناحية، وبين العالم والناس من ناحية أخرى. العمل يوحد بين الإنسان و موضوع عمله بينما هو يقوم بتشكيله ويعبر عن أحسن ما في ذاته من خلال هذا التشكيل. الفرد الذي يصنع مثلاً شيئاً يدوياً، أداة، أو آلة، أو عملاً فنيا يتعرف فيه شخصيته هو وقد تموضعت في الشيء المصنوع وصارت عينية؛ وفي نفس الوقت يفيد هذا الشيء في الوفاء بحاجيات سائر الناس؛ وهؤلاء الأخيرون بدورهم يتعرفون في الموضوع المصنوع الشخصية المتموضعة الصانعه. على هذا النحو يوحد العمل الخلاق بين الإنسان وبين ذاته، وبينه وبين سائر الإنسانية. ويمكنه من تحقيق إمكانياته العقلية والعاطفية، والتواصل العيني بينه وبين سائر بني جنسه.

لكن حالما يبدأ الانفصال بين الناس وبين وسائلهم في الإنتاج تبدأ حالة الاغتراب. العمل بالأجر يحدث اغترابا بين العامل وبين مضمون عمله ومصير نشاطه. حينما يفقد العامل سيطرته على عملية الإنتاج ونتائجها يتحول عمله إلى نشاط اغترابي. الإنسان يحقق ذاته الإنسانية من خلال العمل لذا فإن جزءً من ذاته وشخصيته يتموضع في السلع التي ينتجها بعرق جبينه. فالأجير الذي يقنع ببيع قدرته على العمل بمقابل مادي يتحول بذلك إلى آلة لإنتاج الأرباح. فبدلاً من أن يحقق العامل ذاته في عمله، يفقد ذاته إذا أدى العمل الصالح من يسيطرون على أدوات الإنتاج، وبدلاً من أن يؤكد حريته من خلال عمله، يصير عبدا للإنتاج يؤدي عمله دون لذة أو رغبة. إنه لا يتعرف ذاته في موضوع عمله، ولن يقر له الآخرون بأنه المنتج لبنات عمله. لذا فإن نشاطه لن يكون نشاطاً ذاتياً، أي خاصاً به. إنه يعمل من أجل النقود، لا من أجل الاستمتاع بتحقيق ذاته وإصلاح حال العالم، ولذا يصبح عمله خالٍ من أي مضمون إنساني. بهذا الشكل يضع العامل حياته في الموضوع وبذا لمّ تعد ملكاً له بل ملكاً للموضوع الذي خلقه، فالمنتج هو وما ينتجه مملوك لغيره. إنّ اغتراب العامل عن إنتاجه يعني أن عمله قد أصبح موضوع موجود خارج ذاته ومستقلا عنه، كما لو كانَ شيئاً غريباً عنه وضدا لهُ، بل عدوا لهُ، لأن من يملك وسائل الإنتاج هو الذي يستفيد من إنتاج العامل ويستخدمه ضده ليعزز من استعباده له وقهره. فالأرباح التي يجنيها الرأسمالي من جهد العمال والثروات التي يكدسها من عرق جبينهم يستثمرها ضدهم لزيادة استعبادهم وتشديد قبضته عليهم وإحكام سيطرته على حياتهم وعلى مصادر رزقهم ومعاشهم.

يرى ماكس أن المجتمع الرأسمالي يمثل ذروة اغتراب الإنسان عن ذاته. علاقات الملكية في المجتمع الرأسمالي تجعل العامل لا يشعر بالانتماء إلى العمل، وتقوي عنده الإحساس بالعزلة عن نظام الإنتاج وعن أهدافه. بمجرد الدخول في هذه العلاقة تصبح قوة عمل العامل متموضعة في شكل سلع ليس له سيطرة عليها، وبهذا المعنى كلما ازداد إنتاج العامل تزايد فقره وكلما استهلك نفسه في الموضوعات المغتربة عن عالمه، وهي الموضوعات التي يخلقها ضد نفسه. النظام الرأسمالي يُعد في جملته سوقا ضخماً يصنع قوانينه الخاصة به والمستقلة عن مقاصد الإنسان وخططه المعقولة، ويصبح كل فرد فيه ترسا في آلته المعقدة. تقسيم العمل في الصناعة الحديثة جعل من الكائنات البشرية مجرد أذيال أو تروس للآلة حيث يفقد العامل كل فرصة في تصنيع منتجاته عن طريق معرفته وخبرته وإرادته ويصبح مسيرا من الآلة لا مسيرا لها. ويرى مارْكس أن هذا الحرمان

النفسي أكثر أهمية من العوز الاقتصادي للعمال. ونتيجة لهذا الاغتراب، فإن العامل لا يؤكد ذاته في عمله إنما ينفيها، ولا يشعر بالرضا بل بالتعاسة، ولا ينمي قوته الجسمية والعقلية بل يدمرها. وبذلك ينضاف انهيار العقل والروح إلى استهلاك البدن، وبالتالي يصبح عالمه الداخلي أكثر فقرا ويظل القليل من قواه منتمية إليه[481].

العامل في المجتمع الرأسمالي لا يخسر فقط إنتاجه الذي هو جزء من ذاته، لكن مجمل العملية الإنتاجية تصبح خارج نطاقه وبعيدة عن حاجاته الإنسانية. في المجتمع الرأسمالي يدخل الرأسماليون والعمال مع بعضهم البعض في علاقة آلية ذات طابع نفعي استغلالي، ومن طبيعتها أن تظل كذلك، وأن تظل الطبقتان مغتربتين أحدهما عن الأخرى لأن العلاقة بينهما قائمة على مصالح متصارعة ومتضاربة وظروف معيشية مختلفة تماماً يتحول فيها الجهد الإنساني من نشاط خلاق تتحقق من خلاله إنسانية الإنسان إلى سلعة تباع وتشترى في سوق العمل بأبخس الأثمان. فسوق العمل هو المكان الذي يبيع فيه العامل قوة عمله كما لو كانت سلعة. والعامل بدوره في إعطائه للرأسمالي حق استخدام قوة عمله يبيع نفسه للرأسمالي الذي يشتري قوة العمل بما يقابل قيمتها في نظره التي تتمثل في أساليب البقاء اللازمة لحفظ حياة العامل. ذلك لأن العامل الذي يؤجر نفسه للرأسمالي يُنتج ما يزيد على قيمة قوة العمل التي يتقاضاها. وهكذا تتحول العلاقات بين الناس في المجتمع الرأسمالي إلى موضوع للتبادل وإلى مجرد علاقات بين سادة ومسودين، أي علاقات نزاع وصراع. ذلك أنه حين يصير الهدف من الحياة هو تحصيل الثراء، تستحيل العلاقات التلقائية والأخوية بين الناس وتنتفي بينهم المساواة. وفي العلاقات الاجتماعية يتجلى الاغتراب في أنانية المتنافسين وفي تقويم الإنسان بحسب ما يملك من عقار أو أموال منقولة[482].

ويتفق مارْكْس مع فِيُورْباخ في نقده لهيغل، وقوله بغربة الإنسان الدينية. لكنه يؤكد بأنه لا يكفي أن يطالب فيورباخ بإلغاء الدين لتنتهي غربة الإنسان، لأن الدين هو ليس سبب الاغتراب، لكنه تعبير الإنسان عن الاغتراب. المطلوب هو مهاجمة الواقع الذي أوقع الإنسان في الأسر. واستخدم مارْكْس جدل هيغل قائلاً إنّ مهاجمة الواقع لا تكون بقصد تحقيق مثال أخلاقي مجرد هو المجتمع الذي قوامه الحب كما يقول فيورباخ، بل إنّ هذا الواقع يتضمن داخله العوامل المناقضة له والتي يكون بها تقويضه بهدف إقامة النظام الاشتراكي الذي يستثمر فيه الناس لأول مرة إنسانيتهم استثمارا متحرراً من كل أنواع الاستعباد. وأضاف أن الغربة الدينية ليست إلا شكل من أشكال غربة الإنسان عن ذاته. فالإنسان لا يخلق فقط الله من نفسه، وإنما هو يخلق من نفسه كذلك قوانين ومبادئ ومؤسسات وفلسفات وسلعا ورؤوس أموال وينفرق عنها مغتربا وكأنها لمّ تكن له وليست من صنعه، ويبث فيها من روحه حتّى تدب فيها الحياة وتستحيل مخلوقات مستقلة يشتد عودها وتقوى، ثم يحرق لها البخور ويترضاها ويخدمها كما يخدم الرقيق أسيادهم. وإذا تعارضت مع مصلحته أثرها على نفسه وجعلها تتحكم في حياته ومصيره، وفي روابطه الأسرية والاجتماعية، وفي نشاطه الذي يبدع به ما يُنتج، وفي عالمه الذي يحيا فيه، وفي حياة الناس الذين يحبهم ويتعامل معهم. وكل هذه الألوان من الغربة ليست إلا أوجها متباينة لغربة الإنسان وانفراقه عن ذاته وابتعاده عن جوهره أو طبيعته الإنسانية. فالإنسان المغترب عن ذاته ليس في الحقيقة إنساناً؛ فهو لم يعرف نفسه ولم يع تاريخه وإمكانياته. والإنسان غير المغترب هو الإنسان الحقيقي، سيد مصيره وما ينتجه، الذي يحقق لنفسه الحرية. ومارْكْس هنا يتحدث عن الإنسان الشامل، أي الإنسان الذي يعمل، بوصفه فردًا وكائنا اجتماعياً معاً، على تحقيق ذاته وممارسة كل إمكانياته اليدوية والعقلية والاجتماعية والروحية. وهو يهدف خصوصا

إلى تحرير الإنسان من تقسيم العمل، إذ كانَ يرى أن تقسيم العمل وراء ما يصيب الإنسان وقيمه من ضمور وهزال، لأن الإفراط في التخصص في العمل يحكم على الإنسان بالاقتصار على نشاط واحد، بينما الإنسان السوي يشعر بالحاجة إلى التعبير عن ذاته بطرائق وبأشكال مختلفة. ويتصور ماركْس المجتمع المثالي على أنه مجتمع حر يعمل فيه الإنسان بحسب مزاجه وميوله. لكي يصلح حال الإنسان ينبغي إصلاح المجتمع وإعادة تنظيمه. ولا ينصلح التنظيم الاجتماعي إلا يرد ما ينتجه الإنسان إليه باعتباره خالقه ومبدعه، أي بإلغاء الملكية الرأسمالية لأدوات الإنتاج وامتلاك الإنسان لمنتجه، أي بأن تكون ملكية أدوات الإنتاج ملكية جماعية.

قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج

يرى ماركْس أن أول وأهم حدث في تاريخ البشرية هو الإنتاج، لأن الأفراد يصنعون التاريخ أثناء مزاولتهم للعملية الإنتاجية. من خلال العمليات الإنتاجية يؤثر الإنسان على الطبيعة ويغيرها مستعينا بقوى الإنتاج forces of production، والتي تمثّل مجموعة الوسائل المادية والتقنيات التي يُمكن للإنسان بواسطتها إنتاج السلع المادية، وتشمل مجمل المعرفة العلمية والإمكانات التكنولوجية وأدوات الإنتاج المستخدمة من الأرض والمصانع والآلات ورأس المال، إضافة إلى قوى العمل ذاتها والإمكانات الفنية والخبرات المتوافرة لدى الأفراد. لكن هذه الوسائل المادية للإنتاج لا تتحول إلى قوة مؤثرة تغير الطبيعة وتجعلها في خدمة الإنسان إلا من خلال اتصالها بالعمل الإنساني. وبهذه الطريقة تحدث أثناء العمليات الإنتاجية صور من التأثير المتبادل بين البشر والطبيعة وبين البشر وبعضهم البعض. الأفراد خلال إنتاجهم الاجتماعي لا يؤثرون على الطبيعة فقط وإنما يتبادلون التأثير فيما بينهم من خلال التعاون والتبادل، أي أنهم يؤسسون فيما بينهم من خلال العمل ما يسميه ماركْس علاقات الإنتاج relations of production، والتي تعني شكل العلاقات التي تربط الأفراد أثناء العملية الإنتاجية بعضهم ببعض من ناحية وبأدوات الإنتاج من ناحية أخرى، مثل شكل ملكية أدوات الإنتاج والعلاقة بين المنتجين والعاملين، وهكذا[483] .

فالناس عندَ قيامهم بعملية الإنتاج يدخلون في صراع مع الطبيعة لكي يخضعوها لإشباع حاجاتهم، كما أنهم يدخلون في علاقات إنتاجية تنشأ من خلال علاقاتهم بأدوات الإنتاج، إضافة إلى الروابط التي تنشأ بين الأفراد أنفسهم أثناء عملية الإنتاج والتبادل وتوزيع السلع المادية وتربطهم مع بعضهم البعض، حيث أن الإنتاج غالباً ما يكون في صورة جماعية. أثناء عملية الإنتاج الاجتماعي لوسائل وضرورات الحياة المادية اللازمة لإشباع حاجات البشر الأساسية يدخل الأفراد في علاقات محددة تحتمها ضرورة الإنتاج وتكون مستقلة عن إرادة البشر. من هذه مثلاً العلاقات التي يفرضها تقسيم العمل ودور كل فرد أو فئة اجتماعية في عملية الإنتاج، أي تلك العلاقات التي تقوم بين عدد من المنتجين لمواد يكمل بعضها بعضًا في العملية الإنتاجية. كما تأتي ضرورة العلاقات الإنتاجية وطبيعتها الحتمية من كونها مرتبطة بمستوى محدد من تطور وكفاءة أدوات الإنتاج ووسائله المادية مما يجعلها مستقلة عن إرادة البشر. فالمزارعون الذين لا يملكون من الأدوات إلا المحراث اليدوي لابد وأن تكون علاقات الإنتاج عندهم تختلف عن المزارعين الذين يمتلكون الجرارات الآلية[484] .

في مرحلة معينة من التطور بدأ الإنسان يخلق بعمله أدوات ومعدات يقصد بها زيادة إنتاجيته. وبدأ تراكم هذه الأدوات التي تتعدد بتعدد النشاطات الاقتصادية وتطورها، مصحوبًا بتراكم المعرفة الفنية، يلعب دوراً تزداد أهميته يومًا بعد يوم إلى أن أصبح وجود هذه الأدوات شرط ضروريًا لقيام عملية الإنتاج الاجتماعي، بحيث أصبح من المستحيل تصور قيام الإنتاج دون هذه الأدوات وكذلك المواد الخام التي يجري تحويلها (أي موضوع العمل). منذ ذلك الوقت يصبح تملك الأرض وأدوات العمل ومختلف وسائل الإنتاج، بما في ذلك المواد الخام، بما يخوله هذا التملك من سيطرة فعلية على هذه الوسائل الإنتاجية، عاملا أساسياً في تحديد مصير ما ينتجه عمل الجماعة في صراعها مع قوى الطبيعة. بمعنى آخر، عندما يصبح وجود وسائل الإنتاج شرطاً جوهرياً لقيام الجماعة بعملية الإنتاج الاجتماعي تصبح العلاقة الاقتصادية هي الرابطة الاجتماعية الجوهرية التي تحدد موقف كل فئة من فئات المجتمع أو طبقاً من طبقاته في مواجهة الأخرى إزاء وسائل الإنتاج؛ فهناك الطرف المالك

لوسائل الإنتاج وهناك الطرف الآخر المحروم منها. ومع ازدياد اعتماد القوة العاملة على تراكم الفائض من الإنتاج لشراء أدوات الإنتاج من أجل القيام بعملية الإنتاج الاجتماعي تزداد أهمية هذه الرابطة الاجتماعية الحيوية، والتي يُعبَّر عنها قانونيًا بالملكية، أي ملكية وسائل الإنتاج. ملكية وسائل الإنتاج، بما تتضمنه من سيطرة فعلية عليها، هي العلاقة الاجتماعية التي ينشأ على أساسها مركب العلاقات الاجتماعية بأسره خلال العملية الإنتاجية، فهي التي تحدد دور كل فرد في عملية الإنتاج ومصير ناتج الصراع الجماعي لأفراد المجتمع مع قوى الطبيعة لإشباع حاجاتهم واستخلاص منافعهم منها. وعلاقات الإنتاج أيضا هي التي يتحدد وفقاً لها الكيفية التي يتحدد بها توزيع الناتج الاجتماعي بين الفئات أو الطبقات الاجتماعية المختلفة ونصيب كل فئة. ملكية وسائل الإنتاج هي الركيزة التي ترتكز عليها علاقات الإنتاج. ما يميز عملية الإنتاج في كل مرحلة من مراحل التطور الاجتماعي، وفقاً للفلسفة الماركسية، هو علاقات الإنتاج التي ترتبط طبيعتها بكيفية تحديد وتوزيع ملكية وسائل الإنتاج، بما في ذلك الأرض وأدوات العمل والموارد التي يجري تحويلها في العملية الإنتاجية. بمعنى آخر، شكل ملكية وسائل الإنتاج هو الذي يسبغ على العملية الإنتاجية سمتها الجوهرية لأنه هو الذي يحدد شكل علاقات الإنتاج في كل مجتمع من المجتمعات، بما فيها العلاقة بين المنتجين مع وسائل الإنتاج ومع العاملين. فكونك مثلاً تمتلك شخصيا طاحون الهواء الذي تعمل فيه وتشغّله بنفسك لطحن الحبوب التي تزرعها أنت ثم تخبز الطحين لتعمل منه أرغفة لتأكلها أنت ومن تُعيل هذا نوع من العلاقة الإنتاجية يختلف عن كونك تستأجر الطاحون أو تؤجره أو تدفع أجرا لمن يعمل معك فيه لطحن حبوب الزبائن الذين يدفعون لك مقابل خدمتهم.

التأثير المتبادل بين علاقات الإنتاج وقوى الإنتاج يخضع في كافة مراحل تطور التاريخ البشري لقانون سوسيولوجي يتعلق بتوافق علاقات الإنتاج مع طبيعة قوى الإنتاج ومستوى تطورها. فعلاقات الإنتاج وفقاً لهذا القانون تنشأ وتتكون وتتطور تحت تأثير التبعية الحاسم والمحدد لقوى الإنتاج. والعلاقة بينهما قد تكون علاقة تطابق وقدْ تكون علاقة تناقض، حيث أن قوى الإنتاج أسرع في تطورها من علاقات الإنتاج التي تتميز بالثبات النسبي. فالأفراد في سعيهم الدؤوب نحو تخفيف أعباء الإنتاج وزيادة كميته وتحسين نوعيته، يعملون على تطوير قوى الإنتاج بما يزيد من كفاءتهم، ولكن لكل نوع من أنواع قوى الإنتاج نوعاً مقابلاً من علاقات الإنتاج التي تلائمها. وعلى ذلك، فإن تطور قوى الإنتاج يؤدي بالضرورة إلى تطور مقابل في علاقات الإنتاج. إلا أن ذلك لا يعني أن علاقات الإنتاج تتبع بشكل آلي وتلقائي قوى الإنتاج. فمن المتصور أن يكون هناك تعارض وتناقض بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج. وفي هذه الحالة لابد أن يحدث تغيير يؤدي إلى إزالة التعارض بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج. عندما تصل قوى الإنتاج في المجتمع إلى مرحلة معينة من مراحل تطورها من خلال التقدم الفني والمادي، تدخل هذه القوى في تناقض وصراع مع علاقات الإنتاج القائمة؛ وهي العلاقات التي مازالت قوى الإنتاج متسقة معها من قبل ومازالت تتطور من خلالها حتّى هذه اللحظة، فتتحول هذه العلاقات الإنتاجية إلى أصفاد وأغلال تقيد قوى الإنتاج وتحد من فعاليتها وتقف عقبة في سبيل تطورها، بما في ذلك علاقات الملكية، التي هي بمثابة التعبير القانوني عن علاقات الإنتاج. وتبدأ التغيرات الطفيفة أولاً تتسرب إلى تشكيلة العلاقات الإنتاجية، إلا أنه عندما تتراكم هذه التغيرات الكمية وتتزايد فإن التغير الكيفي لا يلبث أن يتم فتحدث ثورة في العلاقات الإنتاجية يتم بواسطتها تصفية شكل علاقات الإنتاج القائمة وإحلال أخرى محلها أكثر مواءمة وتوافقا مع قوى الإنتاج[485].

وفي معرض انتقاد ماركْس للمنهج الكلاسيكي في التحليل الاقتصادي بين كيف تجاهل الكلاسيكيون

المظهر الكيفي وركزوا على المظهر الكمي القابل للقياس لتبدو الظواهر الاقتصادية وكأنها متجانسة تحت مختلف الظروف. ثم ربطوا هذه الظواهر، انطلاقا من فلسفتهم النفعية الفردية، بفرد اقتصادي رشيد وأناني يسعى لتحقيق أعظم المكاسب بأقل الخسائر. ثم افترضوا أن طبيعة هذا الرجل الاقتصادي المجرد مستمدة من الطبيعة الراسخة للجنس البشري التي لا تتغير مع تغير الظروف التاريخية متجاهلين بذلك كون النشاطات الاقتصادية تستمد كيفيتها من أنها مؤسسة في المقام الأول على علاقات اجتماعية بين أفراد مجتمع محدد يمر بمرحلة محددة من مراحل التطور الاجتماعي والثقافي. فما هو اقتصادي ليس خاصية مجردة من ظروفها الاجتماعية والتاريخية بل هي تتحدد اجتماعيا وفق قيم ومعايير ثقافية تختلف باختلاف طبيعة المجتمعات[486].

أما الرجل الاقتصادي الذي يقول الكلاسيكيون إن لديه مطلق الحرية في الاختيار وإشباع رغباته في سوق حر هو في واقع الأمر مكبل بالأغلال والقيود من كل جهة وخياراته الإنتاجية والاستهلاكية محكومة بقيم وممارسات وعادات وتقاليد واعتبارات لا يستطيع الفكاك منها وهي التي توجه خياراته بوعي منه أو بدون وعي. ما يوجه سلوك الفرد في المجال الاقتصادي ليس الاعتبارات الذاتية بقدر ما هي المصالح الطبقية التي ينتمي لها الأفراد. فالتنافس الحقيقي هو بين الطبقات الاجتماعية وليس بين الأفراد، وكل طبقة تسعى لتحقيق مصالحها على حساب الطبقات الأخرى مما يقوض فكرة أن مصلحة كل فرد على حدة تصب في نهاية المطاف في مصلحة المجموع، فالمجموع ليس كل متجانس وإنما هو طبقات تتناقض مصالحها وتتصارع وفق ديالكتيكية ديناميكية لا تتوقف.

أنماط الإنتاج

كارل ماركْس هو أول من اعتبر فهم ظروف الإنتاج ركنًا جوهريًا في فهم تاريخ الجنس البشري ومراحل تطوره مؤكدا على أن كل مرحلة من مراحل التطور الحضاري ما هي إلا انعكاس لنمط من أنماط الإنتاج modes of production التي تمر بها البشرية بالتالي خلال مسيرتها التطورية. ترتكز علاقات الإنتاج على نمط ملكية وسائل الإنتاج التي تسود المجتمع وترتبط ارتباطا عضويا بمستوى تطور قوى الإنتاج التي يأخذ كلا منها شكلا اجتماعيا مختلفا عندَ كل مستوى من مستويات التطور مما يعطي بالتالي طابعا مميزا لطرق الإنتاج المتمثلة بعلاقات الإنتاج وقوى الإنتاج. فالحقب التاريخية لا تتميز بالنظر إلى ما يتم إنتاجه فيها من سلع و مواد استهلاكية، ولكنها تتميز بالنظر إلى الكيفية التي يتم بها هذا الإنتاج، أي بالنظر إلى أنماط الإنتاج التي هي محصلة التفاعلات والتغذية الاسترجاعية بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج. فحينما يلتحم مستوى معين لتطور قوى الإنتاج مع شكل معين لعلاقات الإنتاج يكوّنان معًا مركّبا اجتماعيًا متميزًا للإنتاج يسود المجتمع خلال حقبة من حقب التاريخ. هذا المركب هو الذي يسميه كارل ماركْس نمط الإنتاج أو أسلوب الإنتاج[487] .

يرى ماركْس أن نمط الإنتاج هو العامل الحاسم في تشكيل الواقع الاجتماعي وتحديد التطور التاريخي وأن تاريخ المجتمع الإنساني يتألف من حلقات نفي النظم الجديدة للنظم القديمة. وكل نظام يشتمل في أحشائه على مبادئ كامنة في ذاته تكون هي السبب في القضاء عليه، مثلما تطور المجتمع البورجوازي في أحشاء المجتمع الإقطاعي وقضى عليه. لكن النفي لا يعني أن الجديد ينسخ القديم كله، بل يستبقى منه أفضل ما فيه فيدمجه في الجديد ويرفعه إلى أعلى. ففي بداية كل نمط من أنماط الإنتاج تكون قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج في حالة من التوافق والانسجام. إلا أنهما مع ذلك يحملان بذور التناقض فيما بينهما. وتبدأ هذه البذور في النمو تدريجيًا مع نمو قوى الإنتاج، إلى أن يصل التناقض إلى مرحلة يستحيل فيها التعايش بين القوى المتقدمة وبين العلاقات المتخلفة. ولا يتلاشى نمط الإنتاج قبل أن يكتمل تطور كل قوى الإنتاج التي تجد فيه متسعاً ورحابة. كما أن علاقات الإنتاج الجديدة والأكثر تقدما لا يُمكن أن تظهر قبل أن تنضج الظروف المادية لوجودها في قلب المجتمع القديم ذاته. وبفعل الثورة الاجتماعية يظهر نمط جديد من أنماط الإنتاج تسود فيه علاقات إنتاج أكثر تقدمًا من العلاقات السابقة، علاقات تتوافق مع قوى الإنتاج النامية[488] .

يخلص ماركْس من ذلك إلى أن تطور المجتمعات رهنٌ قبل كل شيء بتطور قوى الإنتاج. وهذا هو المقصود بالتفسير المادي أو الاقتصادي للتاريخ، أو ما يسمى المادية التاريخية. وبتطبيق المادية التاريخية على المجتمع الإنساني نستطيع التعرف على صور المجتمع المختلفة ونماذج التنظيم الاجتماعي المتباينة التي ظهرت بالتالي أثناء محاولة الإنسان السيطرة على الطبيعة، فنجد أن الإنسان مر بعدة تركيبات اجتماعية تتميز بعضها عن البعض بالنظر إلى أنماط الإنتاج السائدة، من الشيوعية في المجتمع البدائي إلى الرق في المجتمع الكلاسيكي ثم الإقطاع في العصور الوسطى وأخيرا الرأسمالية بعد الثورة الصناعية. بهذه الطريقة يوضح ماركْس أن قوى التغير الاجتماعي ليست راجعة إلى عوامل خارجية كالبيئة الجغرافية أو تزايد السكان أو التطور المزعوم للعقل أو للفكر المطلق. إنها كامنة في المجتمع ذاته وتضرب بجذورها في الأوضاع المادية للحياة وتأتي كنتيجة لتطور أساليب الإنتاج التي تعاقبت على المجتمع الإنساني.

عندما كانت المجتمعات الإنسانية في حالتها البدائية كانت وسائل الإنتاج، متمثلة في الأدوات

الحجرية، في غاية البدائية ولم تكن مؤهلة لإنتاج الخيرات الإنسانية الكافية للقيام بأود الإنسان على خير وجه، وكان النشاط الاقتصادي السائد آنذاك هو الجمع والصيد. ونتيجة لبدائية أدوات الإنتاج، فإن المخاطر التي يتعرض لها الإنسان كانت بالغة القسوة. وقد تكون هذه المخاطر طبيعية متمثلة في الكوارث أو أخطار الحيوانات المفترسة والأوبئة. وقد تأتي هذه المخاطر من جماعات أخرى تريد غزو جارتها والاستيلاء على ما لديها من خيرات. في ظل هذه الظروف المترتبة على بدائية التكنولوجيا كان الاتحاد والترابط بين أفراد الجماعة أمرًا ضروريًا لمواجهة هذه المخاطر، وكان الناس مضطرين إلى التعاون والتكاتف والتضافر في مواجهة الطبيعة. ومن هنا كانت العلاقات الأساسية هي العلاقات الجماعية التي تستند إلى التكاتف والتعاون. وهذا هو ما أدى إلى قيام نظام الملكية المشاعة. فكل شيء موجود مملوك لجميع أفراد الجماعة، وما يحصل عليه بعضهم يعتبر حق للجميع. في تلك المرحلة البدائية لم يعرف الإنسان القانون أو الدولة كأداتين للتنظيم والضبط الاجتماعي لأن الناس كانوا سواسية في كل شيء، فلم تكن ظهرت الطبقات الاجتماعية بعد نظرًا لعدم ظهور الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج.

وانتهت الشيوعية البدائية التي بدأت بها حياة الإنسان على الأرض بعد أن تطورت قوى الإنتاج نوعًا ما بالانتقال من استخدام الأدوات الحجرية إلى استخدام الأدوات المعدنية المصنوعة من البرونز ثم الحديد. تلك المخترعات التقنية وضعت من يسيطرون عليها في مركز يسمح لهم بالاستحواذ على ناتج العمل وفائض الإنتاج وأشكال الخدمات الأخرى من أولئك الذين لا يملكون تلك المخترعات. فقد ترافق تقدم وسائل الإنتاج وظهور استخدام الأدوات المعدنية مع ظهور الثروة الزراعية والحيوانية وأصبحت الزراعة هي النشاط الاقتصادي الغالب مما أدى إلى ظهور تقسيم العمل، أي تقسيم المنتجين حسب ما ينتجون، وأصبح من الممكن وجود العمل الفردي أو العمل الأسري مع ما يصاحب ذلك من ارتفاع إنتاجية العمل ونموها.

بانتهاء التركيبة الاجتماعية البدائية حلت محلها تركيبات اجتماعية تتميز بأن العلاقات الاجتماعية فيها تقوم على استغلال الإنسان وعلى الصراع بين الطبقات. تطور النشاط الاقتصادي للإنسان البدائي الذي أوصله إلى مرحلة الزراعة أحدث وفرة في الإنتاج ترتب عليه وساعد عليه أيضًا ظهور مبدأ تقسيم العمل في هذه المرحلة بدأ تراكم السلع التي تزيد عن حاجة الاستهلاك الشخصي، ومن ثم نشأت الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج. تقسيم العمل أدى إلى تضاعف الإنتاج وزيادته في جميع فروعه المتمثلة في الزراعة والرعي والنشاط الحرفي. أي أن العمل الإنساني أصبح قادرًا على إنتاج كمية من المنتجات تفوق حاجة المنتجين أنفسهم للاستهلاك. وقد أدى ذلك إلى مجموعة من الآثار الاجتماعية المتتالية. من هذه الآثار ظهور نظام الملكية الخاصة، الأمر الذي أدى إلى خروج المالكين من عداد القوى البشرية المنتجة وبالتالي تضاعف كمية العمل اليومي الذي على باقي أعضاء الجماعة القيام به. هؤلاء الذين استحوذوا على وسائل الإنتاج تمكنوا بواسطتها من السيطرة على حياة الناس واستغلال جهود الآخرين من أجل المحافظة على سلطانهم وعلى مصالحهم الخاصة.

في هذه المرحلة يظهر أثر قانون توافق الطابع الخاص لقوى الإنتاج مع علاقات الإنتاج الجديدة التي تحولت إلى علاقات تقوم على الملكية الخاصة وعلى استغلال عمل الغير وبدا التعارض واضحًا بين المصالح الاقتصادية لأعضاء الجماعة. في ذلك الوقت لم يكن الإنسان قد توصل بعد إلى اكتشاف أية طاقة أخرى غير الطاقة العضلية لذا اعتمد على الرق والعبودية. أدى تقسيم العمل إلى ظهور أول تقسيم طبقي للمجتمع إلى طبقتي السادة والعبيد. وتتميز علاقات الإنتاج العبودية بأن

الملكية لا تنصب فقط على وسائل الإنتاج المادية بل على الإنسان نفسه الذي يقوم بمباشرة العمل على وسائل الإنتاج. فالوضع الاجتماعي للرقيق هو نفس الوضع الاجتماعي للأشياء المملوكة التي يحق لمالكها أن يتصرف بها كما يشاء. وحيث يوجد الرقيق الذين لا شخصية لهم على الإطلاق، توجد من ناحية أخرى مصالح متعارضة بين التجار والحرفيين والمزارعين. كما كان لهذه التغيرات أثرها في تحلل الشكل القرابي للمجتمع وإزاحته بشكل آخر يقوم على اعتبارات المصالح لا على اعتبارات القرابة. تعمق الهوة بين الأغنياء والفقراء في الجماعة القرابية الواحدة أدى إلى تحلل الشكل المشاع للإنتاج العائلي وتقهقرت العلاقات القرابية وانقرضت كعنصر أساسي يقوم عليه ترابط الجماعة إلى أن تلاشت تدريجيًا. تقسيم العمل وانتشار الحرف والتبادل السلعي أدى إلى فقدان التجمعات القرابية ما كانت تتمتع به في الماضي من تجانس وحل التعارض في المصالح محل التجانس والتعاون. وكان لابد من سيادة قوة ثالثة تزعم أنها تعلو فوق الطبقات التي تتصارع فيما بينها، قوة تقضي على التصادم والعداء المتبادل بين الطبقات، وتسمح بالصراع الطبقي في المجال الاقتصادي فحسب في إطار ما يُسمّى بالأشكال القانونية. وهكذا أَفَلَت شمس العلاقات القرابية القديمة وحلت محلها الدولة. فقد أصبحت الدولة كشكل التنظيم الاجتماعي أكثر مناسبة من الشكل العشائري أو القبلي لحكم المجتمع الجديد، لأن الدولة شكل لا يقوم على اعتبارات القرابة ووحدة الدم والعرق، بل يقوم على حماية مصالح معينة هي مصالح الملاك الذين تربعوا على عرش السلطة السياسية. الدولة، كما يرى ماركس، ما هي إلا منظمة طبقية نشأت عندما انقسم المجتمع الإنساني إلى طبقات متصارعة نتيجة نشأة الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج.

ثم أصاب قوى الإنتاج تطور جديد في الأدوات المستخدمة في الزراعة. كما تطورت الحرف وظهرت بعض الصناعات البسيطة. كذلك أدى إستئناس الحيوان واستخدام الطاقة الحيوانية في الأعمال المختلفة إلى تحرير الإنسان بعض الشيء من قيود الرق. مع تقدم وسائل الإنتاج انتقل المجتمع من علاقات إنتاجية عبودية إلى علاقات إنتاجية إقطاعية لم يعد الأقنان فيها مملوكين ملكية قانونية لسادتهم كما هو الحال بالنسبة للرقيق، ولكنهم يخضعون لهم من الناحية الفعلية. تقوم علاقات الإنتاج الإقطاعية على الملكيات الهائلة لمساحة من الأرض الزراعية، ملكية تسمح لصاحبها الإقطاعي باستغلال أقنان الأرض عن طريق تسخيرهم للعمل في الأرض، وبذلك تحول الرقيق إلى قن الأرض. وبمقتضى هذا النظام الأخير تمتع قن الأرض ببعض الحقوق ولم يُعد شيئاً من الأشياء. ومع ذَلكَ، فقد ظلت السيطرة في هذا النظام للأمير أو النبيل الإقطاعي. وفي هذه المرحلة يتكرس مفهوم الدولة مع تزايد وحدة انقسام المجتمع الإنساني إلى طبقات متصارعة وبسيادة إحدى هذه الطبقات على باقي الطبقات عن طريق سيطرتها على وسائل الإنتاج. الدولة ليست مؤسسة محايدة بين الطبقات كما تدعي ولكنها تهدف إلى خدمة مصالح الطبقة السائدة وحمايتها وتنظيم قهر واستغلال الطبقة المقهورة والمستغلة من الناحية الفعلية. إنّ الدولة كما فهمها ماركس هي من ناحية مؤسسة طبقية، ومن ناحية أخرى وسيلة في يد البورجوازية لفرض سيطرتها وإحكام قبضتها على البروليتاريا واستغلالها لصالحها مستخدمة كل الأقنعة الأيديولوجية الممكنة بما في ذَلكَ قناع الديمقراطية. وتنصرف هذه الأخيرة في التحليل الماركسي إلى المساواة الشكلية التي ليس لها نصيب من التطبيق العملي. كذلك يرى ماركس أن الطبقة الحاكمة، وهي الطبقة المالكة التي تمكنت عن طريق تحكمها في أجهزة الدولة في كل مرحلة من مراحل التاريخ البشري- من ترجمة إرادتها في شكل قوانين عامة تنطبق على المجتمع بأسره وكل مرحلة من مراحل تطور الطبقة المالكة كانت مقترنة بتغيير سياسي لصالح هذه الطبقة.

ومع بزوغ بوادر الثورة الصناعية وظهور الطاقة البخارية ثمّ الكهربائية وازدياد سيطرة الإنسان على قوى الطبيعة تطورت وسائل الإنتاج بشكل كبير مما أدى إلى ضرورة تغيير العلاقات الإنتاجية السائدة. حينها بدأتْ تظهر علاقات الإنتاج الرأسمالية التي تتميز بسيادة الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج وتحرير قوة العمل من النظام الإقطاعي، سواء أكان تحرراً من التبعية الشخصية أو تحرراً منظوراً فيه إلى العلاقة بين العامل ووسائل الإنتاج. في تلك المرحلة نادى المفكرون، بمساندة من طبقاً الرأسماليين البورجوازية، بتحرير العمال من جميع القيود القانونية والمساواة بين جميع الأفراد، وهذا ما أدى إلى ضرورة القضاء على المؤسسات السابقة من الأمراء الإقطاعيين ونفوذ الكنيسة الكاثوليكية وإحلال نظام التعاقد محل نظام التبعية. وقدْ كانت المطالبة بالمساواة القانونية وحرية التعاقد لجميع العاملين في مصلحة أصحاب رؤوس الأموال حتّى يتمكنوا من الحصول على الأيدي العاملة التي يحتاجون إليها[489].

الوعي والوجود

يتلخص التصور المادي للتاريخ في أن العلاقات القانونية والسياسية والشكل الذي تتخذه الدولة لا يُمكن فهمها من خلال النظر إليها في ذاتها، حيث أن البناء الاقتصادي للمجتمع هو الأساس الذي يفسر في التحليل الأخير البناء الفوقي بما يتضمنه من نظم قانونية وسياسية وأفكار فلسفية وأيديولوجية ودينية خاصة بكل مرحلة تاريخية محددة. فمع تغير الأساس الاقتصادي يطرأ تحول، يتفاوت في معدله، على البناء الفوقي الذي يبدأ في التحول بدرجات متباينة السرعة، فتتغير القوانين والنظم السياسية والنشاط الفكري عامة.

يبني مارس تفسيره للتاريخ على أساس أن كل الظروف التي عاشها أو يعيشها المجتمع البشري إنما تعود في الأصل إلى العوامل المادية للحياة وأن كل العلاقات القانونية وكل أنواع الدول لا يُمكن فهمها بذاتها ولا يُمكن تفسيرها أو شرحها إلا في ضوء الجوانب المادية التي نشأت في ظلها. فهو يرى، على خلاف هيغل، أن الوعي الإنساني لا يحدد وجود هذه المؤسسات بل إنّ هذه المؤسسات هي التي تحدد الوعي. علاقات الإنتاج، وفقاً للمادية التاريخية، هي التي في النهاية تحكم جميع مظاهر الحياة الاجتماعية من أفكار سياسية وقانونية وفلسفية ودينية سائدة، وهي التي تشكل في مجملها البناء الاقتصادي وتحدد التقسيم الاجتماعي والتركيب الطبقي للمجتمع. وهذا بدوره يشكل القاعدة الحقيقية، أو البنية التحتية التي تنهض عليها البنية الفوقية التي تتألف منها النظم القانونية والسياسية، والتي تفرز بدورها أشكالاً محددة من أشكال الوعي الاجتماعي. بمعنى أن نمط إنتاج الحياة المادية يحدد الطابع العام لمجرى الحياة وهو الذي يحدد الخصيصة السائدة أو الصبغة الغالبة لكل المؤسسات السياسية والاجتماعية والروحية في المجتمع ومختلف أوجه نشاطه الفكرية. أي أن وعي الناس ليس هو الذي يحدد وجودهم الاجتماعي، بل على العكس من ذَلك، فالوجود الاجتماعي هو الذي يحدد الوعي. ومن أشهر الاقتباسات المأخوذة عن ماركس والتي لا يكاد يخلو منها أي عمل يتناول فكره قوله:

<u>النتيجة العامة التي توصلت إليها والتي منذ أن توصلت إليها أصبحت هي الخيط الذي يقود أبحاثي يُمكن تلخيصها كما يلي: يدخل الناس أثناء مزاولتهم للإنتاج الاجتماعي في علاقات محددة قسرية ومستقلة عن إرادتهم؛ علاقات الإنتاج هذه تتساوق مع مرحلة محددة من مراحل تطور ما هو متاح لديهم من قوى الإنتاج المادية. جماع هذه العلاقات الإنتاجية هو ما يشكل البناء الاقتصادي للمجتمع - الأساس الحقيقي الذي يقوم عليه البناء الفوقي للسياسة والقانون والذي يتساوق معه أشكال محددة من أشكال الوعي الاجتماعي. نمط الإنتاج في الحياة المادية يحدد السمة العامة لكافة مناشط الحياة الاجتماعية والسياسية والروحية. إذ أن وعي البشر ليس هو الذي يحدد طبيعة وجودهم وإنما، على العكس، طبيعة الوجود هي التي تحدد الوعي. ففي مرحلة محددة من مراحل التطور تبدأ قوى الإنتاج المادية في المجتمع تتصارع مع علاقات الإنتاج القائمة، أو -وهذا مجرد تعبير قانوني عن ذات الفكرة - مع علاقات الملكية التي كانوا في السابق يعملون ضمنها. من أشكال تطور قوى الإنتاج تتحول هذه العلاقات إلى قيود. عندها تأتي مرحلة الثورة الاجتماعية. مع تغير الأساس الاقتصادي يطرأ، بشكل أو بآخر، تحول مفاجئ على كل ذَلكَ البناء الفوقي الهائل.</u>

إذًا كانت علاقات الإنتاج تتطور تبعاً لتطور قوى الإنتاج، فمن المحتم أن تطور البنية الفوقية من الأفكار والأيديولوجيات السائدة بدوره يتبع تطور قوى الإنتاج. إلا أن ذَلكَ لا ينفي كل أثر للأفكار والهيكل العلوي في تطور المجتمعات، فذلك يحدث ولا شك، ولكن من الضروري أن نعرف أن هذه الأفكار تمثّل في معظمها تعبيراً عن أوضاع قوى الإنتاج. ومن ذَلكَ خلص ماركس إلى القول بأن الأفكار المسيطرة في أي مجتمع ليست إلا تعبيراً عن العلاقات المادية المسيطرة. أفكار الطبقة المسيطرة، في كافة العصور، هي الأفكار السائدة. فالطبقة التي تتمتع بنفوذ مادي فعال تتمتع في الوقت ذاته بنفوذ فكري مسيطر، والطبقة التي تسيطر على وسائل الإنتاج المادي تسيطر أيضاً على وسائل الإنتاج الفكري والفني، ولذلك تخضع لها فكرياً الطبقات الخاضعة لها مادياً باعتبارها طبقات

مغلوبة على أمرها تفتقر إلى وسائل الإنتاج الفكري. ويستحيل بالتالي أن نطلق على مثل هذه الأفكار صفة الوجود المستقل، أي أنّه لا يُمكن الإشارة إلى الأفكار المسيطرة في عصر ما دون الإشارة إلى ظروف إنتاج هذه الأفكار ومنتجيها، ويستحيل تجاهل الأفراد والظروف التي شكلت مصدراً لهذه الأفكار. بهذا المنهج يُمكن القول أنّه في عصر الأرستقراطية سادت مفاهيم الشرف والولاء، وفي عصر البورجوازية سادت مفاهيم الحرية والمساواة، إلخ. لذا لا يستغرب أن تتميز الأخلاق البرجوازية بروح الأنانية في العمل، لأنها انعكاس للعلاقات البرجوازية التي تهدف في المحل الأول من الإنتاج إلى تحقيق أكبر قدر من الربح. الفلسفة البرجوازية والنظريات السياسة والأخلاقية تمليها مصالح الرأسماليين. فكل طبقة جديدة ترث امتيازات طبقية مسيطرة قبلها تجد نفسها مضطرة لتحقيق أهدافها والتعبير عن مصالحها كما لو كانت المصالح العامة لجميع أفراد المجتمع، مستخدمة من أجل ذَلكَ شعارات مثالية تتسم بها أفكارها بسمة العمومية[490].

الأساس الاقتصادي لأي مجتمع يخضع لتطور مستمر ولحركة ديالكتيكية، فإذا كانَ نظام الإنتاج يبدأ في حالة ثبات نسبي، لأنه في هذه الحالة يكون هو النظام المفضل والكفء، فذلك لأن علاقات الإنتاج تعكس النظام الاجتماعي كلّه، لأنها بمثابة الأساس الحقيقي الذي تقوم عليه الأبنية الفوقية التي تطابق صورة محددة للوعي الاجتماعي. ومن ثمّ فإن حياة الإنسان الثقافية، وفكره، وحياته الروحية وعقائده وفلسفاته والصور الاجتماعية ما هي إلا مجرد انعكاس للنظام الاقتصادي. إلا أنّه مع الوقت ونتيجة التطور في قوى الإنتاج المادية يحدث انشقاق بين العوامل الاقتصادية الجوهرية والعلاقات الاجتماعية التي تنبني عليها. تتطلب العملية الإنتاجية تحول العلاقات الاقتصادية والبناء الفوقي المرتكز على قوى الإنتاج. إلا أن النظام الاجتماعي والاقتصادي بطبيعته المحافظة لا يوافق على هذا التطور التدريجي في النواحي الاقتصادية، لأن النظام القديم يخلق لنفسه أيديولوجية تعبر عن مصالحه المكتسبة. هنا تتخلف التنظيمات الاجتماعية وراء أشكال الإنتاج، الأمر الذي سيؤدي إلى الثورة للتغلب على هذا التخلف وإعادة المجتمع إلى حالة التوازن بين مستوياته المادية واللامادية. لكنّ ماركس يرى أن البناء الفوقي يتغير في خطوات بطيئة، وذلك لأن من مصلحة الطبقة المسيطرة أن تحافظ بكل الوسائل الممكنة على ثبات العلاقات الاجتماعية التي تدعم مصلحتها، حتّى وإن كانت هذه العلاقات غير متفقة وعمليات الإنتاج الفعلية. باختصار يُمكن القول إن مفهوم التخلف يدل على أن البناء الفوقي الأيديولوجي ولو أنّه يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالبناء الأساسي إلا أنّه يتخلف وراء نظام الإنتاج، وهكذا يقف عائقاً في طريق تطور المجتمع[491].

يرى ماركس أن أفكار الناس لا تولد بمعزل عن أوجه نشاطهم الأخرى. هذه الأفكار أسلحة يستخدمها الناس أو الطبقات الاجتماعية للوصول إلى أهدافهم، تماماً كغيرها من الأدوات أو المخترعات أو طرائق السلوك، كالجيوش أو البارود أو الرق أو النظام الإقطاعي[492].

الأفكار أسلحة تنتجها الطبقة السائدة وتستخدمها أثناء كفاحها من أجل القوة، ولا مندوحة لهذه الأفكار عن أن تبدأ فعلها -بحكم نشأتها ذاتها- بأن تجند القوى لصالح الطبقة المسيطرة. أمّا هؤلاء الأشخاص الذين ينتمون إلى الطبقة المستقلة ويقبلون تلك الأفكار والنظم التي تتجسّد فيها تلك الأفكار، فإنهم يقبلونها دون تمحيص بالرغم من أنها تناهض مصالحهم الخاصة وتخدم مصالح سادتهم. وقدْ لا يكونون على وعي بذلك، فتراهم يقبلون تلك الأفكار والنظم وكأنها صحيحة دائماً أبداً، يضمنها الدين أو الميتافيزيقا أو نظام الطبيعة الذي يُنظَر إليه باعتباره سرمدياً وعادلاً لا يقبل التعديل. وهكذا يعاملون ما هو في الواقع ناجم عن المصالح الإنسانية المتغيرة وعن المهارات الإنسانية وعن الصراع الإنساني

من أجل القوة، يعاملون هذه الأشياء جميعاً على أنها شيء نظمته ألوهية أبدية أو معيار موضوعي من الحق والخير والجمال لا يختلف بالنسبة للناس جميعاً في كل زمان ومكان. مثل هذه المعايير لا وجود لها عندَ ماركس. كل شيء لا يكون صحيحاً إلا في زمانه ومكانه فحسب، ولا يكون معقولاً إلا على أساس البناء الاجتماعي الذي اقتضاه. أمّا فيما يختص بالوهم القائل بوجود قيم إنسانية عامة، أو بأن النظم التي خلقها السادة قدْ تكون صائبة بالنسبة للمستغلين أو نافعة لهم، فإن هذا الوهم نوع من الاغتراب الذي هو قرين محتوم لتقدم البشرية الأليم. يرى ماركس أن القيم الدينية والأخلاقية لما يسميه النظام الرأسمالي في عصره، تلك القيم التي تسيطر على المجتمع كلّه من أقوى وأغنى من فيه إلى أدنى وأفقر أعضائه. هي بالضبط صور من هذا الاغتراب. إنها قيم ونظم غرضها الوحيد (على الرغم من أن هذا الغرض قدْ يكون مما طواه النسيان) هو تدعيم قوة طبقة بعينها مسيطرة اقتصادياً، إلا أن المجتمع كلّه أصبح ينظر إليها باعتبارها صحيحة في حد ذاتها بالنسبة للناس جميعاً. هذه الأفكار أشبه بشبكة من الأوهام أريد بها أن تكون مسوغا عقلياً وتعطي تفسيراً زائفاً -ولكنه مريح - للحقائق التي قدْ لا تستسيغها طبقة بعينها لأنها تشير إلى انهيارها المحتوم على أيدي خصومها من الطبقة المغلوبة على أمرها. وهكذا يتحدث ماركس عن أفكار المجتمع البورجوازي على أنها محاولة لتسويغ مصالحه على أساس عقلي. أي أن أفكار ذَلكَ المجتمع البورجوازي تصوّر ما يريد أن يكون عليه العالم إذّا كانَ لابد من بقاء ذَلكَ المجتمع، ثمّ تسترت تلك الأفكار وراء قناع يبديها في صورة مثل عليا عامة.

باختصار، لا يوجد، في نظر ماركس، حقائق خالدة مستقلة عن الأفراد أو الجماعات تصدّق في كل زمان ومكان بغض النظر عن كافة الملابسات. حياة الناس العقلية التي تتخذ شكلاً ملموساً في الأعمال والنظم الأخلاقية والفلسفية والسياسية والقانونية والدينية لا يُمكن أن تفهم إلا باعتبارها جزءً من كامل حياة المجتمع، تلك الحياة التي تتحدد أهدافها أولاً وقبل كل شيء بالتقنيات التي تصطنعها لإشباع مطالبها. المخترعات والكشوف تغير تلك المطالب وأشكال الحياة التي مهدت لها وتنشئ رغبات ومخترعات ونظم اجتماعية جديدة مغايرة لما قبلها. كل تقدم تقني في التطور الإنساني يحمّل معه آفاقه العقلية والأخلاقية الخاصة. التكنولوجيا التي صنعها الإنسان هي التي تحدد الأفكار وصور الحياة لا العكس؛ فالحاجات هي التي تحدد الأفكار وليست الأفكار هي التي تحدد الحاجات. فالطاحونة الهوائية هي التي خلقت النظام الإقطاعي، ودولاب الغزل هو الذي أنشأ النظام الصناعي. الطاحونة تخلق نمطاً بعينه من التنظيم الاجتماعي، وهذا بدوره يتيح الفرصة لظهور الآراء والمواقف وطرائق الحياة التي تقاوم ما قدْ يتعرض لهُ هذا المجتمع المعين من هجوم، أي ذَلكَ النمط المعين من توزيع القوة والسلطة بين الناس، سواء أدرك الناس ذَلكَ أو لمّ يدركوه.

نظرية القيمة

الهدف النهائي من أي نشاط اقتصادي هو إشباع الحاجات الإنسانية، لذا فإن المنتجات تتمتع دائماً بصلاحية لإشباع حاجة إنسانية، فهي منتجات نافعة، أي صالحة للاستعمال. هذه الصلاحية ترد إلى الخصائص الطبيعية للمواد التي تدخل في إنتاجها وإلى خصائص العمل الفردي الملموس الذي قام بإنتاجها. هذه الخصائص مجتمعة تجعل المنتج صالحاً لإشباع حاجة معينة، وهذا ما يسميه الاقتصاديون قيمة الاستعمال. فالحذاء صنع من مادة خاصة تجعله الأنسب للبس في القدمين ووقايتهما أثناء المشي. تمثّل السلع قيمة استعمال فقط في المجتمعات البدائية التي تمارس الإنتاج الطبيعي الذي لا يقصد به المبادلة وإنما منفعة المنتجين أنفسهم وسد حاجاتهم الأساسية المباشرة، لأن السلع في المجتمعات البدائية تتبادل حسب قيمها الحقيقية، أي بحسب ما بذل في إنتاجها من عمل. ولكن منذ أن تبدأ المبادلة تتحول المنتجات إلى سلع لها، إلى جانب قيمة الاستعمال، قيمة استبدال، أي القابلية لأن تكون محلاً لعلاقة تبادلية بين أفراد المجتمع. عندَ هذا الحد تصبح قيمة الاستعمال شرطاً للقيمة التبادلية. إذ لكي يُمكن للسلعة أن تكون محلاً للمبادلة لابد أن تمثّل قيمة استعمال اجتماعية، أي أن تكون نافعة اجتماعياً للآخرين. ويحاول ماركس أن يحدد الطريقة التي تبدأ فيها عملية التبادل بقوله إنّ:

الخطوة الأولى نحو تمكين شيء نافع ليصبح ذا قيمة تبادلية لابد لهُ أولاً أن يوجد شيء لا يُمكن الانتفاع به من قبل مالكه، ويحصل هذا عندما يشكل ذَلكَ الشيء جزءً غير ضروري من المقتنيات التي يمتلكها لإرضاء حاجاته المباشرة. فوجود الأشياء في حد ذاتها مستقل ومنفصل عن وجود الأفراد وهي لذلك يُمكن تحويل ملكيتها من فرد لآخر. وإذا أُريد لتحويل الملكية هذا أن يشكل عملية تبادلية فكل ما هو مطلوب هو أن يواجه الأفراد ضمنياً أحدهم الأخر بصفتهم الاعتبارية المستقلة كملاك لأشياء نافعة قابلة لتحويل الملكية. لكنّ صفة الاستقلالية الاعتبارية هذه مفقودة في المجتمعات البدائية سواء كانَ المقصود بالمجتمع عائلة بذاتها أو جماعة محلية في الهند القديمة أو بلاد الإنكا في البيرو، إلخ. يبدأ تبادل السلع عندَ تخوم الجماعة المحلية عندَ الحدود الفاصلة التي تلتقي عندها جماعة محلية بأخرى غريبة عنها، أي بين أفراد ينتمون لجماعتين مختلفتين. لكنّ حالما تتحول الأشياء إلى سلع تبادلية وتدخل في صميم العلاقات الخارجية للجماعة فإن مصيرها تبعاً لذلك أن تدخل كسلع في العلاقات الداخلية (بين أفراد الجماعة ذاتها)[493].

في اقتصاد المبادلة تكون للسلعة قيمة استعمال وقيمة استبدال في ذات الوقت. ولكن أحدهما نقيض الأخر، أو إنّ شئت نفياً للآخر. فلو أنك استنفدت قيمة استعمال السلعة في استهلاكك الخاص، كما إذًا استخدمت الحطب مثلاً في التدفئة أو في الطبخ، فإنك تكون قدْ استبعدت بذلك إمكانية استخدامه كقيمة تبادلية، أي أن يقوم بدور في التبادل[494].

في مراحل التاريخ الأولى كانَ الغرض من الإنتاج هو الإشباع المباشر للحاجات الإنسانية في داخل الوحدة الإنتاجية (عائلة، عشيرة، جماعة محلية). مثال ذَلكَ الإنتاج الزراعي الذي تقوم به عائلة الفلاح لاستعمالها الخاص وإشباع حاجاتها. في تلك المرحلة كانَ العامل يعيش على ناتج عمله، لذا كانَ الإنتاج والناتج - العمل ونتاج العمل- متلازمين في الواقع وفي ضمير ووعي المنتجين. هنا تتحقَّق العملية الاقتصادية التي قامت أساساً لتلبية حاجات المنتجين ووضع منتجاتهم تحت تصرفهم لكي يتم استهلاكها بواسطتهم، كأن تعمل من القمح خبزاً لتأكله، أو استخدامهم لها في عملية إنتاج جديدة، كأن تستخدم جزءً من القمح بذوراً في العام القادم. إلا أنّه في مرحلة تالية وبعد بلوغ مستوى معين من تطور قوى الإنتاج ومن إنتاجية العمل بدأتْ تفيض كمية الإنتاج عن حاجة المنتجين، أي أصبح المنتجون قادرين على إنتاج ما يفيض عن ما هو لازم لإشباع حاجاتهم الأساسية والمباشرة ومن ثمّ يستطيعون مبادلته للحصول على ما يلزمهم من سلع استهلاكية لا ينتجونها هم بأنفسهم. ظهر الإنتاج بقصد المبادلة بدلاً من إشباع الحاجات الأساسية المباشرة للمنتجين. عندما ظهرت طبقاً من

الحرفيين يقومون ببعض الحرف اليدوية والأعمال الجانبية إضافة إلى مزاولة الزراعة، أو أنهم لا يمارسون الزراعة إطلاقاً ويقتصرون على مزاولة أنتاجهم الحرفي كل الوقت بعدما تمكن بقية أفراد المجتمع من إنتاج فائض زراعي يعيش عليه من يتفرغون للعمل في الحرف الصناعية. هنا بدأ المنتج يعتاش لا من ناتج عمله مباشرة وإنما من مقايضة عمله الذي يكرسه لإنتاج السلع الموجَّهة للمقايضة في مرحلة أولى، ثمّ المبادلة في مرحلة تالية بواسطة النقود التي اخترعها الإنسان لتكون وسيلة للتبادل ومعياراً للقيمة وذلك لتسهيل تبادل السلع ببعضها، إذ أن النقود سهلة التبادل وتيسر تقويم السلع بالنسبة لبعضها البعض، وهي في ذَلَكَ تعني تيسير تبادل إنتاج نوع معين من العمل الاجتماعي المفيد بنوع آخر، وبهذا يتحقق لطرفي المبادلة أكبر درجة ممكنة من المنفعة.
ومعلوم أنّه يتعين على كل مجتمع أن يحتفظ ما استطاع بكمية من المخزون الاحتياطي لاستخدامه في إشباع الحاجات المستقبلية في حالة ما إذًا تعرض المجتمع لكارثة طبيعية تمنعه من الإنتاج أو تقضي على ما أنتجه كفيضان أو عدم نزول الأمطار، أو كارثة اجتماعية كالحروب. كما تخصص كمية من هذا المخزون لمواجهة حاجة المجتمع إلى زيادة إنتاجه في المستقبل، وذلك عن طريق استخدامها كبذور أو في بناء طاقة إنتاجية جديدة مثل حفر آبار مياه الري أو شق الترع والقنوات إلى غير ذَلَكَ. تكوين هذا الاحتياطي يمثل الوظيفة الأساسية لفائض الإنتاج الاجتماعي في المجتمعات التي تنتج أساساً قيم استعمال حيث يسود الإنتاج الطبيعي. إلا أنّه حالما يتحول المجتمع إلى الإنتاج بقصد المبادلة النقدية تبدأ القيم المخزونة في التحول لتأخذ شكلاً نقدياً حيث تخول النقود لمن يحوزها الحصول على مقابل لها من السلع العينية، أي من القيم المخزونة[495] .
وحينما تبدأ المبادلة في ظلّ نظام الإنتاج البسيط فإنها تختلف عنها في ظلّ الإنتاج الرأسمالي. في ظلّ الإنتاج البسيط يبيع المنتج سلعته مقابل النقود ثمّ يستخدم هذه النقود للحصول على ما يلزمه من السلع الأخرى. وبعبارة أخرى فإن التبادل يأخذ صورة: سلعة أ> نقود > سلعة ب. ويحقق المنتج فائدة إذًا كانت منفعة السلعة ب بالنسبة لهُ أكبر من منفعة السلعة أ التي يبيعها. أي أن سلعة أ يتم تبادلها (>) بكمية من النقود، ثمّ يتم تبادل النقود (>) بسلعة جديدة هي سلعة ب. ونهاية كل عملية تبادل من هذا النوع هي مجرد إرضاء طرفي التبادل، إذ أن كل طرف قدْ حصل على السلعة التي تسد حاجته، ولم تكن النقود إلا وسيلة لتيسير عملية التبادل. وقدْ رمز ماركس لهذه العملية التبادلية بالمعادلة س > ن > س. إلا أنّه سرعان ما أصبح للنقود قيمة في ذاتها، إضافة إلى قيمتها كوسيلة للتبادل، وصار الناس ينظرون إليها كغاية بعد أن كانت مجرد وسيلة، واختفت المعادلة الأولى وحلت محلها معادلة أخرى هي ن > س > ن. أي أن الإنسان يبدأ بنقود يشتري بها سلعة يبيعها بنقود تزيد على النقود التي اشتراها بها. وبهذا اختفت العملية الطبيعية التي كانَ يتم بها تبادل السلع لسد حاجات الإنسان المتعددة وأصبح الإنسان ينظر إلى النقود على أنها سلعة خاضعة للتملك الغرض منها زيادة الثروة، وبالتالي زيادة القوة الاجتماعية والسياسية.
وهذا ما يحدث في ظلّ الإنتاج الرأسمالي حيث يأخذ التبادل صورة مختلفة تبدأ بنقود الرأسمالي التي يشتري بها المواد الخام وأدوات الإنتاج ودفع أجور العمال، ثمّ يبيع الناتج النهائي في السوق مقابل النقود ليحصل من جراء ذَلَكَ على الربح. وعلى هذا تصبح صورة التبادل: نقود > سلع > نقود مع ربح، أي شراء في سبيل بيع مع ربح. ويحقق الرأسمالي فائدة لأن النقود التي يحصل عليها في البيع أكثر من تلك التي يدفعها في الشراء. وهنا يتضح لنا الفرق بين إنتاج المبادلة البسيط أو الصغير وإنتاج المبادلة الرأسمالي. في الأول يقوم الإيراد الذي يحصل عليه المنتج من إنتاجه لشراء سلع يقوم هو باستعمالها في إشباع حاجاته النهائية مباشرة إما في استهلاكه الشخصي أو في الإنتاج، كأن

يستخدم الفلاح كمية من القمح الذي يزرعه الإعاشة أسرته وكمية لبذور العام القادم ويبيع الفائض عن حاجته في السوق ويشترى بما حصل عليه من نقود محراثاً أو ثوراً يستخدمه في عملية الإنتاج، وتتمثل هذه الحركة في التخلي عن السلعة مقابل النقود ثمّ استخدام النقود في شراء سلعة يستخدمها بائع السلعة الأولى في أغراضه الاستهلاكية أو الإنتاجية، ويكون الهدف من التبادل فيها هو قيمة الاستعمال. هنا تتمثل عملية المبادلة في التخلي عن سلعة في مقابل النقود ثمّ التخلي عن النقود في مقابل سلعة أخرى. أمّا إنتاج المبادلة الرأسمالي فيتم من خلال دورة رأس المال المنتج التي تتم على ثلاث مراحل: مرحلة أولى يقوم فيها الرأسمالي باستخدام رأس المال النقدي في شراء وسائل الإنتاج ودفع أجور العمال، تليها مرحلة ثانية، مرحلة الإنتاج التي تستخدم فيها السلع المشتراة وقوة العمل لإنتاج السلع النهائية التي يقوم الرأسمالي بإنتاجها، ثمّ مرحلة ثالثة يسعى الرأسمالي فيها إلى بيع ما أنتجه من سلع في السوق ليحصل على المقابل النقدي الذي يتضمن الربح. وعليه يكون رأس المال النقدي الذي يحصل عليه في المرحلة الثالثة أكبر من رأس المال النقدي الذي تخلى عنه في المرحلة الأولى. هنا تتمثل عملية المبادلة في التخلي عن النقود في مقابل سلع، ثمّ التخلي عن السلع في مقابل نقود أكثر. الهدف من المبادلة بالنسبة للرأسمالي ليس المنفعة أو قيمة الاستعمال، إذ التاجر لا يشتري السلعة لاستعماله هو، وإنما من أجل قيمة المبادلة في شكلها النقدي، إذ التاجر يشتري السلعة لما لها من قدرة على أن تستبدل بغيرها من السلع. وعليه تكون هذه الحركة هي التي تميز حركة رأس المال التجاري عن التبادل بين المنتجين المباشرين [496].

القيم التبادلية لسلعة ما مع سلعة أخرى لابد أن تعبر، في نظر ماركس، عن أشياء مشتركة مساوية لها. ومعنى ذَلكَ، أنّه إذًا كانت كميتان مختلفتان من سلعة القمح وسلعة القماش متساويتين في القيمة، فلابد أنهما يحتويان على كمية متساوية من شيء ثالث يكون مشتركة بينهما ويسمح بالمقارنة بينهما. ولذلك، فإنه لا يُمكن التعبير عن قيم هذه السلع إلا بمعرفة هذا الشيء الثالث. ويتساءل ماركس عن هذا الشيء المشترك الذي يجعل قيم الأشياء قابلة للمقابلة؟ لا يُمكن أن يكون هذا الشيء هو خصائص السلع، لأن هذه الخصائص تؤثر على منفعة السلعة في إشباع حاجات الإنسان ومن ثمّ على قيمة الاستعمال وليس قيمة التبادل. وهذه، على أية حال، تتوقف على الأشخاص وتختلف باختلافهم، ولذلك لا تصلح لتفسير قيمة المبادلة. فإذا استبعدنا قيمة الاستعمال لتفسير قيمة المبادلة، فلا يبقى سوى عنصر واحد مشترك في جميع السلع هو كونها ناتج العمل الإنساني [497].

فالسلع ذات قيمة لأنها ناتج العمل الإنساني، وهو الطابع الاجتماعي والمشترك بين جميع السلع وهو بذلك ما يفسر قيمتها التبادلية، فهو أساس القيمة. قيمة السلعة لا تتحدد بواسطة الخصائص الطبيعية لها أو بواسطة فائدتها أو بكونها سلعة معمرة أو سلعة قابلة للاستهلاك، وإن كانت هذه الخصائص تحدد قيمتها الاستعمالية. ما يحدد القيمة التبادلية لأي سلعة هو الكمية الضرورية من العمل الاجتماعي الذي بذل في عملية إنتاج السلعة. يتحدد مقدار قيمة السلعة بكمية العمل الضرورية اجتماعياً لإنتاجها. والعمل الضروري اجتماعياً هو العمل المبذول في صنع السلعة في ظلّ شروط طبيعية للإنتاج معينة اجتماعياً يحددها مستوى متوسط للمهارة وشدة متوسطة للعمل في ظلّ مرحلة معينة من مراحل التطور التقني وفعاليات أدوات العمل [498].

والعمل هو مصدر الزيادة في النقود التي يحصل عليها الرأسمالي، فالنقود لا يُمكن أن تلد نقوداً، ولا

يُمكن للزيادة أن تنجم بمجرد تداول البضائع أو السلع لأن هذا التداول ليس سوى تبادل أشياء متعادلة. ولا يُمكن للزيادة أيضاً أن تنجم عن ارتفاع الأسعار أو انخفاضها لأن الخسائر والأرباح لدى كل من المشتري والبائع تتعادل في نهاية المطاف. من أجل الحصول على القيمة الزائدة يجب أن يتمكن صاحب رأس المال من اكتشاف سلعة في السوق تتمتع قيمة الاستعمال فيها بميزة خاصة، سلعة تكون عملية استهلاكها في الوقت نفسه عملية تخلق قيمة، أي أن تكون مصدرة للقيمة. هذه السلعة هي قوة العمل الإنساني التي يتمثل استعمالها في تشغيلها، فالعمل الإنساني وحده هو الذي يخلق القيمة. وهكذا يسير ماركس على خطى شبيث وريكاردو في تحديد القيمة، خصوصاً ريكاردو الذي حدد قيمة السلعة بقيمة العمل اللازم لإنتاجها وأن الآلات مجرد عمل سابق مختزن.

لكنّ نظرية القيمة هذه تواجه بعض الصعوبات منها أن هناك أنواعاً مختلفة من العمل. فهناك عمل بطيء بأدوات بدائية، وهناك عمل نشيط بأدوات متطورة. فهل تعني نظرية القيمة في العمل أن ما تنتجه ساعة عمل من النوع الأول يساوي ما تنتجه ساعة عمل من النوع الثاني، بالرغم من زيادة كمية الإنتاج أو تحسن نوعه في هذا النوع الأخير؟ ثمّ إنّ العمل ذاته ليس عنصراً متجانساً. فهناك العمل اليدوي وهناك العمل الفني الماهر وهناك العمل الذهني، فكيف يُمكن مقارنة هذه الأنواع المختلفة من العمل؟ يجيب ماركس على ذَلكَ بأنه في إطار العمل يتعين أن نعي الفرق بين العمل الفردي بمفهومه المشخص الملموس والعمل الاجتماعي بمفهومه العام المجرد. الأول هو كالعمل الذي ينفق فيه زيد من الناس قوته في عملية محددة للإنتاج، ولتكن عملية إنتاج فرد من الحذاء مثلاً. الأمر هنا يتعلق بعمل ملموس لهُ خصائص محددة يكتسبها عن طريق إعداد تكويني معين يميزه عن غيره من العمل الفردي، كعمل العامل الزراعي مثلاً. فالصفات التي يتميز بها عمل الساعاتي تختلف عن الصفات التي يتميز بها عمل الإسكافي. وصفات كل عمل تميزه عن غيره من الأعمال الفردية. أمّا العمل الاجتماعي فهو العمل بصفة عامة، أي مجمل المجهود الواعي المجرد الذي يبذله كافة أفراد المجتمع ويميز مجهود الإنسان عن المجهود الذي تبذله الكائنات الأخرى. العنصر المشترك بين جميع السلع ليس هو العمل الملموس في فرع معين من الإنتاج، وليس هو عملاً من نوع خاص، أو عمل زيد من الناس، بل هو العمل الإنساني المجرد، العمل الإنساني بوجه عام. وفي كلامنا عن العمل المجرد يتعين أن نفرق بين العمل البسيط والعمل المركب فالعمل البسيط غير الماهر هو الإنفاق للقوة البسيطة التي يمتلكها جسمانياً كل إنسان دون تطوير خاص لهذه القوة. أمّا العمل الماهر أو المدرب فينتج عن تطوير العمل البسيط، فهو العمل البسيط مضروباً في نفسه. أي مضاعفاً، على نحو يحقق التقابل بين كمية معينة من العمل المركب وكمية أكبر من العمل البسيط. فساعة مثلاً من العمل المركب تساوي 3 ساعات من العمل البسيط على هذا النحو يُمكن التعبير عن عدد وحدات العمل المركب بعدد أكبر من وحدات العمل البسيط. وعلى كل حال فإن العبرة هي بكمية العمل اللازم اجتماعية. ويقصد ماركس بكمية العمل اللازمة اجتماعياً كمية العمل اللازمة لإنتاج السلعة في ظلّ الظروف التقنية السائدة في المجتمع، وبالدرجة المتوسطة لمهارة العمل وكثافته. وتبقى قيمة سلعة كما هي طالما بقي الوقت اللازم لإنتاجها كما هو. ولكن هذا الأخير يتغير مع القوة المنتجة للعمل، أي مع إنتاجية العمل التي تتوقف بدورها على ظروف متنوعة من بينها المهارة المتوسطة للعمال، تطور العلم ودرجة تطبيقه تكنولوجياً، التنظيم الاجتماعي للإنتاج، مدى وكفاءة وسائل الإنتاج، كما تتوقف على عوامل طبيعية بحتة[499].

إذن تتميز السلع التبادلية من الناحية الكيفية بخصيصة مشتركة تجعلها قابلة للتبادل فيما بينها رغم اختلاف قيم استعمالها. هذه الخصيصة المشتركة تتمثل في أنها كلها نتاج العمل الاجتماعي المجرد

بالتضاد مع العمل الفردي الملموس الذي يُنتج قيم الاستعمال. أمّا من الناحية الكمية فإن كل سلعة تمثّل جزءً من العمل الاجتماعي المجرد. فمقدار القيمة يقاس إذن بكمية العمل اللازم اجتماعياً لإنتاج السلعة. والمنتجون، حين يعتبرون منتجاتهم المختلفة متساوية عندَ تبادلها، يقررون بذلك أن أعمالهم المختلفة متساوية، وهم لا يدركون ذَلكَ ولكنهم يفعلونه، فالسلع بوصفها قيماً ليست إلا كميات محدودة من وقت العمل المجسم crystalized labor.

فائض القيمة

اهتمام ماركس بنظرية القيمة إنما يرجع بالدرجة الأولى إلى رغبته في تفسير فائض القيمة الذي يحصل عليه الرأسماليون في ظلّ النظام الرأسمالي. ولا يقر ماركس بأن الرأسمالي، مالك رأس المال، يحصل على الأرباح مقابل مساهمة رأس ماله في زيادة القيمة على السلعة، لأن كل ما يقدمه رأس المال أنّه - باعتباره عملاً مختزناً- ينقل قيمة هذا العمل المختزن إلى السلعة الجديدة دون أن يترتب على ذَلكَ أية زيادة في قيمتها، وإنما تأتي الزيادة في قيمة السلعة من العمل المباشر وحده. مصدر فائض القيمة، كما يحدده ماركس، هو تلك الخصيصة التي ينفرد بها العمل، وهي قدرة العامل على أن يُنتج ما هو أكثر قيمة مما استهلكه. يتميز العمل بقدرة العامل على إنتاج سلع ذات قيمة أكبر من قيمة السلع التي استهلكها مما يُمكن الرأسمالي من تشغيل العامل عدداً من الساعات أكبر من عدد الساعات اللازمة لإنتاج السلع الضرورية لحياته، ومن هنا يحصل الرأسمالي على الفرق، أي على فائض القيمة.

النظام الرأسمالي حين يحقق لمالكي النقود من الرأسماليين أرباح فمصدر هذه الأرباح أن صاحب رأس المال يستغل العامل ويستحوذ على ما يفيض من إنتاجه عن حاجته، وبهذا فقط يُمكن تفسير الأرباح التي يحصل عليها صاحب رأس المال. هذا الربح هو الذي يُطلَق عليه ماركس اسم فائض القيمة. النظام الرأسمالي يحرم العامل جزءً من قيمة عمله، وهذا الجزء هو الذي يمثل ربح صاحب المال. فالمنتج الحقيقي، وهو العامل، لا يُنتج لحسابه وإنما لحساب الرأسمالي. فالعامل يُنتج من السلع ما تفوق قيمته الأجر الذي يتقاضاه، ويذهب الفرق، الذي هو فائض القيمة، إلى صاحب العمل. ويتكدس فائض القيمة لدى صاحب العمل ليكون رأس المال الذي به يحكم الرأسمالي سيطرته على العامل ليزيد من استغلاله والحصول منه على مزيد من فائض القيمة، وهو بذلك يحول العملية الإنتاجية من غرضها الطبيعي، وهو سد حاجات الإنسان، إلى غرض التوسع الذاتي لرأس المال.

لا يملك العامل سلعة يبادلها للحصول على قوت يومه إلا قوته على العمل، أي قدرته على بذل جهد متواصل طوال ساعات يوم العمل الذي يختلف طوله من مجتمع إلى آخر ومن مرحلة تاريخية إلى مرحلة أخرى في نفس المجتمع ويتراوح في الغالب من 8 إلى 12 ساعة. ويقصد بقوة العمل مجموع القدرات الذهنية والبدنية التي يمتلكها الفرد ويمارسها أثناء عملية الإنتاج. ولا يستطيع العامل توظيف قوة عمله بنفسه ليستفيد منها في إنتاج السلع وبيعها لأنه لا يمتلك وسائل الإنتاج، فهو مضطر لعرض قوة عمله للبيع وقبول السعر الذي يحدده سوق العمل، ولا يستطيع أن يطلب أكثر منه لأنه لو طلب المزيد فهناك غيره جيوش من العمال العاطلين الذين لفظتهم المصانع بعد أن حلت محلهم الآلات، وهؤلاء يضطرهم التنافس للحصول على عمل أن يقبلوا بسعر السوق وإلا ماتوا جوعًا. وسعر قوة العمل، كغيرها من السلع، يحدده كمية العمل اللازم لإنتاج السلع الضرورية للإبقاء على حياة العامل. وحينما يشترى صاحب رأس المال هذه السلعة بقيمتها السوقية فإنه يصبح بذلك مالكا لقيمتها الاستعمالية يتصرف بها كيفما يشاء، أي تشغيل العامل طوال ساعات العمل اليومية وطالما لديه فائض من قوة التحمل والقدرة على العمل لتوظيف جهده في العملية الإنتاجية. لكنّ القيمة التي دفعها صاحب رأس المال العامل مقابل قوة عمله لا تساوي إلا جزءً من قيمة الناتج اليومي الذي يحققه العامل. فالعامل لا يحصل من ناتج عمله اليومي إلا على قيمة قوة عمله التي يحددها سوق العمل بينما يحصل منه الرأسمالي على قيمة عمل يوم كامل. بعد أن يشتري الرأسمالي قوة العمل

من العامل يشغلها عدداً من الساعات أكثر من عدد الساعات التي دفع ثمناً لها بالفعل[500].
الرأسمالي، إذن، لا يشترى من العامل عدداً من ساعات العمل، ولكنه يشتري قوته على العمل، أي القدرة لأداء العمل أثناء عملية الإنتاج، والتي توجد طالما وجد العامل حياً وقاماً من الناحية الجسمانية على بذل المجهود حتّى ولو كانَ في حالة بطالة. أمّا العمل فهو البذل الفعلي للمجهود المنتج، أي الإنفاق الفعلي للعضلات والأعصاب والمخ. وهو يتحقق إذًا ما استخدمت قوة العمل بجماعها مع الشروط الأخرى لعملية الإنتاج، أي مع أدوات العمل والمواد الخام موضوع العمل. ويمكننا توضيح الفرق بين العمل وقوة العمل بالمقارنة مع الفرق بين الهضم والقدرة على الهضم. فالقدرة على الهضم موجودة طالما كانَ الكائن حياً لهُ جهاز هضمي سليم، أمّا الهضم فلا يحدث إلا في الحالة التي يوجد فيها في المعدة طعام يجري هضمه، إذًا توافرت الشروط التي يُمكن في ظلها استخدام القدرة على الهضم. يطرح العامل قوته على العمل في السوق كأي سلعة من السلع يشتريها الرأسمالي بالقيمة التي يحددها هو، كما تحدد قيمة أي سلعة أخرى. هذه السلعة تخضع، في نظر ماركس، لنفس قانون القيمة الذي يقول بأن قيمة السلعة تتناسب مع كمية قوة العمل الإنساني المبذول في إنتاجها، والعمل نفسه كسلعة ليس استثناء من هذه القاعدة. وتتحدد قيمة قوة العمل بعدد ساعات العمل اللازمة لإنتاج هذه القوة. ولكن ما هي ساعات العمل اللازمة لإنتاج قوة العمل؟ يرى ماركس أنها الساعات اللازمة لإنتاج ما يعادل قيمة السلع الضرورية التي تكفي لاستمرار حياة العامل وأسرته للبقاء على قيد الحياة والقدرة على التناسل. فهو لا يحصل من ناتج عمله إلا على ما هو ضروري فقط لإعاشته، أي مستوى الكفاف الذي يبقي عليه حية ويجدد نشاطه ليطرح قوته على العمل من جديد في سوق العمل وينجب أولاد يمكنهم أن يواصلوا عملية الإنتاج من بعده. وهذا ما يشير إلى قانون الأجر الحديدي الذي جاء به ريكاردو. ولذلك فإن الرأسمالي يدفع مقابل قوة العمل ثمناً هو الأجر الذي يساوي ثمن السلع الضرورية لحياة العامل. فالعمال لا يمتلكون سوى مقدرتهم على العمل التي يبيعونها لرب العمل ويحصلون في المقابل على الأجور. ومع أن قيمة قوة العمل، أي القدرة على العمل، كسلعة تتحدد بنفس الطريقة التي تتحدد بها قيمة السلع الأخرى، أي بكمية العمل اللازمة لإنتاج قيمة السلع الضرورية لمعيشة العامل وعائلته، إلا أن قوة العمل تختلف عن غيرها من السلع في أنّه يدخل في تكوين قيمتها عامل اجتماعي تاريخي، إذ تتحدد قيمة قوة العمل في كل مجتمع من المجتمعات ليس فقط بما هو لازم لاستمرار الوجود الجسماني للعامل وإنما كذلك بمستوى المعيشة المتعارف عليه في ذَلكَ المجتمع. ومع ذَلكَ فإن الأجور لا تتناسب مطلقاً مع الدخل الذي يحصل عليه الرأسمالي عندَ بيع السلعة للمستهلك. ويعلم الرأسمالي أن العمل قابل للتلف وعرضة للكثير من المشاكل، وهو مثله مثل أي سلعة أخرى تتحكم فيه آليات العرض والطلب، ومشاكل العمال هي مزايا لأصحاب الأعمال. فعندما يدفع الرأسمالي أجراً أقل للعامل على أساس أن العامل لن يعترض على ذَلكَ لعلمة أن العمل سلعة قابلة للتلف. فإنه يزيد من أرباحه. المنافسة الصناعية تجعل الرأسمالي يخفض أجور العامل إلى الحد الأدنى الضروري لمجرد المعيشة والكفاف، وليس هذا الحد الأدنى للكفاف سوى جزء من القيمة التي خلقها جهده وكده وكدحه[501].
حين يشتري صاحب المال من العامل قوة العمل، أي قيمة الاستعمال لقوة عمل العامل، يصبح من حقه أن يستهلكها، أي أن يجعلها تعمل طوال النهار. لكنّ كمية العمل اللازمة لكي يحصل العامل على القيمة التبادلية لقوة عمله، أي أجره، ما يكفي لإعالته وأسرته، أقل من يوم العمل الكلي. ومن ثمّ فإن العامل يعمل جزء من العمل لتغطية نفقات ما يكفي لإعالته وأسرته، أي لكي يُنتج ما يوازي

ما يحصل عليه من أجر، القيمة التبادلية لقوة عمله، ثمّ يعمل جزء آخر من يوم العمل لكي يُنتج فائض القيمة الذي يستحوذ عليه الرأسمالي بحكم امتلاكه لقيمة استعمال قوة عمل العامل مقابل الأجر الذي يدفعه لهُ.
يُطلَق ماركس على ذَلِكَ الجزء من يوم العمل الذي يقضيه العامل لتغطية نفقات ما يكفي لإعالته وأسرته وقت العمل الضروري والجزء الباقي يُطلَق عليه وقت العمل الفائض. أي أن العامل حين يعمل وقت العمل الضروري يعطي إنتاج يغطي نفقات إعالته وإعالة أسرته، وفي الساعات الأخرى، أي وقت العمل الفائض، يعطي إنتاجاً زائداً لا يدفع الرأسمالي أجراً عنه.
الإنتاج الرأسمالي يقوم على محاولة أصحاب رؤوس الأموال تخفيض أجور العمال، أي القيمة التبادلية لقوة العمل، إلى أدنى حد ممكن مع محاولة الرفع قدر الإمكان من كفاءة العمال الإنتاجية، أي قيمة الاستعمال القوة العمل التي اشتراها صاحب رأس المال من العامل بدفع أجره لهُ. قوة العمل سلعة كغيرها من السلع يحق لمن يشتريها أن يستخدمها كيفما يشاء ويستثمرها بما يحقق مصلحته هو كمشتري ومالك لها وليس مصلحة العامل الذي هو مصدرها الأساسي والذي لمْ يُعد يملكها بعد أن باعها بما يقابلها من أجر لصاحب رأس المال. بصرف النظر عن مقدار القيمة التي يُمكن لصاحب رأس المال أن يستخلصها من قوة عمل العامل جراء استعماله لها فإن قيمتها التبادلية تبقى ثابتة لا تتأثر بمقدار القيمة المستخلصة منها. فائض القيمة هو هذه القيمة التي يستخلصها صاحب رأس المال من ناتج طرح القيمة التبادلية التي يدفعها مقابل امتلاك قوة عمل العامل من القيمة التي يستخلصها من هذه القوة جراء استعمالها في عمليات الإنتاج.
ويلاحظ هنا أن ماركس يقرر أن الذي يباع هو القوة العاملة للعمال، وليس ساعات العمل التي يقدمها هؤلاء. وقدْ كانَ ماركس أول من أوضح هذا الفرق بين العمل وقوة العمل. ولهذه التفرقة أهميتها، لأن ماركس لو كانَ قدْ قال بأن الذي يباع هي ساعات العمل لكان قدْ وجب، طبقاً للنظرية العامة للقيمة، أن تباع هذه الساعات بقدر قيمتها، ولما كانَ هناك أي استغلال للعمال. ولكن قول ماركس بأن الذي يباع هو القوة العاملة مكنه من شيئين: الأول أنّه جعل هذه الحالة تطبيق صحيحاً من تطبيقات نظريته في القيمة، لأن هذه القوة تتحدد قيمتها بقدر ساعات العمل اللازمة لإنتاجها، والثاني أنّه بعد ذَلِكَ توصل إلى فكرة استغلال الرأسماليين للطبقة العاملة عن طريق القول بأن الرأسماليين بعد أن يشتروا القوة العاملة بقيمتها من العمال يشغلونهم ما يشاؤون من ساعات العمل ويحصلون على الفرق بين ما دفعوه كأجور وقيمة السلع التي تنتج من هذه الساعات[502].
المقابل النقدي الذي يدفعه صاحب رأس المال لشراء قوة العمل، أجور العمال، يسميه ماركس رأس المال المتغير Variable Capital، نظراً لأن العمل يغير، أي يزيد من قيمة السلعة التي يساهم في إنتاجها، فينقل إلى قيمة السلعة المنتجة أكثر من قيمته، فهو يخلق فائض القيمة. أمّا ثمن الآلات والمعدات والمواد الأولية وغيرها من أدوات ووسائل الإنتاج، بما في ذَلِكَ أجارات الأراضي والمباني والمصانع، فهو ما يسميه ماركس رأس المال الثابت Constant Capital، ويسميه الثابت لأنه لا ينقل إلى قيمة السلعة التي يدخل في إنتاجها أكثر من قيمته، فهو لا يضيف زيادة إلى قيمة السلعة وإنما ينقل إليها قيمته ثابتة دون تغيير. بواسطة رأس المال الثابت تستطيع قوة العمل أن تجدد إنتاج قيمتها وأن تسمح لجزء من رأس المال الثابت أن ينقل قيمته إلى السلعة المنتجة، كما أنها تنتج قيمة جديدة هي فائض القيمة. فكأن مهمة رأس المال الثابت بالنسبة لماركس هي مجرد زيادة الكفاءة الإنتاجية للعمال، أي زيادة قيمة استعمال قوة العمل، ولكن دون أن يتبع ذَلِكَ زيادة في قيمتها التبادلية. أي أن الأجور المدفوعة للعمال تبقى ثابتة مهما زادت قيمة ما ينتجون. فإذا كانت

الخياطة اليدوية مثلاً تمكن العامل من إنتاج ثوب واحد في مدة معينة فإن الاستعانة بماكينة الخياطة قدْ تمكّنه من زيادة إنتاجه إلى ثوبين أو ثلاثة في نفس المدة. أمّا ما يخص النسبة بين رأس المال الثابت ورأس المال الكلي فإن ماركس يسميها التركيب العضوي لرأس المال Organic Composition of Capital.

وعلى هذا الأساس يمكننا تحليل قيمة السلعة إلى:
م + ر+ف،
م =رأس المال المتغير variable capital
(الذي يخصص لشراء قوة العمل).
ر =رأس المال الثابت constant capital
(الذي يخصص لشراء المواد الخام ووسائل الإنتاج).
ف = فائض القيمة surplus value
(التي ينتجها العمل ويستحوذ عليها صاحب رأس المال).
من هذا التكوين للقيمة يستخلص ماركس العلاقات التالية:
> معدل فائض القيمة rate of surplus value
(وهو ناتج قسمة فائض القيمة على رأس المال المتغير) = ف + م.
> معدل الربح rate of profit
(وهو ناتج قسمة فائض القيمة على رأس المال الكلي) = ف ÷ (ر + م).
> التركيب العضوي لرأس المال
(وهو ناتج قسمة رأس المال الثابت على المتغير) = ر÷ م.

ويتميز النظام الرأسمالي بظاهرتين، الأولى أن المشروعات تتجه إلى زيادة التركيب العضوي لرأس المال والثانية هي الاتجاه نحو تركز المشروعات في عدد قليل من الوحدات الكبيرة، بعبارة أخرى الاتجاه نحو الاحتكار[503].

نظراً للتنافس المحموم بين أصحاب رؤوس الأموال لزيادة الإنتاج وتخفيض الأسعار لجلب المشترين لسلعهم يلجأون إلى الاستمرار في استبدال آلاتهم القديمة بآلات حديثة أكثر كفاءة من حيث سرعة الإنتاج وجودته ومن حيث تخفيض كلفة الإنتاج، أي زيادة نسبة رأس المال الثابت المستخدم في عملية الإنتاج، مما يعني زيادة التركيب العضوي لرأس المال. زيادة التركيب العضوي الرأس المال من شأنه إنقاص الطلب على العمال. وبذلك يزيد عرض العمال على طلبهم ويظهر فائض في عرض العمل مما يؤدي إلى انخفاض أجورهم باستمرار. ولذلك فإن الطبقة العاملة، وهي تقوم بإنتاج الآلات ووسائل الإنتاج الرأسمالية، تنتج في الوقت نفسه الوسائل التي تزيحها من السوق وتجعلها زائدة عن الحاجة مما يزيد من عرض جيش العمال الاحتياطي. وهذا ما عناه ماركس في حديثه عن الاغتراب من أن ناتج عمل العامل الذي هو جزء من ذاته الإنسانية ينقلب ضده وكأنه عدو لهُ. كما أن زيادة التركيب العضوي الرأس المال من شأنه أن يؤدي إلى انخفاض معدل الربح. فإذا كانَ رأس المال المتغير هو وحده الذي يولد فائض القيمة، فإن زيادة التركيب العضوي لرأس المال لا تزيد من فائض القيمة الذي أصبح يوزَّع الآن على حجم أكبر من رأس المال الثابت. فالنسبة: ف ÷ ر لا تظل ثابتة مع زيادة التركيب العضوي لرأس المال، وإنما يزيد المقام لزيادة رأس المال الثابت، وذلك مع بقاء البسط ثابتاً نظراً لعدم زيادة رأس المال المتغير. وإذا كانَ رأس المال المتغير هو مصدر فائض القيمة، فإن معدل الربح سيكون منخفضاً إذَّا زاد التركيب العضوي لرأس المال. ونتيجة لذلك تفلس المصانع الصغيرة فتشتريها المصانع الأكبر منها. وتكبير حجم المشروع يُمكن صاحبه من الاستفادة من مزايا الإنتاج الكبير. كل ذَلكَ يؤدي إلى تراكم رأس المال وتركز الإنتاج بشكل مستمر في عدد أقل من المشروعات الاحتكارية الضخمة capital concentration. هكذا يقضي كبار الرأسماليين على

صغارهم الذين يتحولون إلى أجراء يبيعون قوة عملهم [504].

مع انخفاض الأجور وزيادة الإنتاج الرأسمالي -نتيجة لزيادة تراكم رأس المال مع بقاء الأجور منخفضة تقوم صعوبة في تصريف هذه المنتجات. وبذلك يعرف النظام الرأسمالي نقص الاستهلاك المرتبط باستحواذ أصحاب رؤوس الأموال على فائض القيمة، ومن ثمّ حرمان العمال من الحصول على دخول مادية كافية يُمكن أن تترجم في شكل طلب فعال وشراء المنتجات المعروضة في السوق. وهكذا يؤدي الاستغلال الرأسمالي إلى ظهور الأزمات المترتبة على ظهور حالات الإفراط في الإنتاج مع عدم وجود المشترين القادرين على الدفع. ومن ناحية أخرى، أخذ ماكس الاتجاه الغالب لدى المفكرين التقليديين بالقول باتجاه النظام الرأسمالي نحو الركود نظراً لانخفاض معدل الربح فيه. فإذا انخفض هذا المعدل عن المعدل الذي يعتبره المنظمون تعويضاً ومقابلاً مناسباً فإن الاستثمارات ستقل، وبذلك فإن ما يحصل عليه الرأسماليون من فائض القيمة يُحبس عن التداول ولا يظهر في شكل استثمارات جديدة، وهذا ما يؤدي إلى ظهور البطالة وانخفاض الإنتاج.

وهذا التفسير يقترب من تفسير جان نيفيل كينز John Neville Keynes الذي فسر البطالة بعدم كفاية الاستثمار الامتصاص المدخرات عندَ مستوى التشغيل الشامل. كذلك يرى ماركس أن استمرار التقدم الفني وما يعنيه من ضرورة تغير الآلات والأدوات، كل ذَلكَ يؤدي إلى اضطراب في النشاط الاقتصادي. إضافة إلى أن الفوضى في النظام الرأسمالي وعدم معرفة حاجات السوق على وجه الدقة يُمكن أن يؤدي إلى تقلبات شديدة، وقدْ يترتب عليه إفراط في إنتاج بعض السلع مع نقص الاستهلاك وضعف الطلب [505].

ماركس ومورغان

بقدر ما أسهم الأنثروبولوجي الأمريكي لوس هنري مورغن من خلال كتابه المجتمع القديم Ancient Society الذي نشره عام 1877 في لفت انتباه الماركسيين إلى أهمية دراسة المجتمعات البدائية لفهم حركة التاريخ ومسيرته التطورية فإنه بشكل ما وبدون قصد منه شكل حلقة الوصل بين الدراسات الأنثروبولوجية والدراسات الماركسية مما لفت أنظار الأنثروبولوجيين إلى أهمية الطروحات الماركسية في فهم طبيعة المجتمعات البدائية. تتفق طروحات مورغن مع طروحات الماركسيين في نظرتها إلى الطبيعة التطورية المتغيرة للمؤسسات الثقافية والاجتماعية، بما فيها النشاطات الاقتصادية والتي ليست، كما يقول الكلاسيكيون، قوانين سكونية مطلقة تعبر عن جوهر الطبيعة الإنسانية التي لا تتغير بتغير الزمان والمكان. وكما سبقت الإشارة فإن رؤية الجدلية المادية رؤية تطورية تعتبر أن حركة التاريخ ما هي إلا سلسلة من العمليات التراكمية المترابطة ارتباطاً عضوياً أحدها بالآخر والتي هي في حركة تصاعدية متتالية وتطور مستمر شبيهة بتطور الحياة على الأرض. لذلك فهي، على خلاف الفلسفة الهيغلية، تُرجع ظاهرة التغير إلى أسباب مادية. ومثلما تبنى ماركس وإنغلز نظرية دارون في التطور العضوي تبنيا نظرية مورغن في التطور الثقافي والاجتماعي التي عرضها في كتابه عن المجتمع القديم. فقد رأينا كيف كانَ ماركس يرى أن تكنولوجيا الإنتاج، بما فيها تقسيم العمل، تمر بمراحل متتالية من التطور تتميز كل منها بطبيعة العلاقة التي تربط الأفراد فيما بينهم وبين بعض من ناحية وفيما بينهم وبين أدوات الإنتاج والنشاطات المتعلقة بالإنتاج من ناحية والتي هي عبارة عن مظاهر مختلفة من مظاهر تكريس الملكية الخاصة والاستغلال الطبقي [506].

ما أثار اهتمام ماركس ورفيقه فردرك إنغلز في كتاب مورغن عدة مسائل أهمها أنّه قدم لهما حقائق مهمة عن طبيعة النظم الاجتماعية والاقتصادية في المجتمعات البدائية التي كانا يجهلانها، وكلها حقائق تدعم تفسيرهما المادي لحركة التاريخ البشري وتتماشى مع الأفكار التي آمنا بها وطرحاها في كتاباتهما بخصوص تطور بنية المجتمع الفوقية بناء على تطور القاعدة التكنولوجية التي بدورها تحدد النشاطات الاقتصادية للمجتمع وما يتمخض عن ذَلكَ من بنى أيديولوجية وعقائدية. فما كانَ مجرد تصوّر نظري طرحه الاثنان بناء على التجربة الأوربية وتاريخ المجتمعات الغربية أثبت مورغن أنّه يسري على كافة المجتمعات البشرية بدءًا من المجتمعات البدائية التي كانَ ماركس وانغلز لا يعرفان الكثير عنها. فسر مورغن كيف أن ظهور العائلة ومن بعدها الدولة يعتمد أساساً على تبلور مفهوم الملكية الخاصة وذلك من أجل حمايتها وتقنين توزيعها وتوارثها. كما بين أن غياب مفهوم الملكية الخاصة في المجتمع البدائي يعني أنها ليست ضرورية في حد ذاتها لوجود المجتمع البشري وأنها حالة طارئة تأتي في مرحلة لاحقة من تطور التكنولوجيا وما يترتب على ذَلكَ من نشاطات اقتصادية. شيوعية النساء والممتلكات في المجتمعات البدائية، كما يصورها الكتاب، عززت من قناعة ماركس وإنغلز أن تحقيق الشيوعية والمجتمع الاشتراكي أمر في حدود الإمكان. وقدْ امتدح انغلز كتاب مورغن ونعته بأنه هو حقيقة من اكتشف ووثق المفهوم المادي للتاريخ.

يقول إنغلز:

استطاع مورغن بطريقته الخاصة أن يكتشف مجدداً (بين الهنود الحمر) في أمريكا المفهوم المادي للتاريخ الذي اكتشفه ماركس منذ أربعين سنة، وقادته مقارناته بين البربرية والمدنية إلى نفس النقاط الرئيسية التي توصلت لها استنتاجات ماركس [507].

من البداية حتّى النهاية كانت غاية مورغن في المجتمع القديم أن يبين أهمية الجانب المادي التكنولوجي في تطور المجتمعات. فقد قسم مراحل تطور المجتمعات البشرية وفق مراحل التطور التكنولوجي من العصر الحجري إلى البرونزي إلى الحديدي وما يتميز به كل عصر من أدوات ومخترعات يستعين بها البشر في تحصيل المعاش وتأمين كافة متطلبات الحياة، مثل اكتشاف النار واختراع القوس والنشاب، والأهم من ذَلكَ كلّه تطور وسائل التعدين واختراع المحراث الزراعي وتدجين النبات والحيوان واستخدام الفخار لتخزين المحاصيل والاعتماد على الطاقة الحيوانية في أعمال الحرث والري والتنقل وحمل الأثقال. بناء على هذه المراحل التكنولوجية والمعاشية رتب مورغن مسيرة تطور المجتمع البشري في ثلاث مراحل متتالية بدءًا من المرحلة الوحشية التي كانَ فيها الإنسان يعيش على الجمع والالتقاط والصيد مروراً بالمرحلة البربرية التي تبدأ مع تدجين النبات والحيوان وأخير مرحلة المدنية التي تتزامن بداياتها مع بداية التعدين وبناء المدن. كل مرحلة من هذه المراحل الثلاث تتقسم بدورها إلى مراحل فرعية تتميز كل منها بما يتلاءم مع واقعها التقني والاقتصادي من مؤسسات اجتماعية وأنساق ثقافية، بما في ذَلكَ نظم القرابة وأشكال السلطة السياسية والتشريعات القانونية. وهكذا نرى أنّه مثلما تمر أنماط الإنتاج عندَ ماركس عبر مراحل متتالية من الشيوعية البدائية إلى العبودية إلى الإقطاعية إلى الرأسمالية يمرّ التطور الثقافي والاجتماعي عندَ مورغان، بما في ذَلكَ النشاطات الاقتصادية، بمراحل متتالية من الوحشية إلى البربرية إلى المدنية.

حينما وقع كتاب مورغن عن المجتمع البدائي بيد ماركس بدأ حالاً قراءته بنهم شديد والتهميش عليه بشكل موسع على أمل أن يتمكن لاحقاً من الكتابة عنه ودمج النتائج التي توصل إليها مورغن مع استنتاجاته هو [508].

لكنّ المنية عاجلته قبل أن ينجز ما عقد العزم عليه فأوعز بالمهمة إلى انغلز وأكد عليه أن يكملها وأن يستفيد من تهميشاته الموسعة على الكتاب (ولد ماركس ومورغان في نفس العام 1818 وتوفي مورغن عام 1881، أي قبل وفاة ماركس بسنتين). ويقال إنّ إعجاب ماركس بالكتاب وتحمسه لهُ دفعه إلى أن يفكر بأن يكرس الإهداء في الصفحة الأولى من كتابه عن رأس المال لمورغان لولا أن الأخير اعترض على ذَلكَ لأنه من الرافضين رفضاً قاطعاً لفكر ماركس وبرنامجه السياسي ولأنه أساساً لمّ يقصد ولا كانَ يتوقع أن كتابه سوف يسهم بأي شكل من الأشكال إلى شد أزر المادية التاريخية وتأييدها [509].

بناء على توصية رفيقه ماركس كتب إنغلز كتابه الشهير الذي نشره عام 1884 وترجم عن الألمانية إلى الإنجليزية تحت عنوان أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة في ضوء أبحاث لوس هنري مورغن

The Origin of the Family, Private Property and the State in Light of the Researches of Lewis Henry Morgan

والذي يكاد يكون تلخيصاً وتوضيحاً لأهم النقاط التي تضمنها كتاب مورغن مع بعض التصرف بحيث تبدو وكأنها تعضد المذهب الماركسي والمادية التاريخية [510].

ولسوء حظ الأنثروبولوجي الأمريكي مورغن أن ماركس و إنغلز وجدا في كتابه عن المجتمع القديم ما

يؤيد مقولاتهما عن المجتمع الشيوعي مما حوله في النهاية رغما عنه ودون أن يقصد ذَلكَ إلى علم مهم من أعلام الدراسات الأنثروبولوجية في الاتحاد السوفيتي وركيزة من ركائز الفكر اللينيني الماركسي. هذا مما حدا بالأنثروبولوجيين البورجوازيين في جامعات الغرب الرأسمالي إلى محاولة تجاهله وتحاشي طروحاته والتقليل من شأن إسهاماته، بل حتّى تحاشي التعامل مع نظرية التطور الثقافي والاجتماعي والتشكيك في قيمتها العلمية[511].

ولتبيان مدى امتعاض أولئك الأنثروبولوجيين الغربيين من كتاب مورغن من ناحية ومدى احتفاء ماركس وإنغلز به من ناحية أخرى يكفي أن نورد هذا الاقتباس الذي ختم به مورغن كتابه في الفصل الأخير الذي يتحدث فيه عن الملكية والذي انتزعه إنغلز بدوره ليختتم به هو أيضاً كتابه عن أصل العائلة:

نمت الملكية منذ ظهور الحضارة بشكل هائل، فتعددت أشكالها وتوسعت استخداماتها وتعقلنت إدارتها بما فيه مصلحة أصحابها، بحيث تحولت إلى قوة يصعب على الأفراد أن يحكموا سيطرتهم عليها. ويقف العقل البشري مذهولاً أمام هذا الشيء العجيب الذي هو أساساً من خلقه. ومع ذَلكَ، فسوف يأتي الوقت الذي يتفتق فيه ذهن الإنسان عن وسائل للسيطرة على الملكية وتحديد العلاقات بين الملكية وبين الدولة التي تحميها بما في ذَلكَ مسؤوليات أصحابها والتزاماتهم، فمصلحة المجتمع تعلو على مصلحة الأفراد ولابد من التوفيق بين المصلحتين بطريقة عادلة ومتناغمة. فإذا كانَ التقدم هو القانون الذي سيحكم المستقبل مثلما حكم الماضي فإن مجرد التعلق بالملكية الخاصة لن يكون نهاية المطاف بالنسبة للجنس البشري. فالماضي الذي مرّ وانقضى منذ إطلالة المدنية لا يشكل إلا جزءً يسيراً من تاريخ وجود الإنسان على ظهر البسيطة ومن المستقبل القادم الذي ينتظره. إنّ نهاية المجتمع (المدني الحديث) يبشر بالقضاء على مسار كانت فيه الملكية هي الهدف والغاية، حيث أن هذا المسار يتضمن بذور التدمير الذاتي. ديموقراطية الحُكم والأخوة الاجتماعية والمساواة في الحقوق والمزايا والتعليم المجاني للجميع هي المؤشرات التي تلوح في الأفق لمرحلة التطور التالية التي يتجه إليها المجتمع القادم بخطى ثابتة تقوده التجربة والمعرفة والعقل. سيكون المستقبل إعادة بعث جديد، ولكن بشكل أرقي، للحرية والمساواة والأخوة التي كانت تسود المجتمعات العشائرية[512].

من الواضح من عنوان كتاب إنغلز أنّه يولي اهتماماً خاصاً للنتائج التي توصل إليها مورغن بخصوص نشوء الملكية الخاصة والمؤسسة العائلية والسلطة السياسية ومراحل تطورها. وحيث أننا نفصل القول بخصوص طروحات مورغن بهذا الشأن في الفصول المتعلقة بأنساق القرابة فإننا لن نتطرق لها هنا إلا بقدر مساسها المباشر بنشوء فكرة الملكية الخاصة، والتي هي من صميم النسق الاقتصادي. قصد إنغلز في تركيزه على أصل العائلة والدولة والملكية الخاصة أن يبرهن، مستشهداً باستنتاج مورغان، على أن هذه ليست مسلمات ثابتة تمثّل جوهر الطبيعة الإنسانية وإنما هي مجرد ظواهر اجتماعية طارئة ظهور كل منها مرهون بمرحلة تاريخية يمليها نضوج الظروف الاقتصادية التي تستدعي ظهورها. يعيش الإنسان البدائي في صلة مباشرة مع الطبيعة يحصل من مواردها عن طريق الجمع والصيد على ما يقيم أوده في نطاق الحد الأدنى ويستهلك ما يجمعه أو يصيده حال الحصول عليه ويتشارك الجميع في المحصول، فإما أن يشبع الجميع أو أن يجوع الجميع. الأدوات البدائية في المجتمعات البدائية لا تمكّنها من تكديس الثروة وتحقيق فائض في الإنتاج لذا لا تتبلور فيها مفاهيم الملكية الخاصة. غياب مفهوم الملكية يعني أنّه لا يوجد ما يورثه الأب لأبنائه وهذا بدوره يقلل من أهمية المؤسسة العائلية والنسب. كما أن غياب فائض الإنتاج يعني عدم وجود تفاوت طبقي في المجتمع وينفي ضرورة وجود سلطة سياسية تتولى الاستحواذ على فائض الإنتاج لإعادة توزيعه، ولذا تصبح المساواة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية في هذه المجتمعات تحصيل حاصل.

في ظلّ المشاعية البدائية لمّ توجد سلطة سياسية بالمعنى الحديث المتعارف عليه وإنما كانت العلاقات القرابية هي التي تحكم تبادل المنافع بين الأفراد وسلوكهم تجاه بعضهم البعض. العائلة البشرية مؤسسة اجتماعية ذات صبغة قانونية. ولا تتكرس هذه الصبغة القانونية إلا بعدما يحقق

المجتمع قهراً من التطور التكنولوجي وتحل الملكية الخاصة محل الملكية المشاعة بما يترتب على ذَلكَ وينشأ عنه من توريث الاسم والثروة والجاه والمكانة والالتزامات والعلاقات الاقتصادية، خصوصاً بعدما يتحول المجتمع من مجتمع يعتمد على الصيد والالتقاط إلى مجتمع يعيش على الزراعة. هذه التغيرات بدورها سوف ترتبط بتغيرات في أشكال الزواج ونظام العائلة بحيث تصبح العائلة هي الوحدة الأساسية التي تتولى عمليات الإنتاج والاستهلاك. وهنا تبرز ضرورة التحول من الانتساب للأم إلى الانتساب للأب نظراً لأهمية توريث الثروة من الآباء للأبناء مما يصبح معه معرفة النسب وقرابة الدم أمراً ضرورية من أجل حفظ حقوق الملكية وتحديد الطريق الذي ينتقل من خلاله الميراث من السلف إلى الخلف من أجل حسم النزاعات التي يُمكن أن تترتب على انتقال ملكية الأرض والثروة من جيل إلى آخر[513].

في هذه المرحلة يبدأ التأكيد على النسب العائلي كآلية لتحديد الانتماء العشائري الذي يربط الفرد بشبكة من العلائق القرابية مع من يشاركونه في النسب، بما يترتب على ذَلكَ من التزامات متبادلة. هذا الانتماء هو ما يمنح الفرد ما لهُ من حقوق وما عليه من واجبات، مثل حقوق الميراث وملكية الأرض والعون عندَ الحاجة وممارسة السلطة على الآخرين أو الخضوع لهم.

النسب هو الذي يحدد البعد السياسي للانتماء في المجتمع العشائري ويقوم مقام الجنسية أو الهوية الوطنية في مجتمع الدولة. في تلك المرحلة كانت العشيرة من الناحيتين، القانونية والتنظيمية، تقوم مقام الدولة وكانت العلاقات بين العشائر أشبه بالعلاقات بين الدول في المجتمعات المتحضرة. الانتماء بما يعنيه من حقوق وواجبات والتزامات قانونية ينحصر فقط في العشيرة التي ينتسب لها الفرد. أبناء العشيرة الذين تجمعهم صلة القرابة بصفتهم ينحدرون من سلف معروف أو مفترض يشكلون وحدة اجتماعية واقتصادية ذات مسؤولية مشتركة يتعاونون ويشتركون في المغانم والمغارم وملكية الأرض بما فيها من مراعي وموارد طبيعية. تبلور مفهوم الملكية يعني حاجة الجماعة إلى التكاتف لصد اعتداءات الطامعين في أراضيهم وممتلكاتهم. أي أن تحديد الانتماء العشائري يأتي كنتيجة لحدة التنافس على الأرض وعلى المراعي والمياه والموارد الطبيعية الأخرى وما قدْ يؤدي إليه ذَلكَ من أعمال الغزو والحروب مع الجماعات المحيطة وغير ذَلكَ من التحديات والضغوط الخارجية.

المسؤولية الجماعية هي الركيزة التي يرتكز عليها القانون في المجتمع العشائري بحيث أن جميع الحقوق والواجبات والالتزامات والمسؤوليات والجزاءات لا تقع على الفرد شخصياً وإنما على الجماعة التي ينتمي لها والتي يشترك معها في المسؤولية وفي كل الحقوق والواجبات. ولا يحلّ مفهوم الفرد محل العشيرة ومفهوم المواطنة والانتماء المكاني محل النسب والانتماء القرابي إلا في مراحل لاحقة حينما يقطع المجتمع شأواً على مسيرة التطور وتحل المسؤولية الشخصية محل المسؤولية الجماعية. في هذه المرحلة يتطور المجتمع من مجتمع عشائري societas تربطه العلاقة القرابية بين الأشخاص إلى مجتمع مدني civitas تربطه المجاورة المكانية، ومما يعزز ذَلكَ ظهور الزراعة والارتباط بالأرض وصعوبة تركها بعد إحيائها وإصلاحها والاستثمار فيها[514].

المجتمع المدني هو مجتمع الدولة بمؤسساتها التي تقوم، من خلال القوة العسكرية والبوليسية والتشريعات القانونية، على حماية الملكية الخاصة. عندَ هذا الحد تكون وسائل الإنتاج وتقنياته وصلت إلى مرحلة متطورة تتميز بتنوع طرق الإنتاج وتقسيم العمل مما يسمح بتكديس فائض من الإنتاج الذي يستولي عليه من يملكون الوسائل الإنتاجية.

ولكي يوضح العلاقة بين تطور شكل العائلة وتطور مفهوم الملكية الخاصة يلجأ مورغن إلى تتبع

المراحل التي مرّ بها قانون توريث الثروة. في المجتمع البدائي حيث لا توجد ثروة تذكر لا يوجد قانون للتوريث. إذًا مات الميت دفنت معه أشياءه الزهيدة أو تقاسمها من يحضرون وفاته. في هذه المرحلة الموغلة في الوحشية لا يعرف أصلاً من هم أبناء الميت أو أقرباؤه نظراً لأن العلاقات الجنسية علاقات إباحية لا تقوم على رباط الزوجية، كما نبينه في الفصول الخاصة بالزواج وأنساق القرابة. وفي مرحلة تالية يتقاسم أبناء العشيرة تركة الميت، يلي ذَلكَ مرحلة تؤول فيها التركة إلى عصبته الأقربين فقط، ثمّ أخيراً ينحصر الميراث في أبناء الميت دون غيرهم من الأقارب[515].

من نتائج تحول المجتمع إلى مجتمع زراعي تكثيف التخصص المهني وتقسيم العمل وتوزيع الأدوار وتبادل الخدمات والمنافع بين أفراد المجتمع. مع ظهور التبادل تبرز ضرورة استعمال النقود، وهذا يفتح الباب أمام الإنتاج سعياً وراء قيمة التبادل بدلاً من قيمة الاستعمال المباشر وبالتالي إمكانية الاكتناز والادخار وتكديس الثروات. هذا التباين في المهام مقروناً بالكثافة السكانية ونمو التبادل مع جماعات أخرى يتطلب نوعاً جديداً من التنظيم الاجتماعي والسياسي أكثر تطوراً وكفاءة في حل النزاعات وتنظيم العلاقات وتوزيع العمل وتوزيع الإنتاج من ذَلكَ التنظيم البدائي الذي يقوم على صلة القرابة. هذا يعني استبدال القيم والأعراف القديمة بأخرى جديدة وتنشأ بين الأفراد علاقات وتنظيمات مكانية ومهنية تعلو على العلاقات القرابية ويحل التبادل والمقايضة بدل المشاركة مما يفسح الطريق أمام التراتبية الاجتماعية وتغلب المصالح الطبقية على العلاقات العشائرية.

يدرك الأنثروبولوجيون أهمية البعد المادي للسلع والخدمات التي يتم إنتاجها وتوزيعها من خلال مختلف العمليات الاقتصادية، لكنّ ما يهمهم بالدرجة الأولى هو طبيعة وسمات العلاقات الاجتماعية والتفاعلات الإنسانية التي تتمخض عنها وتتوقف عليها عمليات الإنتاج والتوزيع[516].

كما يتساءلون عن مدى إمكانية تطبيق مفاهيم السوق والتعويل عليها في فهم وتفسير النشاطات الاقتصادية في المجتمعات البدائية التي توجهها الاعتبارات الأخلاقية والالتزامات الاجتماعية بدلاً من آليات العرض والطلب والبحث عن الكسب المادي. ولا يخفي جورج دالتن George Dalton شكوكه في إمكانية تطبيق مفاهيم السوق على الاقتصاديات البدائية ويدعم هذه الشكوك بالاتكاء على شهادة مِلفِل هرشكوفيتز Melville Herskovits في تلميحه إلى أن نظريات السوق غالباً ما تركز اهتمامها على خصائص الاقتصاد الرأسمالي الغربي التي عادة ما تفتقر لها اقتصاديات المجتمعات التقليدية (Herskovits 1952 :55). وسوف نستعرض في هذا الفصل أهم الآراء التي طرحها الأنثروبولوجيون الرواد حول طبيعة الفوارق التي تميز الاقتصادات البدائية عن اقتصاد السوق. كما نستعرض الآراء التي طرحها بعض الاقتصاديين غير التقليديين المتأثرين بالطرح الأنثروبولوجي من أمثال كارل بُولاني Karl Polanyi وثورتين فيبلن Thorstein Veblen.

نظرة عامة

يقدم بول بوهانان Paul Bohannan تعريفاً للاقتصاد من وجهة النظر الأنثروبولوجية يقول بأنه ناتج التفاعل بين مكونات البيئة الطبيعية التي تستخلصها الثقافة على شكل موارد من ناحية وبين مظاهر الثقافة التي تشكل التكنولوجيا ويتم توظيفها من خلال الجهد الإنساني لتحويل هذه الموارد إلى سلع اقتصادية نافعة من ناحية أخرى [517]. ويقدم جورج دالتون تعريفاً آخر يقول بأن الاقتصاد ذَلكَ القطاع العريض من النشاطات الإنسانية الذي ينصب اهتمامه على الموارد ومحدوديتها واستخداماتها وعلاقتها بالحاجات الإنسانية والتنظيمات المتبعة في توظيفها للوفاء بهذه الحاجات [518]. فكيف تنطبق هذه التعاريف على الاقتصاد البدائي؟

سلوك الإنسان الاقتصادي يحدده عاملان هما العامل البيولوجي الذي يتمثل في حاجته إلى الغذاء ووسائل الراحة، والناس في ذَلكَ متساوون ولا يختلفون كثيراً عن بقية الكائنات الحية. والعامل الأخر هو العامل الثقافي الذي يتفرد به الإنسان من بين الكائنات الحية والذي يختلف من مجتمع إلى آخر ويتمثل أولاً في الطرق التي يعمد إليها لاستخلاص الغذاء وضرورات الحياة الأخرى وثانيًا في الحاجات والرغبات التي تنشأ من كون الإنسان كائن اجتماعي يمتلك ثقافة، والتي تختلف باختلاف القيم والعادات والتقاليد والأذواق. فهناك المناخ وظروف الطبيعة التي تحدد المواد الخام المتاحة للإنسان وتملي عليه طريقة تصميم ملابسه والمسكن الذي يأوي إليه لوقايته من تقلبات الجو وحمايته من الأخطار. وتلعب القيم الثقافية والمعتقدات والتابوهات دوراً أساسياً في تحديد معنى الندرة وطرق ترتيب الأولويات والخيارات لتخصيص الموارد المحدودة بين البدائل والغايات المختلفة، وفي تحديد حاجات الإنسان والموارد اللازمة لإشباعها ودرجات الإشباع وطرقه ووسائله وسبله ومستلزماته [519].

فهناك مثلاً العديد من أنواع النباتات البرية وأجناس الحيوانات والزواحف والحشرات كانت تشكل مصدراً غذائياً هاماً لإنسان العصر الحجري لكنّ الناس الآن لا يستفيدون منها ولا يستسيغونها البتة. وهناك أصناف من المأكل والمشرب تحرمها ديانات وتحللها أخرى، وهناك النباتيون الذين يتحرجون من أكل اللحوم. ولا تنس أن هناك أيضاً أياماً محددة من أيام الأسبوع أو ساعات محددة من ساعات النهار يتحرج فيها الناس من العمل مثل يوم الجمعة عندَ المسلمين والسبت عندَ اليهود والأحد عندَ النصارى، ومعلوم ما يسببه ذَلكَ من إرباك بالنسبة لمؤسسات المال والأعمال التي تتعامل عبر بلدان يدين أهلها بهذه الديانات المختلفة. ولسنا بحاجة لأن نذكر بموضوع البنوك الإسلامية التي تحاول تجاوز التحفظات التي يراها البعض فيما يخص القروض وغيرها. أي أن السلوك الاقتصادي المتمثل في مفهوم الخيارات من بين البدائل المتاحة للإنسان والذي سبق الحديث عنه في الفصول السابقة لا تحدده فقط الاعتبارات المادية المتمثلة في وجود أو عدم وجود شيء ما أو المقدرة في الحصول عليه وإنما تلعب العادات والتقاليد والقيم الاجتماعية والثقافية والاعتبارات الدينية دوراً لا يستهان به في ذَلكَ.

يُعد الحصول على الغذاء أهم جوانب النسق التكنولوجي في أي مجتمع وأكثرها ارتباطا بظروف البيئة.

الغذاء ضروري لاستمرار حياة الإنسان ولكن البيئة الطبيعية وما توفره من موارد نباتية وحيوانية تملي على الإنسان ما يجب عليه استخدامه من وسائل وأدوات للحصول على الطعام وإعداده للأكل.

الحاجات الإنسانية والاستفادة من الثروات الطبيعية وتحويلها إلى موارد ينتفع بها لإشباع هذه الحاجات الإنسانية كلها أمور مرهونة بمستوى التطور الحضاري والتقدم التقني والمعرفي وكفاءة الأدوات التي تمكن الإنسان من خلال العمل أن يستخرج ثروات الطبيعة ويحولها إلى موارد نافعة. التكنولوجيا هي التي تحدد بالدرجة الأولى ما يُمكن اعتباره موارد طبيعية قابلة للاستهلاك. الأدوات البسيطة لن تمكن الإنسان من الاستفادة من الخامات والموارد الطبيعية مثل المعادن والبترول والفحم الحجري. لمّ تتحول هذه الثروات المختزنة في باطن الأرض إلى موارد اقتصادية إلا بعد أن قطع الإنسان شأواً بعيداً في المجال التكنولوجي مكنه من استخراجها واستغلالها لسد حاجاته. ثمّ إنه كلما تطورت التكنولوجيا وأصبحت أكثر تقدماً وتعقيداً كلما تضاعفت المعالجات والخطوات التي يتم من خلالها تحوير الموارد الطبيعية وتحويلها من خلال عمليات الإنتاج إلى سلع نافعة للإنسان، أمّا في المجتمع البدائي فإن علاقة الإنسان بموارد الطبيعة تكاد تكون مباشرة فهو يشرب الماء مباشرة من النهر ويأكل الفاكهة أو البقول حال قطافها ويلبس جلود الحيوانات بعد سلخها ثمّ تجفيفها دون دبغها أو إزالة صوفها، ولذلك من السهل حدوث المجاعات لو حدث في عام من الأعوام أن لمّ تهطل الأمطار أو توقفت هجرة الطيور أو الأسماك أو قطعان الحيوانات التي يصطادها [520].

هناك تغذية استرجاعية وتأثير متبادل بين تطور التكنولوجيا ونمو الكثافة السكانية. التكنولوجيا والبيئة تحددان نمط الإنتاج في المجتمع ومن ثمّ الكثافة السكانية. تطور التكنولوجيا يسمح بمضاعفة الإنتاج وبالتالي زيادة عدد السكان، مثلما أن زيادة عدد السكان يشكل ضغطاً يضطر معه المجتمع إلى تطوير وسائله الإنتاجية لتوفير الغذاء اللازم لأفراده. تعد التكنولوجيا عاملاً حاسماً في تاريخ الإنسان وتطور البشرية، ومستوى التطور التكنولوجي لهُ تأثير مباشر على الجوانب الأخرى من الثقافة المجتمعات البدائية، التي لا تملك إلا وسائل بسيطة للإنتاج والتي يقوم فيها نمط الإنتاج على الجمع والصيد أو على الزراعة البدائية، لا توجد فيها تخصصات متباينة ولا مهام إنتاجية متنوعة كما أنها لا تستهلك ولا تنتج كما كبيراً من الطاقة ولذلك فإن كفاءتها الإنتاجية محدودة جداً وكثافتها السكانية متدنية مقارنة بالمجتمعات التي تعتمد على نمط الإنتاج الصناعي. فبواسطة الجرارة الآلية مثلاً يستطيع فرد واحد زراعة مساحة كبيرة من الأرض أكبر بكثير مما يستطيع زراعته عدد من الأفراد بواسطة المحراث أو العصا المدببة الأطراف [521].

اقتصاد المجتمعات البدائية اقتصاد كفاف فهم يستهلكون كل ما ينتجون وليس لديهم فائض لأن كفاءة أدوات الإنتاج التي يستخدمونها منخفضة. عدم وجود الفائض وعدم إمكانية تكديس الثروة يعني عدم وجود الطبقية الاجتماعية. وهم أصلاً لا يملكون الأدوات اللازمة ولا المعدات الضرورية للنقل والحفظ والتخزين، مما يجعل الفائض لو توفر أصلاً عرضة للعطب والتلف السريع، لذا من الأفضل توزيعه واستهلاكه في الحال أو منحه بسخاء للآخرين على شكل هبات وأعمال معروف تسترد عندَ الحاجة وفي وقت الضيق، ناهيك عن أن صعوبة المواصلات تحول دون نقل الفائض لو توفر إلى المناطق التي تعاني من الندرة ويمكن تصريف الفائض فيها [522].

حياة التنقل الدائب التي تعيشها الجماعات البدائية التي تعتمد على الجمع والصيد تجعل الملكية الخاصة، سواء ملكية الأرض أو غيرها من عناصر الإنتاج، أمراً غير ممكن لأن انشغالهم الدؤوب بتحصيل المعاش صرفهم عن الالتفات لأي مطلب آخر من مطالب الدنيا ومتطلبات الحضارة، فهم لا يكادون يحصلون على قوت اليوم وقلما يتبقى شيئاً للغد أو بعد الغد. فماذا يفيد الإنسان لو امتلك نبعاً من الماء أو قطعة من الأرض أو بعض الأشجار المثمرة إذّا كانَ سيتركها ويرحل إلى مكان لا يملك فيه

شيئاً؟ من لا يملك شيئاً من حطام الدنيا لا يُمكن أن يتبلور لديه مفهوم الملكية الخاصة أو المال الخاص، ومن لا يتوفر لديه فائض من الإنتاج لا يُمكن أن يتبلور لديه مفهوم التخزين والاكتناز وتراكم رأس المال. بل إنه من الصعب تحديد ماهية رأس المال في المجتمعات البسيطة لأن هذا المفهوم المستمد من النظام الاقتصادي الرأسمالي قائم على افتراض أن من يقوم بالعملية الإنتاجية (العامل) ليس هو صاحب رأس المال. لذلك علينا إنّ استخدمنا مصطلح رأس المال في هذا السياق أن نستخدمه بصفة خاصة تتماشى مع مستوى التقدم التكنولوجي ونمط الإنتاج للمجتمع الذي نتحدث عنه وذلك للإشارة إلى كل ما يستخدم في العملية الإنتاجية من أدوات ووسائل تكنولوجية أخرى وخدمات بما في ذَلِكَ الماشية والمزرعة وقارب الصيد والشباك، أو أي شيء يستفاد منه على مدى فترة ممتدة من الزمن لإنتاج شيء آخر. ولكن نظراً لبدائية التكنولوجيا في المجتمعات التقليدية فإن رأس المال يعتبر زهيداً على وجه العموم، لا من حيث قيمته ولا كميته ولا من حيث كفاءته وفاعليته وقدرته على التحمل والاستمرارية.

يختلف نظام الملكية، سواء في ذَلِكَ ملكية الأرض أو غيرها من وسائل الإنتاج، تبعاً للاختلاف في التكنولوجيا وفي نمط الإنتاج؛ مثلما تختلف الجماعات فيما بينها بخصوص تحديد الحدود الإقليمية والدفاع عنها حيث تختلف نظرة الجماعات المستقرة في هذا الخصوص، كما هو الحال في المجتمعات الزراعية والصناعية عن نظرة المجتمعات المترحلة مثل مجتمعات الرعي ومجتمعات الجمع والصيد. الأرض في المجتمعات البدائية التي تعيش على الجمع والصيد أو على الرعي أو على البستنة ملك مشاع يُمكن لأي فرد ينتمي إلى الجماعة إما بحكم الجوار أو القرابة أن يقتطع جزءً منها ليستغل مواردها ويستخدمها لمنفعته الخاصة. لكنّ ما عدا الحصول على متطلبات الحياة الأساسية، والجميع في ذَلِكَ متساوون، فإنه ليس لأي فرد حق التصرف المطلَق في الأرض. أي أن حق الملكية مشاع أمّا حق الاستخدام فهو فردي. علاقة القربى التي تربط الفرد بالجماعة هي التي تعطيه الحق في استغلال الأرض والاستفادة من مواردها الطبيعية. ابن العشيرة مثلاً بحكم عضويته كفرد من أفراد العشيرة لهُ حق الرعي والقنص في أرض القبيلة واستغلال مواردها أو حتّى زراعة قطعة منها ولكن ليس لهُ حق البيع أو التأجير. وفي المجتمعات الريفية البسيطة التي تكون فيها الأرض حقاً مشاعا فإن الأراضي البور ملك للجميع لكنّ لا يحق لأي فرد أن يستخدم سوى القطعة التي يزرعها. ومتى ما أهمل زراعة هذه القطعة سقط حقه فيها ولا مانع من أن يستخدمها أحد غيره من أفراد الجماعة المحلية. الفرد في هذه المجتمعات يملك حق استخدام الأرض ما دام قاماً على استغلالها لكنه لا يملك الأرض نفسها وليس لهُ حق التصرف المطلَق فيها كأن يبيعها أو يمنحها للغير أو يورثها لأولاده. الاستقرار والازدحام السكاني يعني حدّة التنافس على الأراضي الغنية بالموارد والقابلة للاستصلاح في هذه الحالة لا يستطيع المرء أن ينتقل من قطعة من الأرض إلى أخرى إذًا تدنى إنتاجها أوزاحمه عليها من هو أقوى منه. السبيل الوحيد أمامه هو الاستيلاء عليها عن طريق التملك الشخصي والاستثمار في استصلاحها وفي تطوير وسائل الإنتاج وأدواته لتحسين العائد وضمان استمرارية المردود. وهكذا يؤدي تطور وسائل الإنتاج في نهاية الأمر إلى ظهور الملكية الخاصة لأن المجتمع يكون قد وصل إلى المستوى التكنولوجي الذي يسمح باستغلال الأرض بصورة مجدية ويجعل حياة الاستقرار أمراً ممكنا. لكنّ التزاحم على امتلاك الأراضي الصالحة للزراعة أو للاستغلال بأي شكل من الأشكال يجعل الحصول عليها وامتلاكها باهض التكاليف، كما أن الأدوات والمعدات حينما تصل صناعتها إلى مستوى معقَّد يصبح إنتاجها وقفا على المختصين مما يجعل امتلاكها أو استبدالها حكرا على من يستطيعون دفع الثمن. لذا كلما تطورت التكنولوجيا وتطور معها النظام

الاجتماعي كلما تبلور مفهوم الملكية الخاصة في المجتمع بحيث يُمكن لأي فرد قادر أن يمتلك قطعة من الأرض، تكبر مساحتها أو تصغر حسب إمكانياته، بكل ما تختزنه هذه الأرض من ثروات وموارد طبيعية. كما يمتلك الأدوات والمعدات اللازمة لاستخراج هذه الثروات ويمتلك حق التصرف المطلَق بكل ذَلكَ كما يحلو له، بما في ذَلكَ البيع والمنح والتوريث والتأجير.
في المجتمعات الصناعية نجد أن عمليات الإنتاج وتقنياته في غاية التعقيد والتداخل بينما تكون عمليات التبادل والتوزيع في غاية البساطة لأنها تقوم على نظام السوق ومقتضيات العرض والطلب. وعلى العكس من ذَلكَ نجد أن تكنولوجيا الإنتاج في المجتمعات التقليدية تتسم بالبساطة والبدائية ويقوم توزيع العمل على مبدأ بسيط هو مبدأ السنّ والجنس بينما تكون عمليات التوزيع معقدة جداً نظراً لارتباطها بالعلاقات الاجتماعية والأنساق القرابية بما تخضع لهُ من قوانين وما يكتنفها من تراتبية في المكانات والأدوار وتتم وفق طقوس ومراسيم وشكليات تحيطها الرموز والمشاعر والمجاملات ويحدد طبيعتها درجة القرابة وطبيعة ونوع العلاقة التي تربط بين أطراف التوزيع والتبادل. فمثلاً حينما يؤوب الرجال من رحلات الصيد وتؤوب النساء من رحلات الجمع يوزعون ما يحصلون عليه على أقاربهم وأرحامهم بمقادير تختلف كمياتها ونوعياتها حسب اختلاف درجات القربى، والأقارب بدورهم يوزعون ما يحصلون عليه على أقاربهم بنفس الطريقة، وهكذا[523]. هذا فيما يتعلق بالتوزيع، أمّا بالنسبة للإنتاج خذْ مثلاً ما يتطلبه إنتاج طائرة نفاثة أو جهاز حاسب شخصي، أو حتّى فردة حذاء أو جريدة يومية. يتضمن إنتاج مثل هذه الأشياء عمليات متعددة ومراحل متداخلة وفي غاية التعقيد ويلزم القيام بها جيوش من العاملين في مختلف التخصصات والكفاءات والمهارات. أمّا جني كمأة من كمأ الأرض أو صيد ظبي أو أرنب فيمكن أن يقوم به شخص واحد ويستفيد منه مباشرة بعد إعداده بنفسه وطبخه أو شّيه، بل لو كانَ ما جناه هذا الشخص البدائي ثمرة من ثمار الفاكهة أو بقلة من بقول الأرض فإنه يمكنه أكلها مباشرة بعد جنيها، ولو احتاج إلى أي عمل إضافي فلن يتعدى تنظيفها من التراب إما بمسحها بيده أو غطسها بالماء.
وحدة الإنتاج الأساسية في المجتمعات البدائية هي الوحدة الترابية وتتشكل القوة الإنتاجية من أفراد العائلة الممتدة بما لديهم من جهد وخبرات، وهذا ما يُسمّى نمط الإنتاج العائلي domestic mode of production. العائلة تصنع أدوات الإنتاج البسيطة وتستخدمها في العمليات الإنتاجية المحدودة التي تتولاها وتشرف عليها من البداية إلى النهاية وهي التي تملك الإنتاج وجميع وسائله ولها حق التصرف فيه بالاستخدام أو المنح أو البيع. البدائيون ينتجون للاستعمال المباشر وليس للمتاجرة. لكنّ الأسرة الواحدة مهما كانَ عدد أفرادها لا تستطيع أن تؤمن جميع احتياجاتها على مدار فصول السنة طوال السنوات. ففي بعض الفصول قد تتضاءل الموارد لدرجة حرجة لا يستطيع أفراد الأسرة الحصول على ما يعولهم جميعاً، خصوصاً إذَّا كانَ عدد العجزة والأطفال وكبار السنّ وغيرهم من غير المنخرطين في العملية الإنتاجية أكثر من المنتجين. كما قد يحدث في بعض السنين قحط وجفاف ومجاعات. فلابد في مثل هذه الحالات من اللجوء إلى الأسر الأخرى للمساعدة والتعاون معها. وهنا تبرز الحاجة إلى وجود آليات التنسيق التعاون واستمراره بين عدد من الأسر. من هذه الآليات المصاهرة والتزاوج والتزاور وتوثيق أواصر الروابط بين الأسر عن طريق إقامة الحفلات الموسمية والطقوس. وهذا بدوره يستدعي نوع من الفرز بين الأفراد لبلورة نخبة من الشيوخ والحكماء والعقلاء والشجعان للاضطلاع بمهام القيادة والتنسيق وحل الخلافات. ويحظى هؤلاء باحترام الجميع نظراً الميزاتهم الشخصية وبحكم أواصر القربى والمصاهرة التي تربطهم بأفراد الجماعة مما يجعلهم على مسافة واحدة من الجميع ويجعل الآخرين يثقون بعدالة أحكامهم ورجاحة عقولهم فيمتثلون لأوامرهم.

ويعمل هؤلاء القادة على توسيع شبكة العلاقات بين عدد أكبر من العوائل لما يضمنه ذَلكَ من ميزات إيجابية من ناحية ضمان تأمين الموارد الضرورية للحياة وكذلك لأغراض الدفاع وتوسيع رقعة المساحة الجغرافية التي تجوبها الجماعة. فكلما اتسعت مساحة الرقعة الجغرافية التي تقطنها الجماعة وتنوعت بيئاتها الطبيعية كلما أتاح لها ذَلكَ مزيداً من المصادر الغذائية المتنوعة و غير ذَلكَ من الموارد الأخرى التي تحتاج لها الجماعة. لكنّ الأرض تحتاج لمن يدافع عنها ضد الجماعات الأخرى التي تزاحمهم عليها. وهذا ما يؤكد على أهمية حجم الجماعة والتفوق العددي للأغراض الدفاعية، وكذلك الإنتاجية.

لا يبدأ التبادل التجاري إلا مع بداية ظهور تقسيم العمل ومع ظهور مختلف التخصصات الحرفية والمهنية، وهذا بدوره يؤدي إلى فصل الوظيفة الإنتاجية تدريجياً حتّى تصبح مستقلة عن الوظائف الاجتماعية الأخرى. فكلما خطى المجتمع خطوات أكبر نحو الكثافة السكانية والتطور التقني كلما زادت درجة التمايز بين المختصين في العملية الإنتاجية حتّى يصبح إنتاج الغذاء وقفا على عدد محدود من أفراد المجتمع بينما يتفرغ الباقون لمهام أخرى يجنون من ورائها الدخل الذي يحصلون به على ما يحتاجون إليه من الغذاء ومن ضرورات الحياة. ومع إزدياد الكثافة السكانية وحدة التنافس على الموارد وتعقيد التكنولوجيا والعمليات الإنتاجية تزداد الضغوط على الاقتصاد العائلي مما يحد من قدرته على سد احتياجاته لوحده دون التعاون والتنسيق مع الآخرين والعمل الجماعي. هذا يتطلب دمج اقتصاد العوائل في نظام موحد بحيث يصبح من غير المجدي بالنسبة لأي عائلة أن تحتفظ باستقلاليتها الاقتصادية لأن انضمامها إلى هذا النظام الموحد تحقق لها مكاسب تغريها بالانضمام. عندَ هذا الحد يصل المجتمع إلى مرحلة حاسمة يصبح فيها من الضروري ظهور نخبة قيادية لديها السلطة الكافية لتوجيه العمل الجماعي وتنظيم العمليات الإنتاجية والتنسيق فيما بينها وإدارة عجلة الاقتصاد وتنمية الموارد بشكل عام، إضافة إلى فض النزاعات وسن القوانين وتطبيقها. وهذه أولى بوادر ظهور السلطة المركزية التي يمسك بزمامها نخبة من رجال السياسة والكهنوت. تستند قوة هذه السلطة الناشئة ويعتمد بقاؤها واستمرارية وجودها على قدرتها على مضاعفة الإنتاج وتعظيم الفائض وانتزاعه من الإنتاج الكلي وتحويل الاقتصاد العائلي إلى اقتصاد سياسي عن طريق استثمار جزء من الفائض في تطوير وسائل الإنتاج وأدواته وفي استصلاح الأراضي وفي إقامة السدود ومشاريع الري وغير ذَلكَ من المشاريع التي تساعد على زيادة الإنتاج ومن ثمّ زيادة الفائض الذي تنتزعه النخبة الحاكمة وملاك الأرض من المنتجين.

ومما يعزز من ظهور السلطة المركزية استيلاء طبقاً الأثرياء على الأرض بكل ما فيها من موارد طبيعية واحتكار وسائل الإنتاج والمعدات اللازمة لاستخلاص الموارد اللازمة للعيش مما يفقد عامة الناس سيطرتهم على الإنتاج وأدواته بحيث لا يتبقى لهم إلا قوتهم البدنية التي تتحول إلى سلعة يتاجرون بها في سوق العمل ويتحولون إلى أجراء عندَ ملاك الأرض. وتملك الأرض لهُ تأثير مباشر على الإنتاجية حيث يضطر العاملون عليها من غير ملاكها إلى مضاعفة جهدهم وكدهم وكدحهم من أجل زيادة إنتاجهم لدفع ما يزيد عن حاجتهم الأساسية إلى مالك الأرض أو الدولة على شكل زكاة وضرائب وخراج وأجارات وما شابه ذَلكَ. وأي زيادة أو نقص في حجم هذه المدفوعات سوف يؤدي مباشرة إلى زيادة أو نقص ساعات العمل وبالتالي حجم الإنتاج. والعامل أو الفلاح لا يستطيع ولا يملك القوة للامتناع عن دفع المطلوب منه إلى مالك الأرض الذي يحمي حقه القانون وتقف الدولة إلى جانبه. وهكذا يرتبط مع ظهور الملكية الخاصة ويترتب عليها تحولات اجتماعية في غاية الأهمية. فالمجتمع البسيط الذي تسوده روح العدالة والمساواة ولا يعرف أهله القسر والاستغلال ولا

أحد فيه يستحوذ على وسائل الإنتاج يتحول إلى مجتمع تسوده الطبقية وينقسم إلى فئة قليلة من ملاك الأرض ووسائل الإنتاج تتحكم بمصير الفئة العظمى من الكادحين والمعدمين. وهذا يتطلب قيام سلطة سياسية مركزية تحافظ على المصالح الطبقية وتحمي الأغنياء من سطوة الفقراء وتحتكر الحق في استخدام القوة، أي أن ظهور الطبقية والملكية الخاصة مرتبط بظهور الدولة والسلطة السياسية. وهكذا يتم تحول الاقتصاد كلية من اقتصاد عائلي إلى اقتصاد سياسي.

تداخل الأنساق الاقتصادية والاجتماعية

للتعرف على طبيعة التداخل بين الأنساق الاقتصادية وبقية الأنساق الاجتماعية في المجتمعات التقليدية فلنقارن وضعها بالوضع في المجتمعات الرأسمالية الصناعية، فكل مجتمع من هذه المجتمعات لهُ نظام اقتصادي مختلف و متساوق مع نظامه الاجتماعي، كأن نقول بأن التنظيمات الاجتماعية والتعاملات الاقتصادية في المجتمعات البدائية تقوم على مبدأ الصلات القرابية والعشائرية بينما هي تقوم على مبدأ التعاقدات القانونية في المجتمعات الرأسمالية.

في المجتمع الصناعي نجد أن العائلة النووية تشكل وحدة الاستهلاك الأساسية أمّا الإنتاج فإنه متروك للشركات والمصانع التي تنظم عملها وأخلاقياتها المهنية وفق أسس تعاقدية ولوائح تنظيمية وقانونية بدلاً من الاعتبارات القرابية المصنع أو الشركة بما فيها من موظفين و عمال قد يملكها فرد واحد وقدْ يملكها عدة أفراد، وليس لها أي وظيفة عدا الوظيفة الإنتاجية، وإنتاج الفائض هو هدفها الأساسي وهو مقياس نجاحها أو فشلها. وتخصص الشركة جزءً من الأرباح التي تجنيها للاستثمار وزيادة رأس المال لإنتاج المزيد من الفائض وتحقيق مزيد من الأرباح. والعاملون في المصنع لا تربطهم أي علاقة اجتماعية أو قرابية أو شخصية بمن يملك المصنع أو الشركة، وحتى لو كانت هناك قرابة أو علاقة شخصية فإنه لا يقام لها أي وزن أمام الاعتبارات الاقتصادية والتجارية البحتة. ما يربط العامل وصاحب المصنع في نظام الاقتصاد الرأسمالي ليس علاقة قرابية وإنما هي علاقة قانونية تتمثل في العقد الملزم للطرفين وفي الأجر الذي يتقاضاه العامل مقابل عمله والربح الذي يجنيه صاحب المنشأة من جهد العامل. العمال أناس متخصصون ومدربون كل لهُ دوره المحدد في عملية الإنتاج الكلية وقدْ لا تربطهم ببعضهم البعض أية علاقة اجتماعية سوى العلاقة الإنتاجية بحكم انتمائهم للشركة أو المصنع وهم لا يملكون أدوات الإنتاج ولارأس المال، كما أنهم لا يملكون إنتاجهم وهو ليس لاستعمالهم الخاص، وإنما ينتجون للسوق. فلو كانَ العامل يعمل مثلاً في مطعم أو في أي مكان لإنتاج الطعام أو الشراب أو لصنع الملابس أو الحذاء فإنه لا يحق لهُ أن يحصل على شيء من إنتاجه دون أن يدفع الثمن. والعامل في مصنع السيارات الذي يقف على خط التجميع لا يقوم إلا بجزئية بسيطة من العملية الإنتاجية بينما يقوم بقية العمال في المصنع بإتمام الباقي كل حسب اختصاصه ومؤهلاته وموقعه على خط التجميع. هؤلاء العمال لا يملكون إلا جهدهم وطاقتهم البدنية التي يبيعونها للشركة. وهكذا يصبح جهد الإنسان وعمله سلعة كغيرها من السلع قابلة للبيع والشراء والمساومة، والذي يحددها ليس شخصية العامل ولا مكانته الاجتماعية وإنما أهميته في العملية الإنتاجية ومدى إسهامه في زيادة دخل المنشأة التي يعمل فيها[524].

في المجتمعات الصناعية تتمتع النشاطات الاقتصادية بقدر من الاستقلالية بحيث يُمكن النظر إليها بشكل منفصل عن بقية الأنساق الاجتماعية. أمّا في المجتمعات التقليدية فإن النسق الاقتصادي يتقاطع مع النسق الاجتماعي بحيث تتداخل السلوكيات والنشاطات الاقتصادية مع السلوكيات والنشاطات الاجتماعية التي تحكمها وتوجهها[525].

العملية الإنتاجية في المجتمعات البدائية هي في صميمها عملية اجتماعية نظراً لما يقوم بين الأفراد المنتجين من تفاعلات وما يربطهم من علاقات تقوم على التعاون وتقسيم العمل وتوازع الأدوار والاعتماد المتبادل. وتتحدد طبيعة علاقات الإنتاج من خلال الشكل الذي تتخذه ملكية وسائل الإنتاج. ولا تقتصر أهمية العمل على الإنتاج والجانب المادي البحت وإنما لا يقل أهمية عن ذَلكَ ما

قد يتمخض عن العمل المشترك من تحقيق غايات اجتماعية تتمثل في تقوية الأواصر وتعزيز الروابط الأسرية والاجتماعية بين العاملين. والوحدة الإنتاجية في المجتمعات البسيطة عبارة عن جزء لا يتجزأ من نظام اجتماعي متعدد الوظائف وليست العملية الإنتاجية إلا واحدة من هذه الوظائف المختلفة، ومكانة الإنسان في النسق الاقتصادي ترتبط ارتباطا وثيقا بمكانته في البناء الاجتماعي لذلك ليس من السهل استبداله بغيره، كما هو عليه الحال في المجتمعات الصناعية التي تتميز العلاقات الاقتصادية فيها بأنها غير شخصية ومفصولة تماماً عن الاعتبارات الاجتماعية[526].

في الجماعات البدائية، يحتل الفرد موقعه الاقتصادي لا كإنسان مجهول بل كشخص معروف لهُ مكانته الاجتماعية وقيمته ودوره واستبداله اقتصاديا يؤدي إلى حدوث إرباك اجتماعي. ولا وجود لمفهوم العمل لحساب شخص آخر بحيث تكون العلاقة الوحيدة التي تربط بين الإثنين هي مجرد علاقة عامل وصاحب عمل[527].

يقول ريموند فيرث Raymond Firth:

إنّ الفرد في التعاملات الاقتصادية التي تسود في المجتمعات الصناعية هو إلى حد كبير بلا هوية ولا شخصية محددة حتّى وإن كانَ ليس مجرد رقم في مير الأجور payroll فإن دوره يظل محصورا في كونه مصما للطاقة أو مصما للدخل أو قدرة تنظيمية فاعلة. وعلى هذا الأساس فإن المهم هو ميزاته الإنتاجية تحديداً، وليس مجمل ميزاته الاجتماعية. هذا يجعل من الممكن استبداله بغيره. ما يعرفه هو حجم ونوعية مساهمته في العملية الاقتصادية، بصرف النظر عن مكانته الشخصية ومنزلته الاجتماعية. أمّا في المجتمعات البدائية فإن الفرد كعنصر اقتصادي يتمتع بشخصية محددة، فهو ليس مجهول الهوية ويحتل موقعه الاقتصادي من واقع مكانته الاجتماعية. ولذا فإن استبداله في المنظومة الاقتصادية يترتب عليه خلل في المنظومة الاجتماعية[528].

في اقتصاديات السوق هنالك فصل واضح بين عمليات الإنتاج و عمليات التوزيع والاستهلاك إذ أن كلاً منهما تنظمه آليات مختلفه وتسيره اعتبارات خاصة والسوق هو المؤسسة التي تربط بين هذه العمليات الإنتاجية والتوزيعية من خلال النشاطات التجارية والبيع والشراء. أمّا في المجتمعات البدائية فإن عمليات الإنتاج تندمج مع عمليات التوزيع والاستهلاك وتلعب روابط القربى دوراً أساسياً في تنظيم هذه العمليات والعامل لا يتقاضى أجرا مقابل جهده لكنه من خلال عمله يقوم بدوره الأسري ويؤدي واجبه الاجتماعي ويحصل من الناتج ما يكفي لاستهلاكه وسد حاجته[529].

ويتراوح هذا النمط الإنتاجي من الصيد إلى الجمع إلى البستنة إلى صناعة الفخار والنسيج والخوصيات وما شابه ذَلكَ من الصناعات البسيطة والتي غالباً ما يرتبط إيقاعها بتغير الفصول ودورة الطقوس والشعائر على مدار السنة، وترتبط ارتباطا مباشرا بالمناخ والبيئة وظواهر الطبيعة وتقلباتها، مما يجعل الناس تحت رحمة الطبيعة وعرضة الكوارث والمجاعات[530].

وغالبا ما يكون المنتج هو المالك والمستخدم لأدوات الإنتاج وللإنتاج نفسه، وهو العامل أو الصانع الذي يقوم بالعملية الإنتاجية من بدايتها حتّى نهايتها، بما في ذَلكَ الحصول على المواد الأولية والخامات والمعدات، وذلك لأن الحاجات محدودة وأدوات الإنتاج بدائية وتقنياته بسيطة ولا يتضمن عمليات متعددة ومعقدة يحتاج تعلمها إلى تخصص دقيق وخبرة عالية. فالصياد مثلاً هو الذي يصنع قوسه وسهامه أو فأسه الحجرية وهو الذي يملك هذه الأدوات وما يحصل عليه بواسطتها من صيد، كذلك المزارع البدائي هو الذي يصنع محراثه أو عصاه المدببة التي يستخدمها في نبش التربة، وصانع الأواني الفخارية يبيعها هو ويقبض ثمنها، وبإمكان الواحد من هؤلاء أن يتولى معظم شؤونه بنفسه وينتج كل ما يحتاج إليه دون اللجوء إلى صناع مهرة وخبراء ومختصين. اندماج الوحدة الإنتاجية مع الوحدة الاستهلاكية في العائلة يعني أن الاقتصادات البدائية والتقليدية، على خلاف المجتمعات الرأسمالية لا يوجد فيها فصل بين ما يُمكن أن نُسمّيه اقتصاد العائلة من ناحية واقتصاد الدولة

political economy من ناحية أخرى، أو بالأحرى لا يوجد اقتصاد دولة. فبينما نجد فصلا تاما في المجتمعات الصناعية بين اقتصاد المعاش العائلي، الذي يعني بتدبر ضرورات الحياة والشؤون المعاشية للعائلة، وبين اقتصاد الدولة أو الاقتصاد السياسي فإن هذا الفصل لا يوجد في الاقتصادات البدائية والتقليدية التي تكاد تنحصر فيها المؤسسة السياسية في المؤسسة العشائرية وتندمج معها.

في المجتمعات البدائية التي تعيش على الجمع والصيد ينعدم التخصص في العمل عدا توزيع الأدوار وتقاسم المهام حسب مبدأ بسيط يحدده السنّ الجنس. فالرجال لا يجيدون أي حرفة أخرى غير حرفة القنص والصيد والنساء لا يجدن أي حرفة أخرى غير حرفة الجمع والالتقاط، إضافة إلى ما يرتبط بهاتين الحرفتين من نشاطات أخرى مثل صناعة الأدوات اللازمة لهما وطهي الطعام وجلب الماء وما شابه ذَلكَ. يتخصص الرجال في الصيد والنساء في الجمع والالتقاط وذلك لأن الصيد يتناسب مع قوة الرجل العضلية وقدرته على الجري كما أنّه يتطلب قطع مسافات طويلة بعيداً عن القطين. وهذه أمور لا تستطيعها المرأة الحامل والمرضع. لذلك تكتفي النسوة بجلب الماء والحطب وجمع الثمار والجوز والبقول من مصادرها القريبة من القطين إضافة إلى القيام بالأعمال المنزلية ورعاية الصغار. وفي نطاق تقسيم العمل الذي يحدده السنّ والجنس فإن العاملين في المجتمع البسيط يُمكن بسهولة أن يقوم أحدهم بعمل الأخر لأن التكنولوجيا بسيطة والتخصصات قليلة والمهام تكاد تكون متشابهة ولا تحتاج إلى خبرات خاصة ومهارات عالية تكتسب بالمران الطويل والتعليم المستمر كما في المجتمعات الصناعية. والفرد في المجتمعات البسيطة يتعلم ما يحتاجه من مهارات من أقربائه وقرنائه بطريقة تلقائية مباشرة خلال مراحل النمو المختلفة[531].

الوحدات الإنتاجية في المجتمعات التقليدية وجودها يعتمد على ويتقاطع مع أشكال أخرى من العلاقات والتنظيمات الاجتماعية ذات الوظائف المتعددة والمهام المتنوعة. العائلة في المجتمع التقليدي هي الوحدة الإنتاجية ولا يوجد في هذه المجتمعات أي تنظيمات اجتماعية أخرى تقتصر مهمتها على الإنتاج وليس لها أي وظيفة أخرى غير الوظيفة الاقتصادية. فالعائلة قائمة أصلا ولا يقتصر وجودها فقط على الناحية الاقتصادية الأن لها مهام أخرى غير مهمة الإنتاج. وتكاد العائلة في المجتمعات البسيطة أن تكتفي ذاتياً وتنتج كل ما تحتاجه من الغذاء والملابس والأواني والأدوات، وإنتاجها لا تحكمه آليات السوق ومبدأ العرض والطلب أو الربح والخسارة، فهي أصلا لا تنتج للمتاجرة وزيادة الدخل وتحقيق الأرباح من خلال البيع النقدي المستهلكين مجهولين وإنما تنتج للاستهلاك المحلي والاكتفاء الذاتي والإشباع المباشر للحاجات الآنية[532].

وأي ثروة تتراكم من جهود وحدة إنتاج متعددة الوظائف ومتنوعة الأغراض، مثل العائلة، تقوم عضويتها على أسس غير اقتصادية، سيكون استثمارها مقيدا ومصادرها مرهقة بتشكيلة هذه الوحدة الاجتماعية وما تقوم به من مهام متباينة لا تقتصر على البعد الاقتصادي ولا تمتد إلى المجال الاستثماري وتنمية رأس المال[533].

في هذا النمط الاقتصادي لا يتم بيع وشراء عناصر الإنتاج من خلال آليات السوق وإنما يتم تأمينها من خلال مؤسسات أخرى غير السوق مثل المؤسسات العائلية والقرابية. ولذلك نجد أن نظم القرابة في المجتمعات التقليدية نظم مركبة مقارنة بالمجتمعات الرأسمالية لأنها هي التي تتولى مختلف المهام التي تتولاها مؤسسات مستقلة في المجتمعات المتطورة، بما في ذَلكَ النظم الاقتصادية.

هدف الإنتاج في المجتمعات البسيطة ليس تكديس الفائض وتحقيق الأرباح وإنما هو فقط الاكتفاء الذاتي والإشباع المباشر لحاجات أفراد الوحدة الإنتاجية، أي العائلة، وهذا ما يُسمّى الإنتاج الطبيعي

أو العائلي. هذه الحاجات عادة ما تكون محكومة بقيم اجتماعية تحد من تكديس الثروة المادية ولا تشجع عليه. وفيما لو أنتجت العائلة ما يفيض عن حاجتها فإنها لن تبيع هذا الإنتاج لتربح من وراءه وتستثمره في تدعيم رأس المال وزيادة الطاقة الإنتاجية وتطوير كفاءتها لأن ذَلكَ يتنافى مع التقاليد السائدة. ولكن العائلة ستصرف الفائض في عمليات غير إنتاجية كأن تمنح هذا الفائض على شكل هبات وهدايا لتعزز من وضعها الإجتماعي. الاستثمار في المجتمعات البسيطة لا تحكمه اعتبارات مادية وإنما اعتبارات اجتماعية وقيم ثقافية تعمل على ترسيخ القيم السائدة وتكريس الوضع القائم وتوسيع دائرة العلاقات الاجتماعية وتدعيمها[534] .

أي أنّه لا توجد أهداف اقتصادية من وراء الإنتاج وإنما أهداف اجتماعية يتم تحقيقها عن طريق ممارسة نشاطات في المجال الاقتصادي مثل تعزيز الدور والهيبة والمكانة الاجتماعية. ومهما كانَ المرء في هذه المجتمعات نشيطا في عمله وحريصا على استثمار الموارد المتاحة لهُ وتطوير إنتاجه فإن ما تفرضه العادات والتقاليد من مبادئ المشاركة ومساعدة الغير والتأكيد على الوفاء بالالتزامات الاجتماعية والمسؤوليات العائلية وحقوق الجيرة تحول دون تكديس الثروة وتنمية رأس المال والمتاجرة. كذلك في المجتمعات التراتبية التي تحتل فيها كل فئة مرتبة اجتماعية معينة نجد أن أفراد الفئات الدنيا يعزفون عن تكديس الثروة حتّى لا يتهمون بأنهم يحاولون تجاوز مستواهم الاجتماعي والتطاول على من هم أعلى منهم رتبة، ولعلمهم بأن من هم أعلى منهم شأنا سوف يستولون بشكل أو بآخر على ما يزيد عن الحد المسموح به لهم. أمّا من يطمح إلى مزاولة التجارة وتنمية الأرباح فالحل الوحيد أمامه هو الابتعاد عن المجتمع الذي نشأ فيه والهجرة إلى مكان لا يعرفه فيه أحد بحيث لا تثقل كاهله الالتزامات والمسؤوليات[535] .

ولذلك نجد أن العمليات الاقتصادية البحتة في المجتمعات التقليدية غالباً ما يقوم بها أناس غرباء لا ينتمون للمجتمع المحلي يتولون عمليات البيع والشراء والإقراض وما شابهها من الأعمال التجارية التي تحكمها اعتبارات الربح والخسارة من منظور مادي والتي قد لا تنسجم مع قيم المجتمع وتقاليده وسلوكياته ونسيجه الأخلاقي[536] .

العادات والقيم الاجتماعية التي يتم من خلالها ضبط معايير السلوك الاقتصادي في المجتمعات التقليدية

وتعريف ما يُمكن اعتباره في عداد الموارد والسلع والخدمات وتحديد كيفية توزيعها واستهلاكها وطرق الاستفادة منها هي نفس العادات والقيم التي تحكم كافة أوجه التفاعل الاجتماعي لأن النسق الاقتصادي متغلغل في صميم النظام الاجتماعي ككل والعلاقات الاقتصادية متداخلة مع العلاقات الاجتماعية ولا يُمكن فصلها عنها[537] .

يصف السير إداورد إفانزبرتشارد الوضع عندَ قبائل النور في جنوب السودان قائلاً "عندَ قبائل النور يصعب أن نتعامل مع العلاقات الاقتصادية على حدّة لأنها دوماً تشكل جزءً من مجمل العلاقات الاجتماعية المباشرة. فهناك دائماً فيما بينهم بشكل أو بآخر علاقات اجتماعية شمولية وعلاقاتهم الاجتماعية، إذًا كانَ بإمكاننا أن نسميها كذلك، لابد أن تكون متسقة مع هذا النمط الشمولي من التفاعل"[538] .

هذا يؤكد لنا أن النشاطات الاقتصادية ليست من المفارقة في شكلها وبنيتها بحيث يُمكن أن نطبق عليها مقاييس قيمية ومعايير أخلاقية مغايرة لتلك التي تسود في مناحي الحياة الاجتماعية الأخرى.

أنساق القيم الاجتماعية هي التي تحدد الأولويات وترتب الغايات التي يسعى الأفراد إلى تحقيقها، كما أن العادات والتقاليد الاجتماعية هي التي تضفي على النشاطات الاقتصادية أهميتها وتمنحها قيمتها ومغزاها، وغالبا ما ينخرط الناس في نشاطات اقتصادية جريا وراء طموحات خارج المجال الاقتصادي. لذا لابد أن تتوافق الغايات المنشودة في المجال الاقتصادي وتتكامل مع الغايات المنشودة في المجالات الاجتماعية الأخرى وتخضع لها. مرد هذا التداخل بين النسق الاقتصادي وبقية الأنساق الاجتماعية يعود إلى كون الأشخاص الذين يمارسون أدوارا اقتصادية هم نفس الأشخاص الذين يمارسون أدوارا أخرى في الأنساق القرابية والسياسية والدينية وغيرها، ولابد لهذه الأدوار المتداخلة أن تتناغم وتتوافق فيما بينها. فربة المنزل مثلاً أو رب الأسرة هو الذي يدير العملية الإنتاجية بحيث يتداخل دوره كمدير مع دوره كأب وكأخ، مثلما يتداخل دور الأبناء والإخوان بين كونهم أبناءه وإخوانه وكونهم عمالا عنده في العملية الإنتاجية.

من أجل المحافظة على صبغتها وهويتها تلجأ المجتمعات التقليدية إلى آليات تهدف إلى الحفاظ على مبدأ المساواة وإلغاء الفروق الاقتصادية بين أفرادها وتعيق الممارسات التجارية ونظم الملكية التي قد تؤدي إلى زعزعة القيم والتقاليد السائدة في المجتمع. ومن الآليات المتبعة لتوظيف الثروات المتراكمة نحو أهداف اجتماعية، بدلاً من الأهداف الاستثمارية والإنتاجية، إنفاقها بكرم على شكل هبات وإقامة الولائم الباذخة والتفاخر والتباهي في البذل، كما كانَ يتم في حفلات البوتلاتش potlatch المتبع بين هنود أمريكا الشمالية، وكما كانَ يفعل عرب الجاهلية فيما يُسمّى المنافرة والمعاقرة كأن يتباروا أيهم يعقر عدداً أكبر من النوق للضيوف, كما سنوضحه لاحقاً. تبذير الثروة بهذا الشكل يحد من تكديسها واستثمارها في مشاريع تجارية وصناعية ومعدات إنتاج متطورة مما يمنع من ظهور طبقية اجتماعية ونخبة من الملاك تسيطر على الإنتاج وتحتكر البضائع وتستغل المستهلكين وتستعبد العمال. ولا يوجد هناك من دافع لتكديس الثروة في المجتمعات التقليدية لأن التمايز في هذه المجتمعات لا يقوم على المال وإنما على اعتبارات أخرى مثل الكرم والشجاعة والحكمة والنزاهة. لذلك نجد المجتمعات البدائية مجتمعات محافظة يصعب تغييرها تقنيا وثقافيا[539] .

ولا ننس أيضاً ما يسود المجتمعات التقليدية من معتقدات مثل العين والحسد والتي تعمل على تسوية الفروق الفردية وإلغائها، بما في ذَلكَ الصحة والجمال والمواهب والحظ، وكذلك الثروة.

وقدْ استنتج الأنثروبولوجيون من دراسة اقتصادات المجتمعات البدائية في أستراليا وأفريقيا وقبائل الهنود الحمر أن البعض منها تعيش في بيئات شحيحة بحيث لا يتوفر لها أي فائض يُمكن تخزينه وهؤلاء تتم عملية إعادة توزيع الفائض عندهم عن طريق مشاركة الجميع في المحصول اليومي من عمليات الصيد والجمع، من يوفق منهم في مسعاه مثله مثل من لمّ يوفق. بمعنى أن الصياد مثلاً حالما يؤوب من رحلة الصيد يشارك جميع سكان القطين في لحم صيده. أو إذًا أقفرت منطقة الجماعة التجأت إلى أحد الجماعات المجاورة التقيم معها حتّى يتوفر الماء ومصادر الغذاء مرة أخرى في منطقتها فتعود إليها. وهذا النمط من المجتمعات يتمتع أهله بالمساواة التامة ويفتقر إلى الزعامات وأي شكل من أشكال السلطة بمعناها السياسي وتنعدم فيه التراتبية، عدا تراتبية السنّ والجنس. وبالمقابل هناك جماعات تعيش في بيئات غنية وهؤلاء تتم عملية إعادة توزيع الفائض عندهم عن طريق إقامة الولائم والحفلات، مثل حفلات البوتلاتش كما سنوضحه أدناه. وهذه المجتمعات برغم بدائيتها غالباً ما يوجد لديها نوع من التراتبية والطبقية على رأسها زعماء العشائر.

وقدْ يكون من المفيد هنا أن نذكر بجانب آخر من جوانب التداخل بين الأنساق الاقتصادية وبقية

الأنساق الاجتماعية في المجتمعات التقليدية وذلك بالتأكيد على أهمية التفريق بين مفهوم السوق كمكان لجلب البضائع وعمليات البيع والشراء، كما في المجتمعات الريفية والتقليدية، وبين مفهوم السوق كمبدأ اقتصادي يحكم التعاملات التجارية وفق آليات العرض والطلب في المجتمعات الرأسمالية من ناحية أخرى. ولنبدأ بالتذكير أولاً بأن كلمة «سوق» في العربية ليست ترجمة دقيقة لكلمة market الإنجليزية والتي يكاد ينحصر معناها في البعد الاقتصادي والتجاري. كلمة «سوق» العربية تعني الشارع، أي المكان العام، على عكس المكان الخاص الذي هو «البيت» أو «المأوى». وكلمة «سوق» أقرب إلى كلمة agora الإغريقية والتي تعني قلب المدينة النابض بالحركة والحيوية ومركزها السياسي والإداري والمكان العام الذي يتجمع فيه الناس لمناقشة القضايا العامة وتبادل المعلومات والاطلاع على آخر الأخبار. لا تقتصر وظيفة السوق بهذا المعنى على الوظيفة التجارية وإنما تتعداها إلى وظائف أخرى بما في ذَلِكَ الوظائف السياسية والاجتماعية والقضائية. فالسوق هو المكان الذي تصدر منه التعليمات والتعميمات ومختلف التنظيمات والتنبيهات التي يصدرها الأمير أو الحاكم حيث يتردد أحد رجاله في السوق جيئة وذهابا، مثلما يتردد الدلالون الذين يحرجون على السلع، ويعلن بأعلى صوته ما يود إعلانه. كما أن السوق هو المكان المناسب لعقد المحاكمات وعرض القضايا وفض النزاعات وإنزال العقوبات على المجرمين على مرأى ومسمع من الجمهور ليتعض الجميع، وغالبا ما يعقد أمير القرية أو المدينة مجلسه في السوق للقضاء بين الناس. ومن لديه موهبة فنية أو أدبية عادة ما يذهب إلى السوق لاستعراضها كما كانَ يفعل الشعراء مثلاً في سوق عكاظ. وعادة ما تعقد الأسواق بصفة دورية في أماكن مختلفة بحيث يخصص لكل منها يوم محدد من أيام الأسبوع. ويمكننا القول أن البائع يذهب إلى السوق لبيع بضاعته ليس لأن المكان مخصص أساسا للبيع والشراء وإنما لعلمه بأن ذَلِكَ هو المكان الذي يتجمهر فيه الناس لأغراض أخرى، من ضمنها الغرض التجاري، ومن ثمّ يمكنه أن يجد من بين هؤلاء من يرغب في شراء بضاعته، تماماً مثلما أن يوم الجمعة هو اليوم المفضل لعقد الأسواق في المدن الإسلامية نظراً لتجمهر الناس ووفودهم من مختلف الأطراف لأداء صلاة الجمعة. وهنا نود الإشارة



نسوة يعرضن بضاعتهن للبيع في السوق.



أسواق تقليدية محلية من مختلف أنحاء المعمورة



أسواق تقليدية محلية من مختلف أنحاء المعمورة

بصورة خاطفة إلى أن هناك نوع من الارتباط يتم خلقه عادة بين التجارة والدين في المجتمعات التقليدية، فكثيرا ما تنشط مزاولة العمليات التجارية في نفس الأمكنة والأزمنة المخصصة لإقامة الشعائر الدينية مثل الأشهر الحرم ومثل المزارات والأماكن المقدسة والمحطات التي تقع على طرق الحجّ. وغالبا ما تكون هذه الأزمنة والأمكنة منزوعة السلاح نظراً لحرمتها الدينية مما يُمكن الناس من أداء الشعائر وفي نفس الوقت مزاولة التجارة بأمن وسلام بعيداً عن الثارات والنزاعات والخصومات التي قد تؤدي إلى سفك الدماء. كما ترتبط إقامة الأسواق الموسمية أيضاً بمواسم جني المحاصيل مثل موسم جني التمر وحصاد الزروع الذي تنشط فيه حركة التبادل التجاري بين البدو والحضر.
وبناء على ما سبق ذكره فإن الغرض الأساسي من الذهاب إلى السوق في المجتمعات التقليدية ليس بالضرورة للبيع والشراء وإنما أحياناً لمجرد الفرجة وكسر روتين الحياة اليومية ولقاء الأصدقاء والمعارف للتحدث معهم وتسقط الأخبار. وتلعب المساومة وتبادل الأحاديث والمزاح بين البائع والمشتري جزءً أساسياً من عملية البيع والشراء بحيث يكاد يغلب الجانب الاجتماعي فيها على الجانب الاقتصادي. وغالبا ما يتهيأ الشخص للذهاب إلى السوق بارتداء الملبس اللائق كارتداء العباءة والعمامة بالنسبة للرجال والحلي والملابس الزاهية بالنسبة للنساء. ومن يشتري ثوباً جديداً عادة ما يحرص على ارتدائه والذهاب إلى السوق للتباهي به. وفي المجتمعات الصحراوية التي ينقسم أهلها إلى بادية وحاضرة نجد أن جماعات البدو في موسم الصيف والمقاطين تتوافد على سوق القرية من كل صقع ومن كل قبيل؛ البعض يعرض بضاعته، والبعض تعجبك هيئته وسنحته، كل يلهج بلهجته ويتبختر بزيه المتميز. الرجال شاكي السلاح والنساء تزين معاصمها الحلي ونقوش الوشم والحناء والجميع يتبخترون في سوق القرية. مشاهد تنبض بالحياة وتعج بالحركة والألوان وتضيف شيئاً من الإثارة على حياة القرية الرتيبة. وكثيراً ما استلهم الشعراء قصائدهم من هذه المشاهد المثيرة والممتعة بالنسبة لهم كما في قول الشاعر عبدالله بن سبيل:

السوق يعجبني الى شفت ظوله ـــ مثل النظيم المختلف عن مثيله
ذولا لهم حاجه وذولابدوا لهُ ـــ يلهون راعي الوارده عن قبيله.

كارل بُولاني

من أهم أعمال كارل بُولاني (1886- 1964) Karl Polanyi كتابه المعنون التحول الكبير Great Transformation الذي خرج في أول طبعة لهُ عام 1944 ثمّ توالت طبعاته بعد ذَلكَ. في هذا الكتاب يحلل بولايي نشوء اقتصاد السوق الذي نعته بالاقتصاد الجديد ووصفه بأنه تحول جوهري وغير مسبوق في تاريخ البشرية.



كارل بُولاني Karl Polanyi

تفترض نظريات الاقتصاد الكلاسيكي أن نظام السوق الذي يسعى فيه كل فرد عاقل ورشيد إلى تعظيم مكاسبه المادية وتكديس الثروات بأقل جهد ممكن وبأدنى الخسائر حالة طبيعية ومسألة حتمية وأن بمقدور السوق أن ينظم نفسه بنفسه من خلال آليات العرض والطلب، أو اليد الخفية invisible hand وفق تعبير آدم شيث. لكنّ بولاني يرى أن اقتصاد السوق نظام طارئ ومصطنع جاء نتيجة لتطورات سياسية واجتماعية وتقنية محددة نقلت أوربا من مرحلة الإقطاع إلى مرحلة الرأسمالية والتصنيع. لا يُمكن أن يتحقق نظام السوق بمفاهيمه وآلياته المختلفة إلا بإرادة الإنسان وتوفير الأسباب والتدابير المؤسساتية اللازمة لقيامه.

السوق بمختلف نشاطاته وآلياته يخضع لأسس قانونية وقواعد سياسية ومجموعة من المبادئ العامة التي تحكم سلوك الأفراد وتمكن كل واحد منهم من التعرف على حقوقه وواجباته، أي ما هو متوقَّع منه وما يتوقعه هو من الآخرين، وما كانَ لنظام السوق أن يظهر لولا أن الحكومات هيأت لهُ الأرضية المناسبة وبعد استكمال مختلف البني المؤسساتية، سياسية وقانونية وأمنية وغيرها، اللازمة لظهوره واستمرار وجوده. فلابد مثلاً من قيام دولة تتولى مسؤولية توحيد الموازين والمكاييل وحماية الطرق التجارية وتحصيل الضرائب ومسؤولية التأكد من الالتزام بالعقود بين المتعاقدين وتنفيذها من الطرفين، وما إلى ذَلكَ[540].

كذلك التبادل التجاري، الذي هو أحد المفاهيم والآليات الأساسية في نظام السوق، ليس غريزة راسخة مغروسة في الذات الإنسانية تشكل جزءً من طبيعة البشر وليس هو الموجه الوحيد للسلوك الإنساني، كما يزعم آدم شيث في عبارته المشهورة عن "نزعة الإنسان نحو المقايضة والمبادلة والبيع والشراء.man's propensity to barter, truck "and exchange أما مفهوم الرجل الاقتصادي بسلوكه الرشيد والذي لا هم لهُ إلا الجري وراء المصلحة الفردية ضاربا عرض الحائط بكل الأعراف الاجتماعية والقيم الثقافية فما هو إلا طبع مكتسب تحتمه سياقات مؤسساتية يجد الإنسان نفسه فيها وتحيط به وتلح عليه وليس أمامه إلا أن ينصاع لها مكرها ويتمشى معها. اللامركزية التي يتميز بها اقتصاد السوق هي ما يعزز المفهوم التجزيئي للمجتمع والنظر إليه كتكتل من الأفراد كل منهم يبحث عن مصلحته الخاصة. فالسوق يتكون من كم من التداولات و تعاملات البيع والشراء التي تظل متصفة بصفة الفردية بالرغم من ترابطها. فالوحدات الفاعلة كما تبدو ظاهريا على السطح ما هي في نهاية المطاف إلا وحدات مستقلة من الشركات والمؤسسات التي تشتري المواد الأولية لتصنيعها وبيعها على شكل سلع من جهة ومن جهة أخرى أسر وعائلات تقوم بشراء هذه السلع مقابل بيعها لقوة

العمل المتمثلة في أفرادها.

مفهوم الرجل الاقتصادي يُغفل حقيقة أن المجتمع نتاج تفاعلات اجتماعية تحدد مسارها وطبيعتها ظروف تاريخية تختلف من زمان لآخر ومن مكان لآخر، ويقوم على فرضية أن المجتمع تكوين ذري غير متماسك من الأفراد الذين لا يعيشون في سياق ثقافي واجتماعي، وأن الفرد يولد بنزعات تحكم سلوكه وتوجه تصرفاته بحرية تامة بصرف النظر عن القيم والتقاليد التي تطبع المجتمع بطابعها، وأنه لولا التعاقدات الملزمة بين الفرد وبين أي طرف آخر ولولا الدولة التي تلجأ للقوة والإكراه لضمان ذَلكَ الالتزام فإن كل فرد يتصرف بمطلق الحرية ويسلك الطريق الذي يخدم مصلحته الذاتية ويروق لهُ وحده دون أي اعتبار الغيرة من الأشخاص المحيطين به من أفراد عائلته وأقاربه وأصدقائه وجيرانه. لكنّ هذا عكس ما هي عليه الطبيعة البشرية تماماً، فالطبيعة البشرية لا تخلو من نزعات الإيثار وحب الخير للأخرين وتقديم التضحيات والالتزامات تجاه الآخرين، ومن أهم مكوناتها الوازع الأخلاقي الذي يميز بين الخطأ والصواب، وكل مجتمع لديه آليات مؤسساتية مناسبة لإلزام الناس بالحد الأدنى من الأخلاقيات والسلوكيات التي يرضى عنها مما يحد من حرية الفرد للتصرف حسبما يشاء[541].

وهنا يبرز الاختلاف بين المجتمعات من خلال مراحل تطورها. الاقتصاد في المجتمعات التقليدية والبدائية، كما تبين من الدراسات التاريخية والأنثروبولوجية الحديثة، مندمج مع بقية الأنساق الاجتماعية ومتساوق معها ومحكوم بأنماط الثقافة السائدة، على خلاف اقتصاد السوق الذي يسعى دوماً إلى الاستقلالية والانسلاخ عن النسيج الاجتماعي. في المجتمعات التقليدية يصعب التفريق بين ما هو اقتصادي وما هو اجتماعي، إذ لا وجود لأي نشاط اقتصادي خارج المنظومة الثقافية والسياق الاجتماعي. فالفرد في سعيه لامتلاك السلع المادية لا يهدف الخدمة وحماية مصالحه الذاتية بقدر ما يسعى للحفاظ على مركزه الاجتماعي ورصيده من السمعة الطيبة واحترام الاخرين[542].

ما أدى إلى ظهور نظام السوق هما عاملان: العامل الأول دخول الآلات المكلفة في عملية الإنتاج مما يتطلب استثمارات باهضة وطويلة الأجل، وهذه مخاطر يصعب التنبؤ بنتائجها لذا لا يُمكن الإقدام عليها وتحملها ما لمّ يتأكد المنتجون من استمرار الإنتاج وضمان بيع كميات كبيرة منه. هذا بدوره يتطلب استمرار تدفق عناصر الإنتاج، أي العمل و الأرض والنقود، والحصول عليها بالشراء من السوق متى ما دعت الحاجة لذلك، أي تحولها إلى سلع تعرض للبيع والشراء[543].

عناصر الإنتاج هذه لمّ تكن متاحة للبيع والشراء والمساومة في المجتمعات ماقبل الرأسمالية، وإنما كانَ يتم الحصول عليها من خلال آليات ومنافذ اجتماعية من أهمها العلاقات العائلية والانتماءات العشائرية. أمّا النقود والأسواق (كأماكن لعرض السلع) فإنها لو وجدت فإن وجودها هامشي وتأثيرها ثانوي ولم يكن لها ذَلكَ الدور الحاسم في تحديد الأسعار وفق آليات السوق، أو ما يُطلَق عليه الاقتصاد الجزئي. أمّا في اقتصاد السوق فإن كل السلع والخدمات، بما فيها عناصر الإنتاج، تتحول إلى بضائع قابلة للبيع والشراء تتحدد أسعارها وفق معيار محدد هو النقود ومن خلال آليات العرض والطلب التي تعمل على توازن السوق واستقرار الأسعار[544].

لكنّ الأرض والعمل والنقود، كما يقول بولاني، لمّ توجد في الأصل لتشكل عناصر للإنتاج، فهذه ليست المهام الأساسية التي وجدت من أجلها، بل هي موجودة لتؤدي وظائف أخرى مغايرة، وتوظيفها بهذا الشكل وعرضها في السوق كغيرها من السلع القابلة للبيع والشراء والمساومة حرف لها عن وظائفها الأصلية[545].

فالنقود ليس لها قيمة في حد ذاتها عدا كونها وسيلة اتفق عليها الناس لتكون معياراً موحدا للأسعار من أجل تسهيل عمليات التبادل فيما بينهم وليس لها وجود إلا من خلال آليات المصارف والتمويل الحكومي [546].

أمّا الأرض والعمل فلم يكن هناك انفصال بينهما في الأصل، فكلاهما يشكلان جزءً من الطبيعة العمل ليس إلا مسمى أخر للنشاط الذي يمارسه الإنسان مازال على قيد الحياة، أي ما دام يشكل جزءً من الطبيعة متفاعلا معها؛ فهو ليس منتج ولا سلعة يُمكن إنتاجها بهدف طرحها في السوق للبيع، ولا يُمكن سلخ العمل عن عناصر الحياة الفردية الأخرى وانتزاعه من أجل نقله أو تخزينه أو توظيفه، كما في السلع الحقيقية. كذلك الأرض ليس إلا مسمى آخر للبيئة الطبيعية التي لمّ ينتجها الإنسان. العمل والأرض ما هما إلا الناس أنفسهم الذين يتألف منهم المجتمع والمحيط البيئي الذي يعيشون فيه. من هذه المنطلقات يقول بولاني إنّ العمل والأرض والنقود هي سلع كاذبة أو سلع زائفة fictitious commodities فهي ليست كغيرها من السلع التي يتم إنتاجها بغرض عرضها للبيع في السوق لأنها ليست أصلا من صنع الإنسان ينتجها متى يشاء وبالكميات التي يحتاجها، فهي لا يُمكن زيادة إنتاجها كلمازاد الطلب عليها وزاد السعر الذي يستعد من يطلبها لدفعه مقابل الحصول عليها [547].

لا شك أن الأرض يُمكن أن تكون مصدرا للثروة من خلال ما تنتجه من غلة. لكنّ غلة الأرض لا تعني تناميها وزيادة مساحتها وإنما ما يُنتج عنها من ثروات معدنية أو زراعية وما شابه ذَلكَ. هذا النوع من الإنتاج الذي يؤدي إلى تراكم الثروة يتطلب مساحات شاسعة لا يستطيع مالكها أن يزرعها أو يستغل ثرواتها بمفرده، وإنما لابد لهُ من تشغيل أياد إضافية. هذا بطبيعة الحال يعني أن هؤلاء ليس لديهم أراض يستغلونها بأنفسهم وإلا لما توفر لديهم الفراغ للعمل عندَ شخص آخر. أي أن من يملكون مساحات شاسعة من الأراضي تمكنوا بطريقة أو بأخرى مع مرور الوقت على الاستيلاء على أراضي الأخرين وانتزاع ملكيتها منهم فأصبح أولئك معدمين يعرضون خدماتهم للعمل عندَ أصحاب الأراضي. هذه الأبنية الطبقية والفوارق بين الملاك والمعدمين لا يُمكن أن تحدث إلا بعد تبلور مفهوم الملكية الخاصة وبعد قيام مؤسسات قانونية وسياسية تتمثل في الدولة التي تمتلك جيشا وبوليسا ولها الحق في استخدام القوة لحماية ممتلكات الأثرياء ضد تعدي الفقراء وتجبر من يعملون على الأرض أن يحصلوا من الإنتاج فقط على ما يسد الرمق ويدفعوا الفائض إلى مالك الأرض.

تحويل الأرض (أي البيئة الطبيعية التي يعيش عليها الإنسان ويستخلص منها كافة الموارد اللازمة العيشة وبقائه على قيد الحياة والعمل (أي نشاط الإنسان المرافق لوجوده على قيد الحياة) إلى سلع تجارية تطرح في السوق للبيع والشراء وإخضاعها لآليات العرض والطلب يعني إخضاع الوجود الاجتماعي نفسه لهذه الآليات، وهذا كفيل بتدمير الإنسان والبيئة معاً لأنه يقود إلى انسلاخ الاقتصاد الرأسمالي من السياقات الاجتماعية بقيمها ومثلها وعاداتها وتقاليدها وإلى تحول المجتمع إلى تابع لا متبوع للنسق الاقتصادي الذي أصبح هو الذي يسير مؤسسات المجتمع بعدما كانَ مسيرا منها مما يهدد بنزع غطاء الحماية عن المؤسسات الاجتماعية ليعريها ويجعلها عرضاً للتشظي والتلاشي والفناء [548].

يقول بولاني إنّ "اقتصاد السوق يستحيل وجوده إلا في مجتمع السوق... اقتصاد السوق لابد أن يتضمن كل عناصر المجتمع الصناعي، بما في ذَلكَ سوق العمل والأراضي والنقود... لكنّ العمل والأرض ما هما إلا البشر أنفسهم الذين يتكون منهم المجتمع والمحيط الطبيعي الذي يوجدون فيه. وشمولهما في آليات السوق يعني أن يخضع وجود المجتمع نفسه لقوانين السوق" [549].

ولعل خير مثال على ما يقول بولاني هو الارتباط بين التحركات السكانية والتركيبة الديموغرافية وشكل العائلة وحجمها وطبيعة فرص العمل وتوفرها.

ومما فاقم الوضع ظهور مفهوم العلاقة التعاقدية الذي جاء على حساب العلاقات الطبيعية بين أفراد العائلة والعشيرة والجماعة المحلية، والذي هو مؤشر من مؤشرات خضوع المجتمع لقوانين السوق. التعاقد يتم بصورة فردية ويعطي للفرد كامل الحرية للدخول في العقد من عدمه وعلى مسؤوليته الخاصة، بصرف النظر عن مكانته الاجتماعية وعلاقاته الأسرية وارتباطاته الأخرى، فالعقد وبنوده مرهون فقط بكفاءة الفرد الذاتية وأهليته الشخصية في أداء المهام التي تنص عليها بنود العقد. ويرى بولاني أنّه حينما تتحول العلاقات الاجتماعية من علاقات تحددها المكانة الاجتماعية لكل طرف إلى علاقة تحددها بنود العقد فإن ذَلكَ يؤدي إلى الاستعباد لأن ما يجبر الفرد على الرضوخ لبنود العقدراجع لتشظي المجتمع وتفتت وحداته بحيث يصبح كل فرد من أفراده يقف وحيدا ليس لديه شبكة من العلاقات الاجتماعية والأواصر القرابية التي تحميه من الجوع لو لمّ يعرض قوته الجسدية للبيع في سوق العمل ويرضخ لبنود العقد مهما كانت مجحفة. بمجرد تحول قوة العمل إلى سلعة تتحول معها العلاقات بين الأفراد من علاقات شخصية إلى ما يشبه العلاقات بين الأشياء مما يضعف النسيج الاجتماعي ويؤدي إلى تفكك الروابط الاجتماعية. وهنا يحدث تعارض بين الجوهر الإنساني المتمثل في كون الإنسان كائن اجتماعي وبين الوجود الإنساني الذي تكون فيه العلاقات الإنسانية مهلهلة تقوم على المصالح لا على مشاعر الألفة والتواصل الاجتماعي. إذًا ما فقد أفراد المجتمع غطاء القيم الاجتماعية وشبكة العلاقات العشائرية التي تحميهم فإنهم جراء خوفهم من الهلاك جوعًا سوف ينحدرون إلى مستوى العبودية وربما ممارسة الجريمة والرذيلة وصولاً إلى الاتجار بالأطفال والأعضاء البشرية وغيرها من الممارسات التي تحط من الكرامة البشرية وقيمة الإنسان. أمّا البيئة فإنها سوف تنهك وتتلوث وتصبح غير صالحة للعيش، كما هو حادث في مشكلة الاحتباس الحراري وتلوث مياه الأنهار والقضاء على الغابات والصيد الجائر. وهنا لابد من حركة ارتدادية معاكسة الحماية المجتمع والبيئة وإنقاذهما من الدمار. لكنّ ذَلكَ بدوره يؤدي إلى الحد من حرية السوق ومن توسعه بالدرجة التي تسيطر فيها آلياته على مختلف مناحي الحياة. وحينما تتقلص حرية السوق جراء هذه الحركة الارتدادية إلى درجة تهدد بتقليص نشاطاته والحد من فعالياته تبدأ القبضة الحمائية ترتخي شيئاً فشيئاً، وهكذا دواليك. تتمثل الحركة الحمائية في استصدار لوائح وتنظيمات تشريعية وفي تشكيل نقابات واتحادات عمالية وأهلية، مثل جمعيات حماية البيئة وحماية المستهلك ومكافحة الغش التجاري ومحاربة الجشع وتحديد ساعات العمل والحد الأدنى للأجور ونظام التأمين الصحي والتقاعد ومنع تشغيل الأطفال وما شابهها من حركات أهلية و عمالية أو تشريعات حكومية تسنها الدولة التي ربما تتحول في النهاية إلى دولة اشتراكية. هدف هذه الحركات والتشريعات هو التأكد من أن مصلحة الفرد لا تطغى على المصلحة العامة لدرجة تؤدي إلى دمار البيئة وإلى تشظي المجتمع[550].

هاتان الحركتان المتعاكستان تقدمان دليلاً على أن السوق لا يُمكن أن ينظم نفسه بنفسه وأنه لابد من تدخل الدولة في تنظيمه وإلا تقوض البناء الاجتماعي وانهارت مؤسساته. هذا يعني في نظر بولاني أن السوق الرأسمالي ليس حراً بالشكل الذي يتصوره الاقتصاديون الكلاسيكيون من أمثال ريكاردو وماس. تنظيم السوق نفسه بنفسه من خلال آليات العرض والطلب يعني اتجاهه نحو الاستقلالية والانسلاخ عن سياقه الاجتماعي والثقافي. لكنّ هذا التوجه يقابله، كما قلنا، توجه معاكس من الدولة والمجتمع هدفه الحد من استقلالية السوق حتّى لا يتحول إلى وحش كاسر يدمِّر البيئة ويدمر معها النسيج

الاجتماعي ويقضي على كل القيم الإنسانية والأخلاقية ويحط من كرامة الإنسان. فلابد من تدخل حكومي في السوق حينما تستشري مفاهيمه وقواعده ويبلغ توسعه وشموليته الحدود التي تهدد بتحويل كل شيء في حياة الإنسان والطبيعة إلى سلعة تباع وتشترى على حساب صحة الإنسان والبيئة و على حساب الكرامة البشرية والقيم الأخلاقية التي تحكم تعاملات البشر وعلاقات الناس بعضهم ببعض[551] .

هذه الحركة المزدوجة، أو ما يسميه بولاني "حركة مزدوجة double movement", التي تسير في اتجاهين متعاكسين من خلال المراوحة بين محاولة السوق للتوسع والانطلاق بحرية تامة مع التأكيد على مفهوم الرجل الاقتصادي الرشيد الذي يتَّسم سلوكه بالفردية والأنانية من ناحية، وبين محاولة المجتمع من خلال الدولة ومؤسسات المجتمع المدني حماية نفسه من التشظي وحماية البيئة من الدمار من الناحية الأخرى غالباً ما تؤدي إلى عدم الاستقرار وإلى حدوث الأزمات الاقتصادية والاجتماعية. ولذلك يقول بولاي إنّ مفهوم السوق الحرة وهم طوباوي لا يُمكن تحقيقه وأن النشاطات الاقتصادية تميل دوماً إلى الاندماج في شبكة العلاقات الاجتماعية والتماهي معها. ومن أجل ذَلكَ لا يُمكن فهم الاقتصاد بمعزل عن سياقه الاجتماعي والثقافي، مع الاعتراف بأنه كلما تقدمنا نحو مرحلة الاقتصاد الرأسمالي والمجتمع الصناعي كلما حاول الاقتصاد فك هذا الارتباط بينه وبين المجتمع وأن يتحرك نحو التحرر والانسلاخ من سياقه الاجتماعي. إلا أن ذَلكَ الانسلاخ لا يتحقق بالكامل لأن ذَلكَ بمثابة إنكار الطبيعة الاجتماعية للسلوك البشري، بما في ذَلكَ السلوك الاقتصادي، ولذلك تقابل هذه الحركة، كما رأينا، بحركة مضادة تحاول إعادة دمج الاقتصاد ورده إلى حظيرة المجتمع.

النتيجة التي يتوصل لها ولاني هو أن اقتصاد السوق بكل الفرضيات والمفاهيم التي يقوم عليها، بما في ذَلكَ مفهوم الرجل الاقتصادي، ما هو إلا مرحلة تاريخية جاءت تتويجا لمراحل سابقة لها ومختلفة عنها مما يعني أن هذه الفرضيات والمفاهيم الاقتصادية قد لا تنطبق بالضرورة على المراحل السابقة لها. لكنّ ما الذي حدًا البعض إلى الاعتقاد بأنه يُمكن تطبيقها على كل المراحل وفي كل المجتمعات من اقتصاد المجتمعات البدائية إلى اقتصاد المجتمعات الصناعية؟ هذا السؤال الذي طرحه بولاني عن مدى إمكانية تطبيق نظريات علم الاقتصاد الرأسمالي على الاقتصاديات التقليدية والبدائية يعود جورج دالتون فيما بعد الطرحة مرة أخرى ويحاول أن يبين أوجه الفرق بين منطلقات واهتمامات الأنثروبولوجيا الاقتصادية و علم الاقتصاد بمفهومه التقليدي، وهو الفرق الذي ألمح لهُ بولاني في اقتباس لهُ أوردناه أعلاه في قوله "الأول أساسه واقعي بينما الثاني أساسه منطقي، فهما مختلفان كاختلاف قوانين الطبيعة عن القوانين المستنبطة عقليا". أي أن علم الاقتصاد، بشقيه الجزئي والكلي، يقوم على فرضيات نظرية تجريدية أشبه بالمسائل الهندسية والنماذج الرياضية بحيث لا ينطلق المحلل من ملاحظات إمبيريقية مبنية على واقع السوق وسلوك الأفراد الفعلي خلال ممارساتهم اليومية لنشاطاتهم الاقتصادية وإنما من معطيات ومسلمات منطقية بحتة، صارفا النظر عن أي اعتبارات أخرى، دينية أو اجتماعية أو غيرها، ويبدأ بمعالجة هذه الفرضيات ليرى ما النتائج التي يُمكن أن توصله لها. اقتصاد السوق اقتصاد صوري أو شكلاني (منطقي) formal مقابل الاقتصاد الإمبيريقي الذي يحدث حقيقة على الأرض في مسعى الناس كل منهم للحصول على مستلزمات العيش ومتطلبات الحياة.

وأهم فرضية يقوم عليها علم الاقتصاد، كما سبق القول، فرضية مفهوم الرجل الاقتصادي الذي يُفترض أنّه يتخذ قراراته وفق معطيات عقلانية ترشيدية ويسعى من خلال الموارد المتاحة لهُ إلى توظيف أقلها كلفة الإرضاء أكثر الحاجات إلحاحا وبأقل جهد ممكن واختيار الأفضل والأجدى من بين بدائل

مختلفة بناء على معرفته الوثيقة بظروف السوق وآليات العرض والطلب. أمّا الاقتصاد الأنثروبولوجي فهو اقتصاد امبريقي بامتياز ويقتصر اهتمامه على المفهوم المعاشي للاقتصاد، بمعنى أنّه لا يقوم على فرضيات مسبقة وإنما يقوم على الملاحظة الميدانية وجمع الحقائق والمعلومات عن اقتصادات المعاش في المجتمعات التقليدية ومن ثمّ مقارنتها وتحليلها لاستقراء طبيعة وخصائص هذه النشاطات الاقتصادية من إنتاج وتوزيع واستهلاك وغيرها من الترتيبات المؤسساتية التي تتخذها تلك المجتمعات في تدبر أمور معاشها، مع الأخذ بعين الاعتبار مجمل الظروف والتنظيمات والقيم الثقافية والاجتماعية التي تحكم هذه النشاطات:

ما يهم بالنسبة لفرع الأنثروبولوجيا الاقتصادية هو بالتحديد المفهوم المعاشي للاقتصاد. إذ أن أن كل ما نستطيع افتراضه بالنسبة لأي جماعة بدائية هو وجود نوع من الهيكلية المؤسساتية التي من خلالها يتم تدبر السلع المادية وتوزيعها. إذ لا يستطيع أحد أن يُفترض على وجه العموم وجود أي مؤسسات اقتصادية خاصة بالشق الترشيدي كتلك التي يتميز بها اقتصاد السوق. فليس الاقتصاد الترشيدي الذي يحكمه مفهوم الندرة هو الذي لهُ صفة العمومية وإنما هو بالأحرى تلك الحاجة للإمداد المنظم للسلع المادية[552] .

تكمن المشكلة في نظر بُولاني بالنسبة لمن يحاولون تطبيق مفاهيم اقتصاد السوق على المجتمعات ماقبل الرأسمالية في الخلط الذي يكمن في المعني المزدوج لكلمة "اقتصاد" بالرجوع إلى التقسيم الثنائي الذي قدمه أرسطو للاقتصاد حين فرعه إلى اقتصاد منزلي oeconomicus واقتصاد تجاري chrematisticus، والذي سبقت الإشارة إليه، تنبه كارل بولاني إلى أن كلمة "اقتصاد" تحمل مفهومين مختلفين؛ فهناك المفهوم الذي يعني بتدبر الإنسان لأحواله المعيشية وتوفير المتطلبات الأساسية لحياته المادية وحاجاته الضرورية ككائن بيولوجي وككائن اجتماعي، وجميع التنظيمات والإجراءات المتعلقة بذلك، وهو ما سمَّاه الاقتصاد الواقعي substantive economics، وهذا المفهوم لهُ صفة العمومية، إذ أنّه ينطبق على كل المجتمعات من أدناها حتّى أكثرها تطورا وتقدما. ولكن هناك مفهوم آخر ومختلف هو المفهوم القائم على اقتصاد السوق والنقود والذي يعني بتحقيق الأرباح والمكاسب وزيادة الإنتاج مع ترشيد النفقات والادخار من أجل تنمية الثروات ويقوم على تقديم المصلحة الشخصية على أي اعتبار آخر، وهو ما يُسمّى اقتصاد السوق الشكلاني formal economics، وهو المفهوم السائد في المجتمعات الصناعية والرأسمالية. في هذا المفهوم الأخير يتحول كل شيء، بما في ذَلكَ الجهد الإنساني، إلى سلعة قابلة للبيع والشراء يحكم قيمتها مبدأ العرض والطلب في سوق تنافسية. ويميز بولاني بين هذين المفهومين بالعبارات التالية :

يشير مفهوم الاقتصاد الواقعي إلى اعتماد الإنسان على موارد الطبيعة و على أخيه الإنسان للحصول على مقومات حياته وسد حاجاته المادية. أمّا مفهوم اقتصاد السوق الشكلاني فيشير إلى مجموعة الفرضيات المستوحاة من الطبيعة المنطقية السلوكيات الأفراد العقلانية في مواجهة الخيارات في توظيف موارد محدودة لتحقيق غايات محددة. هذان المفهومان منفصلان ولا علاقة لأحدهما بالآخر فالأول أساسه واقعي بينما الثاني أساسه منطقي. فهماً مختلفان كاختلاف قوانين الطبيعة عن القوانين المستنبطة عقليا[553] .

الاقتصاد الواقعي مفهوم عام ينطبق على كل المجتمعات الإنسانية في مختلف مراحل تطورها التاريخي والثقافي بينما يقتصر المفهوم الآخر على المجتمعات التي يسود فيها نظام اقتصاد السوق بشقيه الجزئي والكلي. هذان المفهومان ينطبقان معاً على المجتمعات الرأسمالية، أمّا بالنسبة للمجتمعات البدائية فإنه يسود فيها بطبيعة الحال الاقتصاد الواقعي لكنّها لا تعرف اقتصاد السوق بالمعنى الرأسمالي ولذلك فإن فرضياته لا تنطبق عليها. في هذه المجتمعات لا يلعب السوق أي دور يذكر في التنسيق بين مختلف النشاطات الاقتصادية حيث أن لديها تنظيمات مؤسساتية أخرى تقوم بهذه الوظيفة. ولذلك لو أردنا إجراء دراسات اقتصادية تاريخية مقارنة بين مختلف المجتمعات وفي مختلف العصور فإنه لا يمكننا اللجوء إلى مفاهيم اقتصاد السوق التي تقوم على مبدأ تعظيم المكاسب وتحجيم الخسائر لأنها ظاهرة حديثة لا تنطبق على كل المجتمعات. اقتصاد السوق

الشكلاني التجريدي لا يصلح كأساس للمقارنة بين الاقتصادات المختلفة عبر الزمان والمكان وعبر الشعوب والجماعات المختلفة لأنه لا ينطبق إلا على المجتمعات الصناعية. ولكن يمكننا اللجوء إلى اقتصاد الواقعي لأنه هو النمط السائد بشكل أو بآخر في كل المجتمعات وبذلك فهو يشكل أرضية مشتركة للمقارنة لأنه يمثل علاقة الأفراد ببعضهم البعض من ناحية وبينهم وبين البيئة الطبيعية من ناحية أخرى من أجل الحصول على مستلزمات الحياة من سلع وخدمات, فالمجتمعات قاطبة، من أدناها إلى أرقاها، يلزمها تدبر أمور معاشها والسعي للحصول على ضرورات الحياة[554].

الاقتصاد الواقعي المعني بتدبر الأفراد الأحوال معيشة أسرهم إما بإنتاج السلع واستهلاكها مباشرة أو مقايضة ما يفيض منها عن الحاجة واستبداله بسلع تحتاجها الأسرة هو السائد في المجتمعات التقليدية وتشكل العائلة فيه وحدة الإنتاج والتوزيع والاستهلاك والهدف منه تحقيق الاكتفاء الذاتي وتوفير ما يحتاجه أفراد العائلة من مقومات الحياة الأساسية من مأكل وملبس ومأوى دون السعي إلى تحقيق الفائض أو الربحية، ولذلك يُطلَق عليه الاقتصاديون مسمى اقتصاد المعاش ويميزونه عن الاقتصاد السياسي أو اقتصاد السوق. ابتداء من المرحلة التي يبلغ فيها المجتمع مستوى من التطور تتبلور فيها لديه سلطة مركزية محددة المعالم يأخذ الاقتصاد في التحول من اقتصاد معاش إلى اقتصاد سياسي هدفه تحقيق الفائض. في هذه المرحلة المتطورة يبدأ النسق الاقتصادي محاولاته للانسلاخ من النسق القرابي والديني وبقية الأنساق الاجتماعية مع الاحتفاظ بقدر من الارتباط بالنسق السياسي الذي يتولى تسييره، بما في ذَلكَ تطبيق القوانين وفرض العقوبات المتعلقة بالعقود والتعاملات التجارية ودفع الأجور والإيجارات والضرائب والمكوس والزكاة والجمارك وما شابه ذَلكَ[555].

اقتصاد المعاش يقوم على تأمين الحد الأدنى من متطلبات البقاء بأقل جهد ممكن، لذا فهو يتَّسم بالاستقرار والركود، على عكس الاقتصاد السياسي الذي يحكمه السوق ومبدأ الربحية وتسيره قوة مركزية هدفها تنمية الموارد ومضاعفة الإنتاج لتحقيق الفائض من أجل تمويل المؤسسات السياسية والعسكرية والدينية والاجتماعية التي يقوم عليها جيوش مجيشة من المختصين الذين لا دخل لهم بإنتاج الغذاء والتي تعمل على حماية مصالح الطبقة الحاكمة وتكريس الوضع القائم وتعزيزه[556].

يقول بُولاني إنّ كل المجتمعات بحاجة إلى أن تبلور ترتيبات وممارسات محكومة بقواعد وأصول تمكّنها من تسيير نشاطاتها المعاشية ودمجها وتنظيمها على شكل نمط مؤسساتي ينسق فيما بينها[557].

هذا ما يسميه ولاني الاقتصاد المؤسساتي institutional economics. بدون ذَلكَ لا يُمكن الربط بين مختلف عمليات الإنتاج والتوزيع وضمان توفر السلع والخدمات وتدفق إمداداتها. هذه الأمور تحتاج لترتيبات وتنظيمات مؤسساتية محددة لها قواعدها وقوانينها التي تضمن استمرار هذه العمليات ودوام فاعليتها والحفاظ على التنسيق والاعتماد المتبادل بين كل الأطراف المعنية بها، بما في ذَلكَ صناعة الأدوات وتوظيف التكنولوجيا المتاحة لاستخلاص الموارد الطبيعية والاستفادة منها وتقسيم العمل بين المنتجين واستمرارية الإنتاج ونقل السلع وتخزينها وتوزيعها بين المستهلكين، مع الأخذ في الاعتبار بأن هذه النشاطات الاقتصادية تتم في سياق اجتماعي ووفق معطيات ثقافية تحدد الواجبات والحقوق. هذه الأنماط المؤسساتية هي التي تضمن التنسيق واستمرار التعاون في توفير السلع المادية الضرورية لاستمرار الحياة على الصعيدين العضوي والاجتماعي ولضمان بقاء المجتمع كأفراد، كائنات عضوية، وكجماعة متماسكة لها صفة الديمومة والاستمرارية.

يتألف نظام اقتصاد الواقع أو المعاش، وفق منظور بُولاني، من تدابير يتخذها المجتمع لدمج النشاطات

المعاشية وتنظيم التفاعل بين الأفرد بعضهم البعض وبينهم وبين بيئتهم الطبيعية من أجل الحصول على مستلزمات العيش. التعرف على الأليات التي تعمل على دمج هذه النشاطات والتنسيق فيما بينها على مستوى الواقع الفعلي يتطلب منا أن نكتشف من خلال البحث الإمبيريقي هذه التدابير والأنماط التي تتشكل من خلال نسيج العلاقات الاجتماعية السائدة. آليات الدمج والتنسيق هذه لابد أن تعمل ضمن أطر وأنماط مؤسساتية تشكل القاعدة التي تنظم مختلف الفعاليات الاجتماعية، بما في ذَلكَ الفعاليات الاقتصادية، وتسندها وتعمل على دمجها. فكل نمط مؤسساتي يقابله آليات تتوافق معه من آليات الدمج والتنسيق والتي تشمل من ضمن ما تشمله الإجراءات التي يتخذها المجتمع في تسيير نشاطاته الاقتصادية. ويلزم التأكيد على أن المقصود بالأنماط المؤسساتية كل التفاعلات الاجتماعية المطردة والمنتظمة التي تتعدى حدود الجهد الفردي، أي أنها ليست حصيلة وجماع الجهود الفردية النابعة من رغبات الأفراد وسلوكهم كأفراد منعزلين ومستقلين عن بعضهم البعض. النمط المؤسساتي يُفترض وجود مجتمع قائم بتنظيماته وبنيانه يولد فيه الفرد الذي لا يملك إلا أن يخضع لقيمه ومفاهيمه.

هذا المنهج الإمبيريقي هو المنهج الملائم لدراسة اقتصادات المعاش في كل المجتمعات وهو المنهج الذي حاول ولاني من خلاله أن يحدد في الفصول من الرابع إلى السادس من كتابه التحول الكبير الأنماط المؤسساتية التي توظفها المجتمعات من أجل تأمين إنتاج حاجياتها الحياتية وتوزيعها وأن يحدد شكل البناء الاجتماعي الذي يسود فيه كل نمط من هذه الأنماط المؤسساتية في كل مرحلة من مراحل تطورها. ومن خلال قراءته لما كتبه برونزلاو مالِناوسكي Bronislaw Malinowski ومارسيل ماوس Marcel Mauss عن المهادة بين الشعوب البدائية توصل إلى تحديد ثلاثة أنماط كل منها يعمل بطريقة مختلفة على دمج مكونات النسق الاقتصادي من إنتاج وتوزيع مع بعضها البعض ومع بقية أنساق المجتمع بما يتواءم مع شكل البناء الاجتماعي القائم، أي أن كل شكل من أشكال البناء الاجتماعي يقابله نمط مؤسساتي من أنماط التوزيع. هذه الأنماط الثلاثة هي التهادي وإعادة التوزيع والتبادل التجاري market exchange.

هذا هو المقصود بالنسق الاقتصادي في ذَلكَ الإطار المتعلق بتوفير ضرورات المعاش والذي هو ضرورة بيولوجية حيوية ولذلك ينطبق على كل المجتمعات وفي كل المراحل التاريخية مهما اختلفت المعطيات التكنولوجية والبيئة الطبيعية بينها، فكل المجتمعات تحتاج إلى الحد الأدنى من ضرورات البقاء على الحياة من مأكل وملبس ومن تزاوج ودفاع عن النفس وتنظيم الطقوس والشعائر، الخ. النمط المؤسساتي القائم في المجتمعات الرأسمالية لدمج النشاطات الاقتصادية هو نمط السوق بما يتضمنه من آليات العرض والطلب والتبادل التجاري التي تضبط إيقاع الاقتصاد وتنتظم مختلف العمليات الإنتاجية والتوزيعية وتربط فيما بينها في نسق موحد. من خلال النقود والأسعار يتمكن اقتصاد السوق من الربط بين مختلف مكوناته من موارد وعناصر إنتاج وأراضي وأجور وقروض وفوائد و مواد غذائية ومساكن وملابس، إلى آخر القائمة بحيث أن أي اختلاف في سعر أي من هذه المكونات سوف يؤثر على أسعار المكونات الأخرى، كما أن النقود تضع سعرا على أي شيء مهما كانَ وتجعله قابلاً لأن يطرح في السوق وعرضه للبيع والشراء، حتّى النقود تصبح قابلة للبيع والشراء وسعرها هو الأرباح التي يجنيها الدائن من المدين. هذا هو ما يقصده الاقتصاديون حينما يتحدثون عن آليات السوق المتمثلة في قوى العرض والطلب التي تجعل من كل مكون من هذه المكونات متساوقا مع الآخر ومعتمدا عليه. وهذا أيضاً هو ما دفع بالاقتصاديين التقليديين إلى تركيز اهتمامهم على البحث عن العوامل التي تحدد الأسعار وقيم السلع ودفعهم إلى القول بأن الاقتصاد لو ترك لشأنه التمكن من

تنظيم نفسه بنفسه من خلال آليات العرض والطلب. هذه الخاصية الترابطية هي ما يميز اقتصاد السوق ويحدد كيفية تخصيص الموارد المحدودة بين خيارات غير محدودة. هذا الواقع التنظيمي، والذي أفرزته ظروف تاريخية محددة، يمثل مرحلة تاريخية سبقتها مراحل مختلفة عنها وهو الذي أفرز مفهوم الرجل الاقتصادي الذي يتخذ قراراته ويحدد أولوياته وخياراته وفق معطيات عقلانية وينصب اهتمامه على الحد من الخسائر وتعظيم المكاسب ويرى في تكديس الثروة هدفاً يسعى إليه وقيمة اجتماعية تعلو وتتقدم على أي قيمة أخرى يُمكن أن تتعارض معها. وهذا أيضاً ما منح اقتصاد السوق درجة غير مسبوقة من الاستقلالية عن الأنساق الاجتماعية التي نشأ فيها والتحرر إلى حد بعيد من المؤثرات الدينية والقرابية والقيم الاجتماعية وغيرها من الاعتبارات الأخرى. وبينما نجد في المجتمعات التقليدية والبدائية أن القيم والأعراف والتنظيمات الاجتماعية هي التي تسير وتوجه العلاقات والنشاطات الاقتصادية ينعكس الوضع في المجتمعات الرأسمالية بحيث تصبح النشاطات الاقتصادية هي التي توجه العلاقات الاجتماعية والقيم الثقافية.

هذا لا يعني أنّه لا توجد سمات مشتركة بين اقتصاد المجتمعات التقليدية والاقتصاد الرأسمالي ولكن علينا أن نبين من خلال البحث الإمبيريقي ما أوجه الشبه التي تسري على كل المجتمعات عبر مختلف مراحلها التاريخية والثقافية والتي أدت إلى الزعم الواهم بأن قوانين اقتصاد السوق تنطبق على الجميع، كما أن علينا أن نبين ما أوجه الاختلاف التي تميز اقتصاديات المجتمعات التقليدية عن اقتصاد السوق والتي قد تكون في كثير من الأحيان أعمق وأبعد أثراً من أوجه الشبه. وحتى أوجه الشبه لو وجدت فإنها قد تكون شكلية، بمعنى أنها تؤدي وظائف مختلفة وتسيرها ترتيبات مؤسساتية مختلفة مثل تقسيم العمل الذي يوجد في كل المجتمعات لكنه في المجتمعات التقليدية يقوم على أساس السنّ والجنس وليس على أساس التخصص. كما أن نشاطات الاقتصاد المعاشي تتم في إطار السوق في المجتمعات الرأسمالية بينما هي في المجتمعات التقليدية تتم في الإطار العائلي والعشائري. كذلك تبادل السلع وتوزيع الناتج على المستهلكين أمور تحتاج لها المجتمعات البدائية والتقليدية مثلما تحتاج لها المجتمعات الصناعية، لكنّ الاختلاف يكمن في الشكل الذي تتخذه هذه التبادلات وطبيعة العلاقات التي تحكمها أو تتمخض عنها. عملية تبادل السلع في المجتمع التقليدي ما هي إلا حدث عابر ضمن سلسلة من العلاقات الاجتماعية المستمرة التي تحكم هذا التعامل المادي وتوجهه وتؤثر عليه مثلما تتأثر به. لذا نقول إنّ العلاقات الاجتماعية تحكم عمليات التبادل هذه، مثلما أن التبادلات أيضاً توجه العلاقات الاجتماعية وتعبر عنها وتحدد طبيعتها ومجرياتها وقدْ تسهلها أو تحد منها.

وكما أشار بولاني فإن "ضبط النسق الاقتصادي وربطه بالسوق يترتب عليه نتائج بالغة الأهمية بالنسبة المجمل التنظيم الاجتماعي - إنه يعني أن تسيير المجتمع برمته يتحول إلى عملية تابعة لمقتضيات السوق. وبدلاً من أن يكون الاقتصاد مندمجا في العلاقات الاجتماعية تصبح العلاقات الاجتماعية مدمجة في النسق الاقتصادي"[558].

هذا على خلاف المجتمعات البدائية والتقليدية التي يقول بولاني إنّ النشاطات المعاشية فيها تندمج مع بقية مؤسسات المجتمع الأخرى وتشكل جزءً لا يتجزأ منها ويتم تنظيمها من خلال التهادي reciprocity وإعادة التوزيع Redistribution[559].

يقول بُولاني:

من الناحية الإمبريقية نلاحظ أن أشكال الدمج الأساسية هي المهاداة، وإعادة التوزيع، والتبادل التجاري. المهادادة تعني حركة السلع بين نقاط متعادلة ومترابطة في المجتمع تتخذ صفة التجمع التناظري المتكافئ symmetrical groupings. بينما يشير إعادة التوزيع

إلى الحركة تجاه مركز للتقسيم والحصحصة لتعود وتخرج منه إلى من تخصص لهم. أمّا التبادل فيشير إلى حركة متعاكسة من يد إلى يد في ظلّ نظام السوق. تتطلب المهاداة، إذن، كخلفية لها، جماعات منظمة تنظيماً تناظريا تكافئيا، بينما تتطلب إعادة التوزيع قدراً من المركزية في التنظيم الاجتماعي، أمّا الدمج عن طريق السوق فيتطلب وجود نظام السوق الذي يحدد الأسعار. وهكذا يتضح أن أشكال الدمج المختلفة تتطلب وجود شكل محدد من أشكال الدعم المؤسساتي[560].

وهكذا نجد أن نمط السوق يسود في المجتمعات التي يقوم بناؤها الاجتماعي على النظام الرأسمالي الطبقي والتراتبية الاجتماعية. بينما نجد أن نمط التهادي يسود بين جماعات بدائية يقوم بناؤها الاجتماعي على التناظر بين قُرى أو جماعات عشائرية متكافئة في المكانة والقوة والحجم[561].

ويسود نمط إعادة التوزيع في الجماعات العشائرية المتطورة أو القبلية التي لها رئيس أو زعيم لهُ من السلطة المعنوية أو المادية ما يمكنه من جمع الإنتاج من أفراد عشيرته لإعادة توزيعه مرة أخري بين أفرادها. أي أنّه بينما يتم التهادي عادة بين جماعتين متمايزيتين فإن إعادة التوزيع تتم داخل الجماعة الواحدة فيما بين أفرادها الذين يتوجهون بفائض إنتاجهم إلى المركز المتمثل في شخص الأمير أو الزعيم أو الشيخُ الذي يقوم بدوره بإعادة توزيع الفائض على أفراد جماعته حسب احتياجاتهم ومقاماتهم. ونلاحظ أن التهادي وإعادة التوزيع لا تتخذ تدابير مؤسساتية خاصة بها كنشاطات اقتصادية، كما هو الحال بالنسبة لاقتصاد السوق. فالتناظرية التي تحكم التهادي هي قائمة أصلاً في صميم البناء الاجتماعي كتنظيم يحكم مجمل العلاقات الاجتماعية بينها ولم تنشأ كتنظيم مستقل لتنظيم العلاقات الاقتصادية حصرا، مثلما أن نظام المشيخة في التنظيم القبلي قائم أصلاً ولم يوجد فقط من أجل إعادة توزيع الناتج الاقتصادي[562].

يختلف تبادل الهدايا عن تبادل السلع في أن تبادل السلع يتم عن طريق البيع والشراء بين أناس أغراب لا تربطهم أي علاقة شخصية أو قرابية كل منهم يسعى إلى تحقيق أكبر قدر يستطيعه من المكاسب على حساب الآخر، لأن العملية بالنسبة لهم تجارية مادية بحتة تحكمها ظروف السوق وآليات العرض والطلب. وتجري العملية التبادلية بين البائع والمشتري كأفراد خارج السياق الاجتماعي وبصرف النظر عن المكانة الاجتماعية والمقام لأي منهما ولا تشكل السلع بالنسبة لهما سوى مواد قابلة لنقل الملكية بكل بساطة عن طريق البيع والشراء دون أن تتخذ العملية التبادلية أي بعد اجتماعي أو مسحة شخصية وتنتهي العلاقة بينهما بمجرد انتهاء الصفقة[563].

أمّا تبادل الهدايا فإنه يشكل جزءً أساسياً من التفاعل الاجتماعي والاعتماد المتبادل بين أفراد العشيرة أو الجماعة المحلية والوفاء بالالتزامات الدينية والأخلاقية والاقتصادية. المهم في هذه العملية ليس الهدية في حد ذاتها كشيء مادي وإنما العلاقة التي تنشأ أو تستمر وتتوثق عن طريق التهادي[564]، أي أن العلاقة بين الأفراد أنفسهم في هذه الحالة أهم من العلاقة بينهم وبين الأشياء التي يتبادلونها والتي هم يتبادلونها لا لذاتها وإنما من أجل العلاقة الناتجة عن مثل هذا التبادل. ويحدد مارْشَل سالِنْز Marshall sahlins ثلاثة أنماط تبادلية من المهادة: التبادلية الشمولية generalized reciprocity والتبادلية التعادلية balanced reciprocity والتبادلية السلبيةnegative reciprocity[565].

وتعتمد هذه الأنماط الثلاثة على درجات القرابة أو الغربة بين المتبادلين. فالتبادلية الشمولية تسود بين أفراد الجماعات المحلية الصغيرة التي تربطهم أواصر قوية من القربي أو الجوار التي تسود فيها قيم الإيثار بحيث أن كلاً يعطي حسب قدرته ويأخذ حسب حاجته. المنحة في هذه الحالة ليست دين تتوقع الجماعة المانحة أن تسترده من الجماعة الأخرى بنفس القيمة وفي مدة محددة، إذ ليس هنالك محاسبة فالجميع كل مدين للآخر بشكل أو بآخر والكل سوف يسترد دينه طال الزمان أم قصر

بطريقة مباشرة أو غير مباشرة وليس بالضرورة من نفس الشخص المدين لهُ، بل إنّ من يعطي لأي من كانَ هو في واقع الأمر يرد العطية ويسدد دينا سابقاً عليه. هذا النمط من المبادلة يشكل جزءا لا يتجزأ من مضامين العلاقات الاجتماعية المستمرة بين أفراد طرفي التبادل بما تنطوي عليه من التزامات مشتركة واعتماد متبادل، فالكل متكاتفون متعاونون بعضهم يشد أزر بعض، حسب ما تمليه العادات والتقاليد وكافة القيم الاجتماعية. من يمتنع عن مدّ يد العون للمحتاجين أو يتلكأ عن ردّ ما يمنحه لهُ الاخرون مع قدرته على ذَلكَ يعرض نفسه للسخرية والنبذ.

ومن المنطقي أن تسود التبادلية الشمولية بين أفراد يعيشون متجاورين متقاربين بما يسمح باسترداد العطية ولو بعد حين. أمّا الجماعات المتباعدة التي لا تتلاقى إلا بالصدفة أو في مناسبات معينة وعلى فترات متقطعة ومتباعدة فإنه يسود بينها نمط المبادلة التعادلية التي تضمن للمعطي التعويض عن عطيته بما يعادل قيمتها خلال فترة زمنية محددة. المبادلة التعادلية تسود بين الجماعات التي تقطن بيئات طبيعية تختلف في مواردها أو بين جماعات تزاول نشاطات اقتصادية متباينة مثلما يحدث بين الرعاة الذين يقايضون منتوجاتهم الحيوانية مع المزارعين الذين يحصلون منهم على ما يحتاجون إليه من منتوجات زراعية مثل الحبوب والتمور. ومن الأمثلة المشهورة على التبادلية التعادلية نوع يرد ذكره كثيراً ويتكرر في المصادر الأنثروبولوجية ويُطلق عليه الأنثروبولوجيون مسمى التبادل الصامت Silent/dumb trade الذي يحدث بين أقزام pygmies غابات إيتوري Ituri في الكنغو الذين يعيشون على الصيد وقبائل البانتو Bantu المستقرة التي تمارس الزراعة. يحدث هذا النوع من التبادل دون احتكاك الطرفين أحدهما بالآخر ودون اللقاء وجهاً لوجه. يترك الأقزام بضاعتهم من الصيد وغيره من منتجات الغابة في مكان محدد متفق عليه وينسحبون ويأتي بعدهم البانتو ويضعوا بجانبها ما معهم من منتجات زراعية وأدوات وينسحبوا من المكان دون أخذ ما تركه الأقزام. بعدهم يعود الأقزام ليتفحصوا ما تركه البانتو فإن أرضاهم أخذوه وإلا تركوه. بعد ذَلكَ يعود البانتو فإن وجدوا أن الأقزام لمّ يقبلوا ما تركوه لهم زادوا في الكمية وانسحبوا مرة أخرى. وهكذا حتّى يقتنع كل طرف بأنه حصل على ما يرضيه مقابل ما يقدمه للطرف الآخر. عندَ هذا الحد يأخذ الأقزام ما تركه لهم البانتو وبعدهم يأتي البانتو ليأخذوا ما تركه لهم الأقزام. ويحدث ما يشبه ذَلكَ مع جماعة الفيدا vedda في سيلان الذين يبادلون العسل مقابل الأدوات المعدنية مع السنهاليز Sinhalese. وقدْ ذكر المؤرخ الإغريقي هرودتُس Herodotus أن هذه هي الطريقة التي كانَ يتبعها القرطاجيون قديما من أجل الحصول على الذهب من الأفارقة. في هذا النوع من التبادلات الصامتة لا يحاول أي من الطرفين استغلال الأخر خشية أن يحجم ذاك عن الاستمرار ويتوقف التبادل ويبحث عن شريك آخر.

أمّا التبادلية السلبية فهي محاولة الحصول على شيء مقابل لا شيء كما يحدث في أعمال الغزو والسلب والنهب التي تحصل بين الغرباء الذين لا تربطهم صلة القربى.

المهاداة التبادلية هي أبسط أنماط التوزيع وأقدمها في التاريخ البشري وتسود في المجتمعات البدائية والتقليدية التي لا تعرف النقود ولا تعتمد على البيع والشراء والتبادل التجاري في الحصول على متطلباتها من السلع والخدمات. وهي وإن كانت تعد في صميمها عملية اقتصادية إلا أنها تختلف عن نمط التوزيع القائم على نظام السوق والنقود في أنها تتم بين أناس تربطهم علاقات شخصية وقرابية محملة بالمشاعر وتشكل جزءً من هذه العلاقات تؤثر فيها وتتأثر بها[566].

وكما هو معروف تتميز المجتمعات البدائية بأنها مجتمعات صغيرة متجانسة الناس فيها متساوون بلا تراتبية ولا طبقية بحيث لا يستطيع أحد أن يفرض إرادته على الآخر ويسيرون شؤونهم بالتراضي والاتفاق الودي فيما بينهم. وحيث أن الناس في المجتمعات البدائية لا يملكون الأرض التي يلتقطون

نباتها ولا قطعان الحيوانات التي يصطادونها ولا شيئاً أخر من متاع الدنيا فمن الطبيعي ألاّ يعرفوا شيئاً عن مفهوم الملكية الخاصة وأن يتشاركوا في كل ما يحصلون عليه. مشاركة الفرد الآخرين في كل ما يحصل عليه سمة ثقافية وقيمة اجتماعية تلازم هذه المجتمعات، فالإنسان يعطي طواعية حينما يكون قادرًا ليكون لهُ الحق في الأخذ حينما يكون محتاجا. الكرم هو الاستثمار الوحيد الذي يُمكن التعويل عليه في مجتمع لا يعرف التكديس والتخزين. فالصياد مثلاً حينما يحالفه الحظ يسارع إلى مشاركة الآخرين فيما اصطاد لأنه يتوقع منهم أن يبادلوه كرما بكرم وأريحية بأريحية إذًا ما خابت مساعيه في المرة الأخرى، خصوصاً وأن تقنياته البدائية لا يُمكن أن تنتج كل ما يفي باحتياجاته مهما ضاعف جهده في العمل، كما أن التكنولوجيا البدائية تحد من تكديس الفائض الذي يُمكن الركون إليه في الملمات مثل حالات المرض أو الكوارث أو فشل المحصول. الضمان الوحيد أمام الفرد في مثل هذه المجتمعات هو توسيع شبكة علاقاته ما أمكن مع أكبر عدد من الناس ويرتبط معهم عن طريق تبادل الهدايا ومد يد العون وتقديم الخدمات المجانية «الفزعات ». ويسود نمط المهاداة في المجتمعات البدائية لكنه يوجد أيضاً في المجتمعات الأخرى التي يتم فيها تبادل الدعوات والهدايا بين الأقارب والأصدقاء والجيران وزملاء العمل في بعض المناسبات مثل الأعياد وأعياد الميلاد والزواج، وغيرها.

أمّا إعادة التوزيع الذي أشار بولاني إلى أنّه أحد وسائل دمج النشاطات المعاشية وتنظيمها فتتمثل في جمع فائض الإنتاج على شكل خراج أو زكاة أو ضريبة أو ما شابه ذَلكَ وإيداعه في مركز تجميع مثل بيت المال ثمّ إعادة توزيعه على شكل هبات وصدقات على رجال الحاشية وعلى المحتاجين أو ولائم وحفلات تقام في مختلف المناسبات أو إنفاقه على مشاريع عامة أو للاستحواذ عليه من قبل النخبة الحاكمة والمسؤولين في السلطة[567].

وتسود عادة في المجتمعات التي بدأتْ تظهر فيها بوادر السلطة والتراتبية الاجتماعية، كما في الأمارة التقليدية أو المشيخة أو السلطنة، مما يضمن إجبار الدهماء بشكل أو بآخر على الامتثال والتخلي عما يفيض عن حاجتهم للسلطة. وهذه أولى بوادر تحول الاقتصاد من اقتصاد معاش (عائلي) إلى اقتصاد دولة (سياسي) يضغط باتجاه زيادة الإنتاج وتعظيم الفائض.

ثوْرسْتين فِبْلِن

سوف نمهد للحديث عن إسهامات ثوْرسْتين فِبْلِن Thorstein Veblen بالتوقف عندَ مدرستين مهمتين من المدارس المنشقة عن التيار العام للاقتصاد الكلاسيكي واللتين لا يقل تأثيرهما على الفكر الأنثروبولوجي من تأثير المدرسة الماركسية، وهما المدرسة التاريخية historical school والمدرسة المؤسساتية institutional school. هذه المدارس المنشقة، على خلاف المدرسة الماركسية، لمّ تقدم إسهامات نظرية يُمكن الحديث عنها وإنما تكاد تنحصر إسهاماتها في نقد النظرية الكلاسيكية وتبيان الثقوب فيها والتأكيد على أن النظام الاقتصادي ليس مرتبا ومتوازنا بالشكل الذي يصوره الكلاسيكيون. إلا أن هذا لا يقلل من تأثير هذه المدارس على الأقل في إعادة النظر في مسلمات المدرسة الكلاسيكية من أجل تطويرها ومحاولة تصحيح ما يعتريها من أوجه النقص بحيث يُمكن تعميم نتائجها على مجتمعات أخرى خارج المجتمعات الرأسمالية، خصوصاً وأن المدرسة المؤسساتية تحديداً استقت معظم توجهاتها ومفاهيمها من الدراسات الأنثروبولوجية ومن طروحات كارل بُولاني كما يتضح من اسمها.

من أهم الانتقادات التي وجَّهتها المدرسة التاريخية والمدرسة المؤسساتية للنظرية الكلاسيكية مفهوم الرجل الاقتصادي الذي يتصرف بكل عقلانية ورشد ويقارن بين خياراته وفق منطق رياضي دقيق وكأنه آلة حاسبة، هذا بالإضافة إلى الزعم بأن السلوك الاقتصادي يخضع لقوانين موضوعية ومجردة مثلها مثل القوانين الطبيعية الصارمة التي لها صفة الديمومة و العمومية والثبات بحيث تنطبق في كل الأزمنة والأمكنة ويمارسها الإنسان بكل تجرد وبمعزل عن البيئة الاجتماعية أو المحيط الثقافي الذي نشأ فيه وبعيدا عن العواطف والأهواء والنزوات والنزعات اللاعقلانية. يرى أقطاب المدرستين التاريخية والمؤسساتية أن مفهوم العقلانية مفهوم نسبي، بمعنى أنّه يختلف من ثقافة إلى أخرى، فما يعتبر سلوكا رشيدا في مجتمع من المجتمعات قدْ يبدو سلوكا أخرق في مجتمع آخر. لذلك نجد أن سعي الإنسان نحو تحقيق مكاسب مادية بحتة وإشباع رغبات شخصية فردية يُعد سلوكا صائبا ورشيدا في المجتمعات الرأسمالية بينما يُعد سلوكا مُشينا في مجتمع ريفي أو عشائري تسود فيه قيم التكاتف والمساواة والإيثار والتضحية وإنكار الذات، ناهيك عن أن سلوك الفرد في المجتمعات التقليدية المحافظة محكوم بعادات وتقاليد صارمة تحد من استقلاليته وتضيق أمامه مجال الحركة وحرية الاختيار. هذا عدا كون بداية التكنولوجيا في المجتمعات البدائية وبالتالي محدودية الموارد التي يُمكن استخلاصها من الطبيعة لإرضاء حاجات الإنسان تحد من خيارات الفرد وتكاد تحصرها في مجالات تحصيل القوت وضرورات البقاء على قيد الحياة[568].

كما يرى هؤلاء أن النشاطات والسلوكيات الاقتصادية لا تخضع لقوانين مطلقة وتعميمات مجردة وإنما هي مسائل نسبية تتأثر بالبيئة الاجتماعية والقيم الثقافية وكذلك بالبيئة الطبيعية بما توفره من مواد أولية تحدد النشاطات الاقتصادية الممكنة وتختلف من موقع جغرافي لآخر. ومثلما تتحدد النشاطات الاقتصادية لأي شعب بالبيئة الطبيعية التي يقطنها والقيم الثقافية التي يؤمن بها فهي كذلك تتحدد بالمرحلة التاريخية التي يمرّ بها والمستوى التكنولوجي الذي يتمتع به. فمن دراسة الاعتبارات التي تحكم توزيع الملكية مثلاً نجد أنها تخضع لعمليات تاريخية تتعلق بالتاريخ الاجتماعي أكثر مما تتصل بالتاريخ الاقتصادي، فهي تخضع مثلاً لقوانين الضرائب والمكوس وقوانين ملكية الأرض هل هي خاصة أم مشاعة وقوانين الميراث هل ينتقل إلى الإبن الأكبر مما يؤدي إلى تركيز الثروة أم إلى الأبناء

دون البنات أم إلى جميع الأبناء مما يؤدي إلى تفتيت الثروة.

نشأت المدرسة التاريخية في ألمانيا ونادت بوجوب استقراء حوادث التاريخ ومراحل التطور الاجتماعي عبر العصور والمراحل المتعاقبة لفهم السلوك الاقتصادي واستخلاص القوانين التي تحكمه ويخضع لها في كل مرحلة بدلاً من منهج الاستنباط العقلاني المبني على مسلمات منطقية وتعميمات مجردة والذي عولت عليه كثيراً المدرسة الكلاسيكية. فالسلوك الاقتصادي، مثله مثل أنماط السلوك الأخرى، عرضاً للتطور والتغير، على خلاف القوانين التي تحكم مظاهر الطبيعة. والاقتصاد المتغير يتنافى مع فكرة توازن السوق التي بناها الكلاسيكيون على فرضية تعادل قوى العرض مع قوى الطلب. وترى المدرسة التاريخية أن المصلحة الذاتية ليست هي الدافع الوحيد الذي يوجه سلوك الفرد الاقتصادي، بل هناك دوافع أخرى مثل الحب والإيثار والشفقة والشعور بالواجب والعادات والأعراف. هذه الدوافع لها تأثيرها الواضح على مختلف أوجه السلوك البشري، بما في ذَلكَ السلوك الاقتصادي الذي لا يُمكن التعامل معه كما لو أنّه نوع فريد من السلوك يختلف عن غيره من مظاهر السلوك وبمعزل عنها[569].

فقد تنطبق قوانين الكلاسيكيين على الاقتصاد البريطاني في أعقاب الثورة الصناعية لكنّها لا تنطبق على الاقتصاد الألماني الذي كانَ متأخرا عنه بعض الشيء ومازال في أساسه اقتصادا ريفيا زراعيا. كما أن سياسة عدم التدخل وسياسة «دعه وشأنه laissez - faire » غير مجدية بالنسبة للاقتصاديات النامية التي تحتاج إلى قوانين حمائية حتّى تستطيع اللحاق بالاقتصاديات الصناعية المتطورة[570].



ثورْسْتين فِبْلِن
Thorstein Veblen

الكثير من القضايا التي أثارتها المدرسة التاريخية الألمانية تتفق مع توجه المدرسة المؤسساتية التي دشنها في أمريكا ثورْسْتين فِبْلِن (1857 -1929) Thorstein Veblen والذي كانَ متأثرا بقراءاته الأنثروبولوجية وبنظرية التطور. تلتقي طروحات المدرسة المؤسساتية في العديد من النقاط مع طروحات المدرسة التاريخية وتحفظاتها على فرضيات المدرسة الكلاسيكية والنيوكلاسيكية وفي تأكيدها على أن الطقوس الاجتماعية والقيم الثقافية ومراحل التطور الثقافي التي يمرّ بها المجتمع لها دور لا يستهان به في توجيه النشاطات والسلوكيات الاقتصادية. وقدْ ضمن فِبْلِن معظم أفكاره في كتاب لهُ مثير نشره عام 1899 ولقي إقبالاً منقطع النظير من المتخصصين وعامة القراء عنونه نظرية الطبقة المترفة
Theory of the Leisure Class. خلص فِبْلِن إلى أن النظرية الكلاسيكية ليست علمية تماما، فهي نظرية غائية teleological تصوّر الاقتصاد وكأنه يسير نحو غاية معينة ويتوجه لتحقيق هدف التوازن بين آليات العرض والطلب، بينما هو في حقيقته نظام يتطور بتطور الثقافة ويتغير بتغير النظم الاجتماعية، والتطور بطبيعته لا يسير نحو هدف معين وإنما هو مجرد آليات للتكيف مع الظروف المتقلبة. فالاقتصاد ليس نظاماً ساكنًا كما يصوره الكلاسيكيون وإنما هو عملية ديناميكية متجددة لا تتوقف عندَ غاية محددة. كما انتقد تعلق الكلاسيكيين بالعمليات التصنيفية taxonomies للنشاطات الاقتصادية وتجزئتها دون النظر إليها كمكونات في كل متكامل كل منها لهُ وظيفته في نظام مؤسساتي متساوق ومتطور. وتقوم النظرية الكلاسيكية على مسلمات لمّ يتم التحقق من صحتها وتفتقر إلى البراهين المؤيدة لها، مثل فرضية أن جني الأرباح والفوائد يعني بالضرورة العمل على إنتاج السلع التي يحتاجها الإنسان بأرخص الأسعار وأن المصلحة الفردية في ظلّ المنافسة الحرة وبدون تدخل الدولة سوف تصب في خانة المصلحة العامة. وقدْ وقع الكلاسيكيون في هذه الأخطاء المنهجية لأنهم لمّ يستفيدوا من التطورات التي حدثت في العلوم الاجتماعية الأخرى وبنوا فرضياتهم التي يدعون أن لها صفة العمومية على مفاهيم الفلسفة النفعية التي هي من إفرازات المجتمع الفيكتوري وعلى دراسة حالة الاقتصاد في المجتمع الغربي في مرحلة محددة هي مرحلة ما بعد الثورة الصناعية وأغفلوا تماماً دراسة المجتمعات الأخرى أو حتّى دراسة المجتمع الغربي عبر مراحل

تطوره المتعاقبة. ليس من المجدي، في نظر فِبْلِين، أن تقتصر الدراسات الاقتصادية على قضايا الإنتاج والتوزيع والاستهلاك وغيرها من قضايا الاقتصاد الجزئي التي تركز على سلوك الأفراد والعائلات والشركات بمعزل عن بعضها البعض وبمعزل عن محيطها الثقافي، بل الأهم دراسة النظام الاقتصادي كبناء مؤسساتي مكوناته متداخلة مع بقية مكونات النسق الاجتماعي ومؤسساته تخضع لتأثيراتها وتتطور معها. فالإنسان يولد في مجتمع يفرض عليه عاداته وقيمه وأنماط السلوك المتوارثة التي تتشكل منها مؤسسات المجتمع. والاقتصاد، في نهاية المطاف، ما هو إلا مجموعة من النظم المؤسساتية التي لمّ تصنعها الطبيعة، وإن كانت البيئة الطبيعية تلعب دوراً لا يستهان به في تشكيلها، وإنما صاغها الإنسان ليتمكن من خلالها من استغلال موارد الطبيعة لإشباع حاجاته. إنها نتاج التشريعات القانونية والترتيبات التعاقدية التي تظهر ثمّ تختفي وتستبدل في عملية تطورية لا تتوقف[571].

وفي تحليلاته لسلوكيات الطلب توصل فِبْلِن إلى عدم صحة فرضيتين من أهم الفرضيات التي قامت عليها المدرسة الكلاسيكية. فالمترفون لا يقبلون على شراء السلع حينما تنخفض أسعارها وتصبح في متناول عامة الناس لأن هذا يفقدهم ميزة التباهي بالقدرة على اقتناء السلع باهظة الثمن التي لا يقدر على شرائها إلا القلة المترفة لتصبح بذلك مؤشرا على مكانتهم الاجتماعية المتميزة. الجري وراء المظاهر وحسد الآخرين والغيرة منهم يدفع بالمستهلك إلى مجاراتهم وتقليدهم وشراء السلع لا من أجل ما تجلبه لهُ من منفعة بل من أجل التباهي والتظاهر بأنه ليس أدني منزلة من غيره. المستهلك لا يشتري بالضرورة ما يعجبه هو ويفيده وإنما ما يعتقد أنّه سوف يثير إعجاب الآخرين ويدفعهم إلى الاعتقاد بأنه من أبناء الطبقة المرفهة.

كذلك العمل الذي حوله الكلاسيكيون إلى سلعة بافتراضهم أن الإنسان يفضل الفراغ والرفاهية على مشقة العمل وأن الدافع الوحيد للعمل هو الحصول على الأجر ولم يأخذوا في حسابهم أن الإنسان يعمل من أجل العمل ذاته لأنه جبل على حب العمل. فالمجتمعات البدائية تقدس العمل وتعتبره شيئاً نبيلا ومصدر فخر واعتزاز في حد ذاته. وهذا نابع من الإحساس الأبوي بالمسؤولية تجاه العائلة والأبناء وأجيال المستقبل، بعيداً عن اعتبارات الكسب والخسارة، ومن لا يعمل يصبح شخصاً محتقرا من الجميع. كل فرد في تلك المجتمعات يؤدي دوره ويقوم بعمله، مهما كانت طبيعة ذَلكَ العمل الذي يقوم به، دون أن يشعر أن كدّه يخدش كرامته. ولكن منذ أن بدأ استغلال الإنسان لأخيه الإنسان في مراحل لاحقة من التطور الاجتماعي والتقني تحول العمال وأصحاب المهن الشاقة إلى أناس ممتهنين وإلى طبقة وضيعة بينما تحول المتسلطون من أبناء الطبقة المترفة إلى طبقة مرفهة لا تكد ولا تكدح وتحتقر العمل ولا تساهم في صنع الثروة الوطنية ولا في خدمة المجتمع وإنما تحقق الثروات الشخصية عن طريق نهب جهود الآخرين من الطبقة الكادحة من أجل الإسراف في تبذيرها وهدرها على سلع مظهرية لا تنفع في شيء غير إرضاء غرورهم وحبهم للتباهي والتعالي على الآخرين. فالإنسان الذي يسلب وينهب ويلجأ للقهر والمكر والخديعة يجمع الثروة الفاحشة وفي نفس الوقت يحصل على التقدير والاحترام ويعجب الآخرون بقوته ودهائه ويسعون جاهدين إلى تقليده. بهذه الوسائل غير النبيلة تتكون الطبقات النبيلة التي لا هم لها إلا الإسراف في البذخ والتبذير وتبديد ثروة المجتمع عن طريق الاستهلاك المتباهي conspicuous consumption. هذه السلوكيات ما هي إلا صور محدثة لممارسات السلب والنهب التي كانَ يمارسها الغزاة بين القبائل البدائية، وكل ما هنالك أن أبناء الطبقة المترفة فقط غيروا من أساليبهم وهذبوا ممارساتهم فحل الاستهلاك المتباهي محل تعليق فروة رأس الضحيّة مثلاً على باب الكوخ عندَ الأقوام البدائية. ولكن بدلاً من أن ينظر

المجتمع إلى هؤلاء المبذرين والمغتصبين من أبناء الطبقة المرفّهة على أنهم يسلبون ثرواته ويبددونها رَفَع من مكانتهم باعتبارهم أقوياء وشجعان ودهاة وصاروا موضع التبجيل والاحترام من الجميع وأصبح الكل معجب بهم يحاول مجاراتهم في التبذير والتباهي والظهور بمظهر السلاب النهاب والإيحاء بأن لديه من الثروة ما يغنيه عن مشقة العمل العضلي الذي أصبح مشوبا بالحِطّة. فمشقة العمل التي ظن الاقتصاديون الكلاسيكيون أنها كامنة في طبيعة الرجل الاقتصادي رآها فِبْلِن انحطاطا طرأ على أسلوب معيشي كانَ من قبل نبيلا وشريفا.

من الأمثلة التي يوردها فِبْلِن على الاستهلاك المتباهي أنّه في بداية تصنيع الملابس كانت الماركات التجارية للملابس الفاخرة تلصق عليها من الداخل لكنّ الأمر اختلف لاحقاً وصارت هذه الماركات تلصق من الخارج ليتباهى من يلبسها بأنها باهظة الثمن. ثمّ صارت شركات الدعاية والإعلان تلعب دورها الخطير في خلق حاجات وهمية والتغرير بالمستهلكين للجري وراء سلع لا فائدة منها إلا التباهي والمراءات وتبديد الثروة الاجتماعية.

وعلى خلاف الكلاسيكيين، لمّ يرى فِبْلِن في رجل الأعمال ذَلكَ الشخص النشيط الذي يحرك عجلة الاقتصاد ويدفعها إلى الأمام. رجال الأعمال من منظمين ومستثمرين ما هم إلا مجرد أشخاص طفيليين لا يهمهم إلا جمع المال وتحقيق الفوائد والأرباح حتّى لو كانَ ذَلكَ على حساب الرفاهية الاجتماعية وكفاءة الإنتاج التي يُمكن أن تحققها المخترعات الحديثة. وظيفة الرأسمالي ليس المساعدة على إنتاج السلع التي تسد حاجات المجتمع وإنما إحداث الاضطرابات في ذَلكَ السيل المنتظم من الإنتاج بحيث تتقلب القيم ليستفيد من الاضطراب الناجم عن ذَلكَ لجني الأرباح. هؤلاء لا يهمهم إلا خلق الفوضى وتضليل المجتمع بإقامة صروح زائفة من الإئتمانات والقروض والتمويل الخداع وعن طريق التلاعب والمضاربات ليستفيدوا من البلبلة التي يخلقونها لأنها تتيح لهم فرصا جديدة للكسب بالطرق المشروعة وغير المشروعة. ويمكنهم رفع أسعار السلع أو خفضها متى شاؤوا عن طريق الاحتكار والتحكم بكميات الإنتاج. فالكسب عندهم أهم من الكفاءة الإنتاجية ورفاهية المجتمع وتلبية احتياجاته، وهذا ما يؤدي في النهاية إلى عواقب وخيمة مثل حالات التضخم والكساد والركود.

ويؤكد فِبْلِن على أهمية الثنائية التضادية بين الغريزة الخلاقة في الإنسان التي تدفعه نحو حب الاستطلاع والمعرفة وتحفزه على العمل المنتج بكفاءة وإتقان وفق أفضل المستويات الممكنة والتي هي مدعاة للفخر والإعجاب والاعتزاز بالذات وبين غريزة التملك والاقتناء التي تدفع إلى الأنانية والجري وراء المصالح الخاصة على حساب المصلحة العامة. هذه الثنائية نلاحظها بشكل واضح في المجال الاقتصادي متمثلة من جهة في المنظمين والمدراء الذين لا يهمهم إلا جني الفوائد والأرباح ومن جهة أخرى في الفنيين والمهندسين الذين يركزون على كفاءة الإنتاج وجودة المنتج. فرجل الأعمال لا يهمه الجانب الإنتاجي بل ينصب اهتمامه على كسب المال، بينما ليس للمهندس من غاية إلا الإنتاج بكفاءة.

ولقد تنبأ فِبْلِن بقيام ثورة تطيح بالنظام الرأسمالي، لكنّ الثورة التي بشر بها تختلف كليا عن تلك التي دعا إليها كارل ماركس. إنها ثورة تعيد لحافز العمل الخلاق مكانته النبيلة وهدفه الأسمى المتمثل في خلق المنافع الحقيقية للجنس البشري بعيداً عن الاستغلال وعن التمويه الدعائي والإعلانات الزائفة. منشأ الثورة ليس الصراع بين الرأسماليين والعمال، كما تصوره ماركس، وإنما بين رجال الأعمال الذين لا هم لهم إلا جني الأرباح واحتكار الأسواق وبين المهندسين والفنيين الذين همهم كفاءة الإنتاج وتحسين مواصفات السلع مع خفض التكاليف. الآلات التي يتعامل معها هؤلاء بشكل مباشر ومستمر تفرض على تصرفاتهم وطرق تفكيرهم طريقتها الدقيقة والمنتظمة في العمل.

فالآلة لا تعنيها القيم ولا الأرباح وإنما إنتاج السلع بكفاءة ولذا فهي تجبر من يتعامل معها أن يسلك في تفكيره منهجاً واقعيا يخضع لاعتبارات علمية صارمة يُمكن قياسها بعيداً عن الخرافة وعن ما يتنافى مع العقل والمنطق. تعامل الفنيين والمهندسين مع الآلات يجعلهم يعيشون حياتهم ويفكرون ويعملون كما تعمل الآلات نفسها التي تخضع لقوانين ميكانيكية، وهذا مما يغرس فيهم روح التفكير العلمي السببي ويعودهم على الدقة والانضباط بعيداً عن طقوس الطبقة المترفة وشعائرها المضللة ورموزها الزائفة التي تتنافى مع التفكير العقلاني. هذا ينمي لدى المهندسين والفنيين نزعة التمرد ضد الرأسماليين المرفهين الذين ليس بمقدورهم عمل أي شيء بدونهم لأنهم يفتقرون للثقافة التكنولوجية ولا يعرفون إلا أقل القليل عن الآلات وطريقة عملها. سوف تصل درجة اشمئزاز المهندسين والفنيين من مرائهم من رجال الأعمال ومن أساليبهم التي تتسم بالرياء والهدر والتخريب المتعمد إلى خلعهم والاستيلاء على المصانع وأدوات الإنتاج. يرى فِبْلِن أن المهم في إنتاج السلع هم المهندسون والفنيون أمّا رجال الأعمال فيمكن الاستغناء عنهم لأنهم لا دخل لهم أصلاً في العملية الإنتاجية سوى جني ثمارها دون المشاركة الفعلية فيها. سوف يمسك المهندسون والفنيون بزمام الاقتصاد ويديرونه كما لو كانَ آلة ضخمة تعمل بانتظام وانضباط ميكانيكي كما تعمل أجزاء الآلة. فالاقتصاد أساساً هو عملية ميكانيكية الطابع، إنه الإنتاج الذي هو بدوره يعني تداخل أجزاء المجتمع وطبقاته أثناء مزاولتها العمليات الإنتاج والتوزيع والاستهلاك. هذه الآلة الاجتماعية تحتاج إلى ضبط ميكانيكي لضمان تعاون أجزائها والتنسيق الدقيق فيما بينها ليقوم كل جزء بوظيفته على أكفأ وجه، كما تعمل أجزاء الساعة. وهكذا نجد أن المدرسة التاريخية والمدرسة المؤسساتية تتفقان مع المدرسة الماركسية ومع توجهات الأنثروبولوجيا الاقتصادية في التأكيد على أن الاقتصاد ليس نشاطاً مستقلاً بذاته ومنعزلا عن بقية المؤسسات الاجتماعية والأنساق الثقافية لأي مجتمع، وإنما هو جزء منها متداخل معها ومندمج فيها يتأثر بها وتتأثر به ويتطور مع تطورها في سلسلة من المراحل المتتالية. لذا لا يُمكن فهم الاقتصاد بمعزل عن المركبات الاجتماعية الأخرى، كما هو المتبع في منهج التحليل الجزئي عندَ الكلاسيكيين. والاقتصاد الرأسمالي، مثل غيره من الاقتصاديات، لا يمثل إلا مرحلة من مراحل التاريخ الغربي والتي سبقتها وستتلوها مراحل أخرى مختلفة عنها.

سوف نبدأ بتقديم عرض موجز لمثالين من أبرز الأمثلة التي حظيت بدراسات معمقة من قبل الأنثروبولوجيين المهتمين بالتبادلية والاقتصاد البدائي، المثال الأول هو المادة الإثنوغرافية التي وفرها مالِناوسْكي عن دُوّار الكولا Kula Ring عندَ سكان جزر التُرُبْرِيانْد Trobriand Islands والمثال الأخر تلك المادة التي وفرها فْرانْتْز بُواز وغيره من الأنثروبولوجيين الأوائل عن البُتْلاتش potlatch عندَ هنود أمريكا الشمالية. بعد ذَلكَ ننتقل للحديث عن رسالة مارسيل مَاوْس Marcel Mauss عن الهدية أو المنحة The Gift. مفاد الرسالة أن أي عملية تهادي بين شخصين ينتميان لجماعتين بدائيتين لا يُمكن النظر إليها كحادث منعزل وإنما هي جزء من عملية تبادل كلي وشمولي ومستديم ينتظم جميع الأفراد في الجماعتين، وهذا ما يسميه مَاوْس «الحقيقة الاجتماعية الكلية total social fact». وكان لهذا الكتيب الصغير عميق الأثر على ليفي شتراوس الذي اعتبر كافة أنواع التبادلية شفرة تواصلية يُمكن فكها وردها إلى شفرة اللغة المحكية. ما يتضمنه هذا الفصل من طروحات ومفاهيم تتعدى حقل الاقتصاد لتشتبك على يد ليفي شتراوس، كما سنرى في الفصل الأخير، مع اللغة ومع نظم القرابة لتشكل هذه المجالات الثلاثة مع بعضها حقولا فرعية من حقول علم الإشارات عمليات التواصل.

دُوّار الكولا

اقتصاد جزر الترُبْرِيانْد Trobriand Islands من الاقتصادات التي حظيت باهتمام واسع ودراسات مستفيضة، خصوصاً بعد ظهور كتاب الأنثروبولوجي برونيز لاو مالييناوشكي Bronislaw Malinowski الذي نشره عام 1922 تحت عنوان أَرْغُنات غرب المحيط الهادي Argonauts of the Western Pacific؛ والذي استوحي عنوانه من بحارة الأرغونوت المغامرين الذين يرد ذكرهم في الأساطير اليونانية. وغالباً ما يرد ذكر الاقتصاد الترُبْرِيانْدى كأحد الأمثلة التي يلجأ لها الأنثروبووجيون ليبينوا كيف أن نظريات اقتصاد السوق هي نظريات تخص المجتمع الرأسمالي ولا تنطبق على الاقتصادات البدائية، وعلى أن الثقافة بقيمها وعاداتها وتقاليدها وإمكانياتها المادية والتكنولوجية هي التي تحدد حاجات الإنسان ورغباته وهي التي تحدد كيفية الوفاء بهذه الحاجات والرغبات، وأن النشاطات الاقتصادية لا تتم بمعزل عن السياقات والمؤسسات الثقافية والاجتماعية التي توجد فيها.



برونزلاو مالیناوسکي
Bronislaw Malinowski

يتمحور اقتصاد الترُبْرِيانْديين على ستة مفاهيم مترابطة على المستوى البنيوي، وإن كانت على السطح لا تبدو كذلك، وحتى سكان الجزر أنفسهم قدْ لا يدركون هذا الترابط ويتعاملون مع هذه المفاهيم بما تمليه من ممارسات وفعاليات على أنها نشاطات مستقلة أحدها عن الآخر، خصوصاً وأنها في معظم الحالات مغلفة باعتبارات أخلاقية تطمس ملامحها الاقتصادية. وحيث أنّه يصعب ترجمة هذه المفاهيم فإننا سوف ننقلها بمصطلحاتها المحلية وكل ما نستطيع فعله هو شرحها للقارئ وتوضيح آلية عملها قدر الإمكان. هذه المفاهيم هي 1/ يوريغوبو urigubu، 2/ واسي wasi، 3/ سقالي sagali، 4/ بوكالا pokala، 5/ الكولا Kula ، 6/ غموالي gimwali. وسوف تتضح لنا معاني هذه المصطلحات وأهميتها بعد قليل.

تقع جزر الترُبْرِيانْد المتناثرة في عرض البحر في باباوا نيو غيني Papua New Guinea في منطقة ميلانيزيا Melanesia جنوب غرب المحيط الهادي مباشرة إلى شمال الطرف الشرقي من غينيا الجديدة New Guinea شمال القارة الأسترالية وينتمي سكانها إلى العرق الميلانيزي Melanesians. تتألف جزر الترُبْرِيانْد من حوالي 80 جزيرة مرجانية مسطحة أكبرها جزيرة كيريوينا Kiriwina التي يبلغ طولها حوالي 20 كيلا بينما لا يتعدى عرضها في أقصى اتساع لهُ 3 كيلومترات وتضم حوالي 60 قرية صغيرة يبلغ مجموع سكانها بضعة آلاف، أمّا الجزر الأخرى المحيطة بها فهي أصغر من ذَلِكَ بكثير ولا يتعدى تعداد سكان كل منها بضع مئات. ويبلغ طول الجزر مجتمعة حوالي 210 ميلا من الشمال إلى الجنوب وحوالي 270 ميلاً من الشرق إلى الغرب. ويتميز مناخها بالحرارة والرطوبة ويبلغ المعدل السنوي لسقوط الأمطار فيها حوالي 140 بوصة.

وتضم كل جزيرة عدداً من القرى الصغيرة بعضها تطل على البحر ويعمل أهلها في صيد الأسماك وبعضها تقع إلى داخل الجزيرة وهؤلاء يعملون في البستنة horticulture مستخدمين الفؤوس

الحجرية والعصا المدببة وما شابهها من الأدوات البدائية التي لا تسمح إلا بزراعة مساحة محدودة من الأرض. وتقوم زراعتهم على ممارسة القطع والحرق slash and burn لأن عدم استخدام السماد يعني أن هؤلاء المزارعين يضطر الواحد منهم بعد بضع سنوات إلى ترك حقله الصغير بعد إنهاك التربة ليستعيد خصوبته بشكل طبيعي ويبحث عن أرض خصبة جديدة في المناطق المجاورة. وبعد ترك الأرض لعدة سنوات يعود المزارعون إليها ثمّ يقومون بقطع أغصان الأشجار الميتة حصد الأعشاب والحشائش التي نبتت على الأرض وحرقها التسوية الأرض للزراعة مرة أخرى وفي الوقت نفسه للحصول على السماد من الرماد. ويعمل أهل القرية مع بعضهم بصورة جماعية في قطع الأشجار وحرقها لإعداد مساحة من الأرض الزراعية تكفي الجميع ثمّ تقسم هذه الأرض بعد إعدادها إلى قطع صغيرة توزع بين عشائر القرية. وتتألف المحاصيل غالباً من نوعين من درنات البطاطس هما اليام yam والتارو taro واليقطين والكوسة، كما يزرعون قصب السكر وجوز الهند والمانجا والموز والفاصوليا وغيرها من الخضروات والفواكه. وأهم هذه المحاصيل هو اليام نظراً لقابليتها للتخزين لمدة طويلة.

يتألف شعب الترُبْرِيانْد من أربع قبائل كبيرة يمنع التزاوج فيما بينها. وكل قبيلة من هذه القبائل تتفرع إلى عدد يتراوح من الثلاثين إلى الستين عشيرة، وكل من هذه العشائر الفرعية لها قريتها التي تمتلك أرضها وتزرعها بصورة جماعية، وقدْ تضم القرية عشيرتين أو أكثر تبعاً لحجم مساحتها ومساحة الأراضي الصالحة للزراعة فيها وما توفره من ثروة سمكية. وهناك تراتبية اجتماعية بموجبها يتم تصنيف العشائر إلى عشائر شريفة وعشائر وضيعة وعشائر بينهما. وكل عشيرة لها زعيمها لكنّ زعماء العشائر الشريفة لهم أتباع من زعماء العشائر الأقل شأناً. هؤلاء الأتباع يعبرون عن ولائهم للزعيم الأكبر بمساندته عسكريا في نزاعاته مع الآخرين واقتصاديا بدفع إتاوات لهُ من محاصيلهم ولا يحق لهم الجلوس بحضرته بل يظلون واقفين تعبيرا عن التقدير والاحترام. ولضمان استمرارية الولاء وتقوية أواصر التبعية يتزوج الزعيم الأكبر من عائلات زعماء العشائر الأخرى التابعة لهُ، وقدْ يصل عدد زوجات الزعيم ستين زوجة وكلمازاد عدد زوجاته زاد عدد أتباعه وزادت بالتالي قوته وهيبته[572].

ويحرم التزاوج بين أفراد العشيرة الواحدة ولذا ترتبط كل عشيرة مع عشيرة أخرى تنتمي معها لنفس القبيلة لتتبادل معها النساء بحيث أن العشيرة (أ) تزوج نساءها للعشيرة (ب) وبالمقابل تقوم العشيرة (ب) بتزويج نسائها للعشيرة (أ)، وعند الزواج تنتقل الزوجة للعيش مع زوجها في قريته. ويتم تتبع النسب من خلال الخط الأمومي بحيث تنتسب كل عشيرة فرعية إلى جدة أسطورية يقولون إنها خرجت من باطن البقعة التي يسكنونها ووفقاً لذلك يدعون ملكيتهم لتلك البقعة التي يقيمون عليها قريتهم. ويتربى الطفل مع أمه وأبيه ولكن حالما يصل سنّ الرشد ينتقل للعيش مع أخواله لأن نصيبه من الثروة والأرض الزراعية سوف يرثه عن خاله وليس عن أبيه لأن نظام تتبع النسب والتوريث، كما قلنا، يسري من الأم للأبناء، أو بالأصح من أخي الأم لأبناء الأخت.

وحيث أن سكان جزر الترُبْرِيانْد يتبعون نظام القرابة الأمومي بمعنى أن المولود ينتسب لعشيرة أمه لذا فإن خاله هو المسؤول عنه وليس أباه، لأن الأب مسؤول بدوره عن أبناء أخته. وقدْ شرحنا هذا النسق القرابي في الفصول المتعلقة بأنساق القرابة. ويمضي الصغار سنيّ طفولتهم مع آبائهم وأمهاتهم وإذا وصل الواحد منهم سنّ الرشد انتقل من قرية أبيه إلى قرية خاله الذي يجمعه معه النسب الأمومي ويرث عن طريقه الأرض والجاه وغيرها من الموروثات المادية والمعنوية. كذلك الزوجات اللائي يقمن مع أزواجهن ينتسبن إلى عشائر أمهاتهن وليس إلى عشائر أزواجهن[573].

وعلى الرغم من أنهم يصنعون معظم أدواتهم من الحجر والأصداف إلا أن ثقافتهم تعتبر متقدمة نوعاً ما بالنسبة لأقوام ما زالوا يعيشون في العصر الحجري. وتوفر لهم أراضيهم الخصبة محاصيل زراعية وفيرة،

كما أن بحارهم غنية بالثروات السمكية. ونظراً للتباين الإيكولوجي والطبيعي الواضح بين هذه الجزر بما يوفره كل منها من مواد خام وموارد طبيعية ومصادر غذائية تختلف عن غيرها وما يترتب على كل ذَلكَ من تخصصات مهنية وحرف مختلفة فإنه تقوم بينها حركة تبادل تجارية نشطة، خصوصاً وأن أهل هذه الجزر من البحارين المهرة والمغامرين الأشداء الذين لا يهابون ركوب البحار. وتوفر لهم الغابات الأخشاب اللازمة لصناعة القوارب التي يشتهرون بصناعتها مثلما اشتهروا بمهارتهم في الصيد وفي الزراعة. لذلك فإن ما يحصلون عليه من الصيد والزراعة يفوق احتياجاتهم الاستهلاكية مما يوفر لهم فائضا في الإنتاج يسمح للبعض منهم للتفرغ لمزاولة المهن التي لا تتصل مباشرة بإنتاج الغذاء مثل صناعة الفؤوس الحجرية وصناعة القوارب وحفر الخشب وصناعة الحصير والفخار والأواني المنزلية وأدوات الزينة والمصاغات. ويلعب السحرة دوراً رئيسيا في جميع شؤون الحياة بما في ذَلكَ مختلف النشاطات الزراعية ومراحلها بالنسبة للقرى الزراعية أو في مراحل صناعة القوارب والاستعداد للإبحار بالنسبة للصيادين والبحارة. يدخل السحر في كل مرحلة من مراحل الزراعة من بداية قطع الحشائش في الأرض المراد حرثها وزراعتها إلى حرق هذه الحشائش وحرث الأرض ونثر البذور وجني المحصول. كما يدخل السحر في كل خطوة من خطوات بناء القوارب وركوب البحر ورحلات الصيد والتجارة ابتداء من قطع الأخشاب إلى حفرها إلى تزيينها إلى إنزالها في البحر ورفع الأشرعة والإبحار إلى طلب العون من الأرواح حينما يحدق خطر العواصف بالبحارة أو يتعرضون للهجوم من الأعداء. وعادة ما يكون الساحر هو شيخ القرية وزعيم العشيرة. ويعتمد الساحر في أداء مهامه على التعاويذ والطقوس، التي عادة ما تؤدي بصورة جماعية، إضافة إلى الخبرة والمعرفة التقنية التي اكتسبها من خلال الممارسة[574] .



أكوام محصول اليام مكدسة أمام كوخ الزعيم

يقوم تقسيم العمل عندهم سواء في الزراعة أو الصيد أو غير ذَلكَ من المهن على محددات السنّ والجنس. وتنتج كل عائلة حصتها من اليام على قطعة الأرض التي تخصها وهو عادة أكثر بكثير مما تحتاجه. ويتباهون بوفرة الإنتاج لدرجة أن معظم إنتاجهم الذي يرصفونه في مخازن على شكل أكوام يتباهون بها يعطب دون الاستفادة منه. لكنّ رتبة الشخص الاجتماعية ومقامه بين أقرانه يعتمد على وفرة محصوله من اليام الذي يجمعه بعد جنيه ويعرضه في حقله لعدة أيام في أكوام كبيرة قبل نقلها إلى المخازن ليراها الجميع ويعجبون بها. ويبذل المزارع الترُبْريانْدى قصارى جهده ويكد ويكدح للحصول على غلة وفيرة وجيدة من اليام ويحرص أن تكون من الحجم الكبير، علماً بأنه لا يستهلك محصوله بنفسه بل يذهب جله لأنسبائه ولزعيم عشيرته. الدافع للإنتاج عندهم هو العمل للعمل ذاته ولأن سمعة المزارع كرجل جاد ونشيط ومحترم تعتمد في المقام الأول على وفرة محصوله وجودته، لذلك فهو ينتج أكثر بكثير مما يحتاجه لاستهلاكه العائلي لأن التباهي بالمحصول عندهم أهم من التغذي عليه.

بعد جني المحصول لا يبقي المزارع لنفسه ولعائلته إلا النزر اليسير والرديء منه بينما يوزِّع ما يساوي أكثر من ثلثيه، خصوصاً أجود المحصول والأكبر حجماً، بين أزواج أخواته على شكل منح وهبات تسمى يوريغوبو urigubu. وما يحصل عليه زوج الأخت من أخي زوجته يضيفه إلى أكوامه من المحصول مما يزيد من هيبته ومقامه في عيون الأخرين، خصوصاً إذًا كانت هذه الأكوام الضخمة من اليام ذات الأحجام الكبيرة. كما يذهب جزء من محصول المزارع على شكل إتاوة سنوية لشيخ عشيرته تسمى بوكالا pokala. ويشير هذا المصطلح إلى أي هبة يمنحها التابع لزعيمه على أمل أن يبسط الزعيم حمايته عليه ويمد لهُ يد العون عندَ الحاجة ويكافئه لاحقاً مما يفيض عن حاجته من هبات الأخرين وربما يمنحه بعض الألقاب التشريفية التي ترفع من مكانته الاجتماعية[575].

وحيث أن سلطة الزعيم وقوة تأثيره تعتمد على وفرة ما يمنحه لهُ أصهاره وأتباعه من محصول اليام

فإن الرجل الطموح يعمل بجد واجتهاد ويعمد أيضاً إلى تعدد الزوجات ليحصل من إخوان زوجاته على أكبر كمية من اليام ليكومها أمام كوخه يفتخر بها ويظل معظمها في مكانه حتّى يتعفن. وهذا مما يبين لنا كيف أن الهدف من الزيجات في المجتمع الترُبْرِيانْدى هو إبرام التحالفات العشائرية بين الأصهار والأرحام والحصول على مساندتهم بدفع جزء من محصولهم لهُ. وكلما كانَ المحصول وفيرا نوعيته جيدة ومن الحجم الكبير كلما زادت هيبة الزعيم في أعين الآخرين. كما يستفيد الزعيم من مخزون اليام في دفع أجور الجموع من العمال والحرفيين والسحرة الذين لا يستغني عنهم في مختلف الأعمال الزراعية والإنشائية وبناء القوارب وشن الغزوات على الأعداء وحراسة ممتلكات الزعيم والدفاع عن القرية وأهلها وكذلك في شراء ما يحتاج إليه من سلع وأواني منزلية وأثاث ومواد أولية ومصاغات مصنوعة من الأصداف والمرجان، كما يوزِّع جزءا منه للوفاء بالتزاماته الاجتماعية تجاه الآخرين من الأعوان والأقرباء والأنداد من زعماء العشائر الأخرى مما يزيد من رصيدهم الاجتماعي. ومنه ما يستهلكه في الولائم الباذخة التي يقيمها في مختلف المناسبات الاجتماعية والدينية والمآتم والزيجات ويتباهى زعماء العشائر بعد جمع المحاصيل ويتنافسون بإقامة الولائم الباذخة وتوزيع الجزء الأكبر من نصيبهم من المحصول على شكل هبات، وهذا ما يمثل نمطا من أنماط إعادة توزيع الثروة. تقول الأنثروبولوجية أَنِت وينَر Annette Weiner «مخزون اليام أشبه بالرصيد في البنك؛ إذًا كانَ ممتلئا فالرجل يعتبر في عداد الأثرياء. وما لمّ تستهلك حبات اليام في إعداد الطعام أو تؤول إلى الفساد فإنها تقوم مقام العملة النقدية ويستمر تداولها ودورانها من يد الأخرى. ولذلك فإنه بعد جمع المحصول يتجنب الناس قدر الإمكان استهلاكها في إعداد الطعام »[576].

إذًا استلم زوج الأخت من صهره نصيبه من محصول اليام أقام وليمة كبيرة لصهره وأعوانه الذين ساعدوه في الزراعة وجمع المحصول تتألف من اليام والتارو والموز ولحوم الخنازير والدجاج. وإذا كانَ المحصول جيدًا أهداه أيضاً قطعة من الحجر الصالح لصناعة الفؤوس الحجرية وربما بعض الأصداف وأحجار المرجان الصالحة لصناعة الحلي والمصاغات بالإضافة إلى رزم من أوراق الموز التي تستخدم عادة في صنع تنانير النساء. هذه التنانير التي تعمل من أوراق الموز تنتج بكميات وفيرة لأنها هي ورزم أوراق الموز تعتبر من المواد الأساسية للوفاء بالديون والالتزامات ذات الطابع الاجتماعي والطقوسي كتلك التي يدفعها الأقارب لأهل الميت حين وفاته كجزء من طقوس الدفن ومراسم العزاء للاستفادة منها للوفاء بالديون المستحقة على الميت من قبل الآخرين. وأهل الميت بدورهم يقومون بتوزيع هذه التنانير ورزم أوراق الموز بكميات كبيرة تليق بمقام الميت وتتناسب مع مكانته الاجتماعية. هذه الأشياء قدْ تبدو تافهة وعديمة القيمة لشخص لا ينتمي لتلك الثقافة لكنّ علينا أن نتذكر بأن الأشياء تكتسب أهميتها وقيمتها من المعاني والرموز التي تضفيها عليها الثقافة المعنية[577].

حينما يقدم الرجل غالبية محصوله من اليام لأزواج أخواته مثلاً فهذا من ناحية عملية اقتصادية، لأنه نوع من التبادل المباشر وغير المباشر، تبادل مباشر لأن الرجل سوف يمنح أخو زوجته أشياء من نوع آخر في مناسبات أخرى، خصوصاً أنواع من المصاغ الصدفي يُسمّى يولو youlo والتي يُمكن أن تشكل الخطوة الأولى نحو الدخول إلى عالم الكولا، كما سنرى. وهو تبادل غير مباشر لأن نفس الشخص الذي أهدى جزءً من محصوله لأزواج أخواته سوف يتلقى بدوره من إخوان زوجاته جزءا من محصول كل واحد منهم. وإضافة إلى الجانب الاقتصادي في هذه العملية فإنها أيضاً تتضمن تعبيرا عن الوفاء بالالتزامات القرابية من الأخ تجاه أخته وهي أيضاً تتضمن تعبيرا عن الولاء السياسي والتبعية لزوجها الذي عادة ما يكون أعلى منه في التراتبية الاجتماعية، إضافة إلى كونها أداء الواجب الديني والأخلاقي الذي تمليه قيم المجتمع التربْرِيانْدى. وهكذا نلاحظ أنّه يصعب الفصل في هذا المجتمع

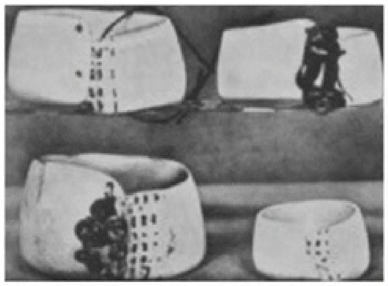
بين ما هو اقتصادي وما هو اجتماعي أو سياسي أو ديني.
وبعد أن تبين لنا ما المقصود بمصطلح اليوريغوبو urigubu ومصطلح البوكولا pokola نعرج الآن على مصطلح الواسي wasi. يشير هذا المصطلح إلى المقايضة بين عميلين أحدهما يعمل بالزراعة والأخر يعمل في الصيد بحيث يمنح أحدهما الآخر جزءً من محصوله الزراعي من اليام مقابل جزء من محصول الآخر من صيد البحر. وهذا النوع من المقايضة يحدث بين سكان الأجزاء الداخلية من كل جزيرة والذين لا تطل منطقتهم على البحر ويقتصرون على ممارسة الزراعة وبين سكان المناطق الساحلية الذين يعملون في الصيد ولا يزرعون. وحينما يستلم كل من العميلين حصته من الأخر يوزَّع كل منهم معظم ما يحصل عليه على من تربطه بهم من أهل قريته علاقة قرابية أو التزامات طقوسية على شكل هبات أو على شكل ولائم تقام في مناسبات خاصة مثل تدشين قارب جديد أو تشييد منزل جديد. هذا النوع من المنحة هو ما يسمّونه سقالي Sagali. ولكل شخص من سكان القرى الداخلية عميل مستديم من سكان الساحل يبادله صيد البحر بمحاصيل زراعية. هذان العميلان عملتهما مستديمة وليست مجرد تبادل عابر وهما لا يدققان الحساب فيما بينهما لأن كل منهما حريص على استمرار العلاقة وتمتينها. فلو فرض أنّه في سنةَ من السنوات كانَ الصيد وفيرا والمحصول الزراعي شحيحا إما لقلة الأمطار أو لأي سبب من الأسباب فإن الصياد يجزل العطاء لعميله كجاري العادة، وإن كانَ ما يحصل عليه منه بالمقابل قليلاً، تقديراً منه للظروف الطارئة وحرصا على استمرار العلاقة. هذا النمط من العلاقات بين العملاء من الطرفين علاقات تتصف بالديمومة والاستقرار وقدْ يتم توارثها جيلا بعد جيل. فالصياد لا يبادل مع أي شخص من الطرف الآخر بل مع نفس العميل الذي تربطه به هذه العلاقة التبادلية.

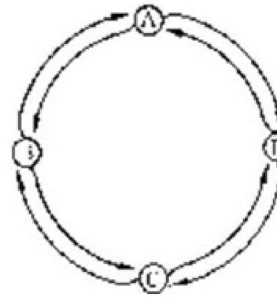


<u>دوار الكولا</u>

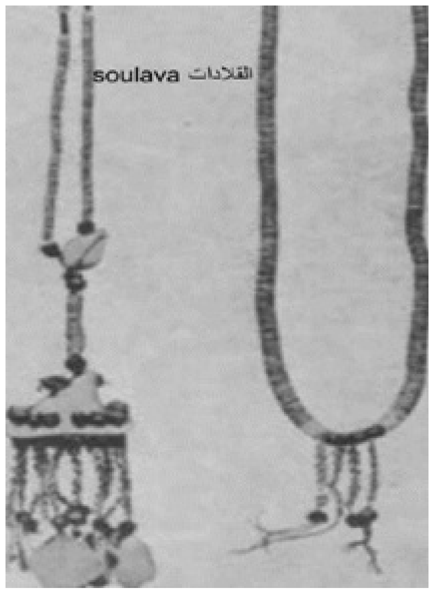
ولا يعتبر المقابل الذي يحصل عليه كل طرف من الطرف الأخر سعرا يدفعه عميله لقاء المحصول الذي منحه إياه، فاعتبارات السعر وتقييم البضاعة، كما في اقتصاديات السوق، لا تدخل في هذا النمط من التعاملات التي تتم في جو تطغى فيه الشعائر الطقوسية على الاعتبارات المادية. بل إنّ مالِناوسْكي يسميه «التبادلية الطقوسية أو الرمزية». ومما يضمن استمرارية هذا النوع من التعامل بين الطرفين أن لا أحد منهما يعرف تحديداً ما إذَّا كانَ مدينا لعميله أو أن عميله مدين لهُ ولكن كلما طالت مدة التعامل بينهما كلما كانا أقرب إلى التعادل إذ لا يتم التعادل بين طرفي هذه المعادلة التبادلية إلا مع مرور الوقت وعلى المدى الطويل [578].

والآن يأتي الحديث عن مفهوم الكولا[579]؛ تشكل جزر التْرُبْرِيانْد مع بعضها البعض حلقات مستديرة في عرض البحر يبلغ محيط كل دائرة منها عشرات الكيلومترات وتضم عدداً من الجزر يقوم بين أهلها نوع مميَّز من التبادل يسمى كولا، ولذلك يُطلَق على كل حلقة من هذه الحلقات التبادلية دوار الكولا Kula Ring. وهذه الحلقات متداخلة ومتقاطعة بمعنى أن الجزيرة الواحدة قدْ تتقاطع عندها عدد من الدوارات. الجزر التي تقع على نفس الدوار تترابط مع بعضها البعض بشبكة من العلاقات التبادلية تلعب فيها الطقوس والشعائر دوراً يطغى في أهميته في نظر السكان على الاعتبارات التجارية حيث يقوم فيما بينها تبادل نوعين من المصاغات الثمينة، أو كما يسمونها vaygua، المصنوعة من الأصداف وحجر المرجان أحدها قلادات تسمى soulava واتجاه دورانها من جزيرة لأخرى دائماً في اتجاه عقارب الساعة والأخرى أساور تسمى mwali وتدور عكس عقارب الساعة. ويقومون برحلات الكولا البحرية حينما تتقلص الأعمال الزراعية وتبدأ الرياح الموسمية في الفترتين اللتين تتخللان فصل الأمطار الشتوية وفصل الصيف، أي من نوفمبر إلى ديسمبر ومن مارس إلى أبريل.





الأساور mwali



القلادات soulava

وقدْ تستغرق الرحلة عدة أسابيع، وربما عدة أشهر. وزعماء العشائر هم الذين يقودون هذه الحملات وهم أساساً من يتبادلون المصاغات فيما بينهم، وهذا النوع من التبادل الذي يتخذ طابعا طقوسيا هو الذي يُطلَق عليه مسمى الكولا. أمّا عامة الناس الذين يصطحبون زعماءهم في هذه الرحلات فيمارسون نوعاً آخر من التبادل يُسمّى غموالي gimwali. وهذا نوع من التبادل العادي غرضه نفعي بحت ويقوم على اعتبارات تجارية وتدخل فيه المساومة ومحاولة الخروج بصفقة رابحة. في الغِموالي يتبادل كل من الطرفين ما يفيض من إنتاجه ويتوفر في بيئته بما لا يتوفر في بيئته مما يفيض من ناتج الطرف الآخر، ويشمل ذَلكَ المواد الخام والمشغولات الحرفية والمنتوجات الزراعية وما شابهها ومن المواد التي يتم تبادلها مثلاً الأحجار الصالحة لصناعة الفؤوس اليدوية وصي الخيزران والبوص وغرين الفخار[580].

والمشاركون في الرحلة لا يشرعون في تبادل السلع والبضائع إلا بعد الانتهاء من مراسم وطقوس تبادل هدايا الكولا. ولا يمارس العميل مبادلة الغِموالي مع عمليه في الكولا لأن الطابع الرسمي والطقوسي لعلاقتهما لا يسمح بذلك ولكن بإمكانه أن يتبادل مع الآخرين الذين لا تربطه معهم علاقة الكولا. وأثناء حديث الترُبْرِيْانديين عن هذه الرحلات وما يتخللها من مغامرات وورومانسية ونوستالجيا فإنهم لا يعيرون كبير اهتمام للغِمْوالي وإنما تتركز حكاياتهم حول تبادلات الكولا. وتبادلات الكولا بطقوسها ورمزيتها وورومانسيتها هي التي تسهل تبادلات الغِموالي لأن عميل الكولا يوفر لعميله والفريق الذين

يصطحبونه للمتاجرة ما يحتاجونه من واجبات الحماية والضيافة وتيسير أمورهم.
وكما قلنا فإن الأساور والقلادات تدور في اتجاهين متعاكسين. فلو أخذنا الدوار المبين في الشكل الأعلى إلى اليمين والذي يمرّ بأربع جزر D، C، B، A، فإن الأساور تدور كما تشير الأسهم باتجاه عقارب الساعة من A إلى D إلى C إلى B بينما تدور القلادات في الاتجاه المعاكس من A إلى B إلى C إلى D. فلو أن زعيما من زعماء أحد القرى في الجزيرة A استلم قلادة من عميله في الجزيرة B فلابد لهُ بعد انقضاء فترة معقولة أن يمررها وذلك بأن يتخلى عنها ويهديها لأحد عملائه من الجزيرة D، كما لابد لهُ إنّ عاجلاً أو آجلاً أن يهدي لعميله في الجزيرة A إسوارة تضاهي في قيمتها وأهميتها تلك القلادة التي أهداها لهُ ذاك. وهكذا يستلم العميل قلائد من عملائه في الشمال وأساور من عملائه في الجنوب وبالمقابل يهدي أساور لعملائه في الشمال وقلائد لعملائه في الجنوب. هذا يعني بطبيعة الحال أنّه لا يُمكن مبادلة قلادة بقلادة أخرى فالقلادة تبادل بإسوارة والإسوارة بقلادة. ويشبهون دورانهما في اتجاهين متعاكسين وكونه لا يجوز مبادلة أحدهما بمثيله بذكر (=القلائد) وأنثى (=الأساور) كل منهما يبحث عن شريك حياته.
وتقيم هذه المصاغات حسب المدة التي مضت عليها منذ دخولها دوار الكولا وعدد الأيدي التي تعاقبت عليها وأهمية الأشخاص الذين تداولوها والحكايات المثيرة التي تدور حولها وحول الرحلات التي حملتها والمسافات التي قطعتها والأماكن التي عبرتها. ولذلك فإن المصاغة التي لمّ تدخل إلا حديثاً إلى الدوار ليست لها نفس القيمة التي للمصاغة الأقدم منها. وقدْ تستغرق الواحدة من هذه المصاغات في دورانها مدة تتراوح من خمس إلى سبع سنوات قبل أن تعود مرة أخرى إلى النقطة التي ابتدأت منها. هذه القيمة التي تكتسبها السلع والأشياء من تاريخ تداولاتها ومن مكانة مالكيها وما تكتسبه من سمعة يذكرنا، على المستوى المحلي، بسيف الإمام تركي بن عبد الله آل سعود والمسمى الأجرب والذي قدْ لا يبز غيره من السيوف إلا بحكم امتلاك الإمام لهُ وبحكم ذكره في بيت من أحد أبيات قصيدة مشهورة للإمام تركي حيث يقول:
<u>يوم أن كِلّ من عميله تِبرّى — حطّيت الأجرب لي خَوِيًّ مْباري</u>
ومثله نجر مطوّع نِفي الذي اشتهر لكثرة الأشعار التي قالها فيه صاحبه كدلالة على كرمه وكثرة من يستقبلهم من الضيوف بحيث لا يهدأ رنين ذَلكَ النجر «الهاون »، ووصلت شهرته إلى حد أن صار الناس، بما فيهم الأمراء، يتسابقون على شراءه.
ومما قاله المطوع في نجره:
<u>نجر المطوع يوم سامه دغيليب — هو يحسب اني عارضه للمبيعه</u>
وقوله:
<u>النجر سامه شارع الوهّاب — سامِه وكَثّر مير انا عَيّيت</u>
ولا يحق لأي شخص أن يدخل في دائرة تبادل الكولا فهذا الشرف يكاد يكون وقفا على الزعماء وأبناء العشائر النبيلة في الجزر المختلفة مما يعلي من قيمتها الرمزية ومما يخلق كذلك نوعاً من الترابط والتلاحم وعلاقات التأثير والتأثر في القيم والعادات والتقاليد بين طبقة النبلاء في مختلف الجزر ويعزز مكانتهم. ويتراوح عدد العملاء الذين يتم تبادل المصاغات معهم من سبعة أفراد بالنسبة للشخص العادي إلى سبعين فردا بالنسبة للزعماء الكبار. والعلاقة بين عملاء الكولا ليست علاقة عابرة وإنما علاقة راسخة تدوم مدى الحياة ولا ينقطع تبادل المصاغات والهدايا بينهم من حين لآخر. ومن المهم أن يبقى الشخصان في علاقة دائن ومدين كل منهما للآخر بصفة مستمرة لأن ذَلكَ ما يضمن استمرارية تواصلهما وبقاء العلاقة قائمة بينهما. وتعتمد سمعة كل منهم ومكانته على عدد

عملاء الكولا الذين يتبادل معهم المصاغات والهدايا وعلى مكاناً هؤلاء العملاء وأهميتهم في مناطقهم وعلى قيمة المصاغات التي يتهاداها معهم. وحتى لا يفقد عملاءه ويحظى بثقتهم واحترامهم لابد للعميل أن يكون كريما وسخيا يفي بوعوده ويتمتع بسمعة طيبة عندَ كل من يعرفونه.
ولا يُمكن للشخص أن يبقي في حوزته ما يحصل عليه من المصاغات لمدة طويلة لأنها أساساً بالرغم من نفاستها ليست في حد ذاتها بذات منفعة ملموسة ولا تلبس إلا في المناسبات الرسمية النادرة التي تتطلب مسحة طقوسية، إذ لا تصلح للبس كحلي لأن حجمها كبير ووزنها ثقيل، فهي أقرب إلى التحف النادرة منها إلى الحلي. وما يهم في هذه الأساور والقلادات هو مجرد سعادة من يقتني واحدة منها وتلذذه بتفحصها بين الآونة والأخرى وشعوره لفترة وجيزة بالفخر لأنه تمكن من الحصول عليها ثمّ إهدائها بعد ذَلكَ لشخص آخر كي يشيد الأخرون بسخائه وكرمه الذي سمح لهُ بالتخلي عنها ويتذكروا اسمه كأحد الأشخاص الذين وقعت في أيديهم. ومن لا تسمح لهُ نفسه بالتخلي عن ما يقع في يده من مصاغ نفيس يعتبره الناس شحيحا ويتحاشون التعامل معه ويفقد هيبته. ولا يُمكن بيع هذه المصاغات ولا مبادلتها إلا بمصاغات مثلها. تتمثل قيمة هذه المصاغات في بقائها داخل دائرة الكولا تنتقل بصفة مستمرة من جزيرة الجزيرة ومن يد ليد، وكل يد جديدة يقع فيها واحدة من هذه المصاغات أشبه بكتابة فصل جديد يضاف إلى فصول تاريخها وما يحاك حولها من أساطير وحكايات.
أمّا متى ما انتزعت من دائرة الكولا فإنه يتوقف الحديث عنها والتشوق إلى رؤيتها والطمع في اقتنائها، وبالتالي تفقد قيمتها ويندثر ذكرها وتخبو الهالة التي تحيط بها.
أمّا عن كيفية دخول مصاغة جديدة إلى دائرة الكولا فتبدأ الحكاية حينما يهدي مثلاً شخص إلى شخص أخر صَدَفة جميلة مقابل عمل أنجزه لهُ أو معروف أسداه إليه أو سلعة منحها إياه، وهي في هذه الحالة تقوم مقام الأجر النقدي في المجتمعات المتطورة. وقدْ يمنحها صاحبها كمجرد هدية رمزية لعميله في دائرة الكولا، أو يمنحها الرجل لأخي زوجته الذي وهبه جزءً من محصوله السنوي من اليام. ويقوم ذَلكَ الشخص بتقليم الصدفة وتشذيبها وتلميعها مما يرفع قليلاً من قيمتها. وهكذا يتوالى إدخال التحسينات على الصدفة كلما انتقلت من يد إلى أخرى. وهذا النوع من الأصداف موجود بكثرة في المنطقة لكنّ السحر اللازم لصنع قلادات منها تصلح للتبادل في دوار الكولا لا يوجد إلا في قريتين فقط، لذا تظل مثل هذه الأصداف تتبادلها الأيدي كمجرد قطع نقدية تستخدم في البيع والشراء وتتوالى عليها التحسينات حتّى تصل إلى أحد هاتين القريتين ليُعمل منها قلادة ثمينة تدخل دوار الكولا. ولا تلبث المصاغة أن تتخذ في أحد المحطات خلال رحلتها اسمًا لها تبدأ تتعنقد حوله الحكايات، فلكل مصاغة معتبرة اسمًا وتاريخا تشتهر بهما ويميزانها عن غيرها. وتاريخ المصاغة هو أيضاً في الوقت نفسه توثيق لتاريخ الأماكن التي حطت بها والأشخاص الذين تداولوها والمغامرات التي خاضوها والشهرة التي اكتسبوها. وتصل شهرة البعض منها إلى درجة أن أهل الجزر المحيطة يتتبعون أخبار تنقلاتها والكل يتمنى لو كانت من نصيبه وحالما يعرف أهل أحد الجزر أنها في الطريق إلى جزيرتهم مع أحد التجار يترقبون وصولها بفارغ الصبر لإلقاء نظرة عليها بعيون ملؤها الدهشة والإعجاب.

يقول مالينوسكي واصفا طقوسية تهادي الكولا:

لنفترض أنني أنا رجل من أهالي سيناكيتا Sinaketa أمتلك زوجا من أساور الأصداف الكبيرة، وتصل إلى قريتي رحلة بحرية قادمة من جزيرة دوبو Dobu في أرخبيل d'Entrecasteaux. عندها أقوم بنفخ بوقي الصدفي وأحمل جوز أساوري وأهديهما لعميلي في الرحلة قائلاً: هذه هدية مقدمة vaga أمنحها لك على أن تعوضني عنها في الوقت المناسب بقلادة كبيرة. وحينما أزور قرية رفيقي في السنة القادمة فإنه إما أن يكون في حوزته قلادة بنفس القيمة يعطيها لي كعوض yotile أو قدْ لا يكون في حوزته قلادة تعادل قيمتها هديتي السابقة لهُ. في هذه الحالة يعطيني قلادة صغيرة مع الاعتراف بأنها لا تساوي هديتي السابقة لهُ على أنها مجرد وعد بالوفاء basi. هذا يعني أنّه سيعوضني في المستقبل عن هديتي وأن هديته الأخيرة لي مجرد تعبير عن حسن النية، لكنّ علي في الوقت نفسه أن أدفع مقابلا لها صدفة من الأصداف الصغيرة. أمّا الهدية القيمة التي عليه أن يدفعها لي لاحقاً لإنهاء هذه العملية فتسمى هدية معادلة kudu وليست basi. ولو حدث أنني أمتلك جوزا من أساور الأصداف الجميلة فإنه سوف يذيع صيتها. ولابد من ملاحظة أن كل إسوارة من أساور النخب الأول أو قلادة لها اسم خاص بها وتاريخ خاص وأنها تدور على طول قطر دوار الكولا الممتد لمسافات بعيدة، ولذلك فهي كلها مشهورة ومعروفة، ومجرد ظهورها في منطقة ما يُعد دائماً حدث مثير. ولذا فإن كل عملائي -سواء كانوا من داخل منطقتي أو من خارجها- يتنافسون للحصول على هذا المصاغ الثمين الذي في حوزتي، والحريصون منهم بوجه خاص على اقتنائها يحاولون إغرائي بمنحي هدايا توسّل polaka وهدايا ترجّي .[581]

وتتلخص المهارة في هذه اللعبة في كيفية اختيار العملاء المتميزين المشهورين بسخائهم وجودهم وفي كيفية حصول العميل من عميله على مصاغ نادر يعلم أنّه في حوزته وفي كيفية إغرائه ليمنحه لهُ، وكثيراً ما يلجأون للسحر في هذا الشأن لتليين قلب العميل واستدرار عطفه. فالشخص المعروف عنه صعوبة المراس وقبض اليد لن يبادر الآخرون إلى إهدائه ما بحوزتهم لأنهم لا يأملون منه بأن يرد لهم الجميل ويبادلهم الهدية. ولكي يقنع العميل عميله بأنه شخص جدير بثقته وأنه سيكون قادرًا على ردّ الهدية مضاعفة يبادر بإهدائه هدية رمزية صغيرة، كفأس يدوي أو حزام مجدول أو قلادة مصنوعة من أنياب الخنازير، ويقدمها مشفوعة بالإطراء والمديح لهُ وبالرجاء بأن يدخل معه في علاقة تبادل تكافئية وأن يتخلى لهُ عن المصاغة التي سمع أنها عنده وأن لا تكون من نصيب عميل آخر ويعده بأن يكافئه بأحسن منها في أقرب فرصة سانحة. وفي كثير من الأحيان لا يحصل العميل على هدية مكافئة في نفس الرحلة لأن عميله ليس لديه ما يكافئه به وعليه أن ينتظر حتّى رحلة قادمة.

صحيح أن تبادل الأساور بالقلائد وعدم إمكانية الاحتفاظ بهذه المصاغات يعني أن هذا النوع من التبادل يبدو وكأنه مجرد عملية رمزية لا يجني من يقوم بها ربحا ماديا من ورائها عدا الربح المعنوي، لكن من يحذق هذه اللعبة يمكنه الحصول على بعض العوائد من خلال قدرته على التلاعب بمشاعر العملاء الحريصين على الحصول على ما عنده من مصاغات والذين يغدقون عليه الهدايا الصغيرة من هدايا العوض yotile والتقدمات vaga التي ذكرناها في الاقتباس السابق.

والنتيجة التي يستخلصها مالِناوسْكي من دراسته للاقتصاد الترُبْريانْدى هو أن دوافع العمل في حد ذاته نزعة أصيلة عندَ البشر وأن كرامة الإنسان بين أبناء عشيرته في المجتمعات البدائية مرهونة إلى حد كبير بجده ونشاطه وعدم تقاعسه عن العمل وأداء الواجبات التي تفرضها مكانته الاجتماعية. كما أن غريزة حب الامتلاك وجمع الثروة أيضاً سمة إنسانية، وهو بذلك يحاول دحض حجج مارْكْس وغيره من الذين يؤكدون على شيوعية الملكية في المجتمعات البدائية. كذلك التبادل بمختلف وظائفه وأشكاله، الاقتصادية وغير الاقتصادية، من الحوافز والسمات اللازمة التي يتميز بها المجتمع الإنساني وتحدد طبيعته. فالناس حتّى لو أنتجوا بأنفسهم كل ما يلزمهم لابد أن يجدو وسيلة ما لإشباع هذا الحافز، أولاً لأنهم يستمتعون بممارسة الأخذ والعطاء فيما بينهم ويحبون التباهي والاستعراض وثانيًا لأن التبادل ضروري لتوثيق العلاقات الاجتماعية وتكريس التراتبية الطبقية ويشكل جزءا هاما من الطقوس الاجتماعية والشعائر الدينية، بصرف النظر عن العائد الاقتصادي. لكنّ محبة الناس للعطاء لا تعني أنهم يؤثرون الغير على أنفسهم ولا أنهم لا يتوقعون مقابلا لعطاياهم، فالمسألة المهمة هنا هي التبادلية

وليس أن يمنح الفرد كل ما يملكه للأخرين دون مقابل، إلا أنها أيضاً تبادلية لا يشوبها الطمع والجشع، فالكل ملتزم بدفع ما عليه مثلما هو حريص على استيفاء حقه حتّى ولو بشكل معنوي إنّ لمّ يكن بشكل مادي، كاكتساب الصيت والسمعة الحسنة[582].
ويفرع مالِناوسْكي الاقتصاد الترُبْرِيانْدي إلى فرعين متقابلين؛ فهناك قرع التبادل العيني والمقايضة بالمعنى الاقتصادي المتعارف عليه الذي يقوم على المساومة، مثل الغموالي gimwali، وهناك قرع التبادل الطقوسي والمهاداة الذي يتغلب فيه الطابع الطقوسي على الاعتبارات التجارية، مثل الكولا.
هذا الأخير هو ما يميز الاقتصاد الترُبْرِيانْدي عن الاقتصاد الغربي الذي هدفه دوماً تعظيم المكاسب المادية والحصول على أكبر قدر من المنفعة بأقل قدر من الجهد وأقل كلفة. هذان الفرعان يتداخلان أحياناً لدرجة يصعب معها التفريق بينهما ولذلك يُرتب مالِناوسْكي الفعاليات الاقتصادية ويضعها في خمس مراتب تتدرج من فرع إلى الفرع التالي:
1/ الهدية المحضة pure gift أو الصدقة التي لا يتوقع صاحبها جزاء عنها. وهذه نادرًا ما توجد في المجتمع الترُبيرياندي لأن الصدقات لا تمنح إلا للمعوزين وهذا ما لا يوجد عندهم لأن كل عشيرة تتكفل بإعاشة جميع أبنائها، الغني منهم والفقير والقادر والعاجز.
2/ الهبات التي تمليها العادات والتقاليد والقيم الاجتماعية الراسخة والتي يجازى مانحها ولكن ليس بالضرورة بنفس المقدار أو النوع تحديداً، ولا تتم المجازاة إلا بعد انقضاء فترة قد تطول وقدْ تقصر ولكن ليس في التو واللحظة. وهذه تشمل الولائم أو الأتاوات التي يدفعها الأتباع لزعيمهم أو الزوج لأخي زوجته عندَ جني المحصول.
3/ الهبات التي تدفع مقابل تقديم خدمة من شخص مختص في مهنة معينة لشخص آخر لا يجيدها، كالهبات التي يحصل عليها السحرة مثلاً نظير خدماتهم. وهذه يحددها العرف السائد ويتم دفعها بعد الحصول على الخدمة.
4/ العطايا التي يدفع مقابل لها يساويها في القيمة.
5/ العطايا التي تدفع مقابل الحصول على امتيازات معينة أو ألقاب شرفية و غيرها من المردودات المعنوية.
6/ التبادل بمعناه المتعارف عليه مثل الموالي gimwali والذي يخلو تماماً من الشعائر والطقوس وأعمال
السحر وليست لهُ صفة التعامل المستديم بين عميلين.
7/ التبادلات الطقوسية التي يفصل بينها مدة معينة، وهذه عادة تتم بين عملاء عملتهم مستديمة ومتواصلة، مثل تبادلات الكولا ومثل تبادلات الواسي wasi التي قلنا إنها تتم بين المزارعين وصيادي الأسماك. في هذه الحالة لا يجوز للطرف الآخر أن يرفض قبول الهدية من المهدي مع التعهد بتقديم تعويض مناسب في أقرب فرصة ممكنة. ولا تدخل المساومة بتاتاً في التبادلات الطقوسية، كما أنّه ليس من حق المهدي أن يفرض على المهدى إليه نوع التعويض الذي يطلبه، فذلك متروك لمن يستلم الهدية ويتوقف على أريحيته. كما يعتبر من غير اللائق ومما يحط من قدره لو أظهر المهدى إليه حرصا على تسلم الهدية، بل عليه أن يتظاهر بأنها لا تعنيه وأنه لا حاجة لهُ بها، حتّى وإن كانَ في سريرته يتحرق شوقاً للحصول عليها، خصوصًا إذًا كانت الهدية من الأطعمة وذلك حتّى لا يبدو وكأنه من المعوزين والمحتاجين. في مثل هذا التبادل الذي يختص بالكولا يرمي المانح بهديته إلى عميله وكأنه يجبره على
أخذها بينما الآخر يتحاشى أخذها أو حتّى مجرد النظر إليها ولا يمد لها يده بل يقوم تابعًا من صغار

أتباعه بالتقاطها بشيء من اللامبالاة[583].

البُتلاَتش Potlatch

في جنوب شرق ألاسكا وفي منطقة British Columbia التي تحتل الساحل الجنوبي الغربي لكندا المطل على شمال شرق المحيط الهندي وفي الجزر المحاذية للساحل تقطن عدة قبائل من الهنود الحمر أشهرها قبيلة الكواكيوتل Kwakiutt والهايداس Haidas والسالش salish والتلنت Tlingit والتسيمشيان tsimshian. تمتاز هذه المنطقة بمناخها المعتدل نوعاً ما وبمعدل أمطار سنوي يصل إلى حوالي 60 بوصة.
هذا ما يمنح المنطقة ثراء وتنوعًا في بيئتها البرية والبحرية التي تغطيها الغابات وتكثر فيها الطيور ومختلف أنواع الأسماك والحيوانات والنباتات، بما في ذَلكَ الحيتان وسمك السلمون والتونا والأسد البحري، إضافة إلى الدببة والخنازير والماعز الجبلي وحيوانات أخرى منها ما يصطادونها من أجل لحومها والبعض من أجل جلودها وفرائها التي يستخدمونها لعمل الملابس والفرش والبطاطين أو من أجل أنيابها وعظامها لصنع الحلي والأدوات والتحف والمشغولات اليدوية. هذا عدا ما يمكنهم جمعه من ثمار الأشجار الوفيرة والأعشاب الصالحة للأكل والتطبب وغيرها من الحاجات. باختصار، يعيش هؤلاء الهنود في بحبوحة من العيش في بيئة غنية تتوفر فيها مختلف المصادر الغذائية على مدار العام وتتوفر فيها المواد الأولية التي يستخدمونها في صناعاتهم اليدوية. واعتمادهم الأساسي على الجمع والالتقاط وصيد الأسماك والحيوانات. ولا يمارسون الزراعة عدا زراعة قليل من التبغ وليس لديهم من الحيوانات المستأنسة إلا الكلب. ويصنعون أدواتهم وأسلحتهم من الحجارة ومن العظام والأصداف والخشب. ويتمتعون بمهارة عالية في نقش الخشب وحفره ورسم صور جميلة زاهية الألوان الطيور وحيوانات وكائنات خرافية، خصوصًا على الأقنعة الطقوسية التي يلبسونها في مناسبات خاصة. كما ينسجون بطاطين وفرش من صوف الماعز الجبلي ومن لحاء أشجار الصنوبر ويجدلون البوص ويعملون منه ومن الخشب أواني وحاويات وقفف متقنة الصنع وعالية الجودة التخزين المحصولات وزيت الحوت. هذه المهارات الفنية التي تحتاج لوقت وجهد وتفرغ ومران لإتقانها تدل على وفرة إنتاجهم وتوفر الفائض الذي يسمح لهم بتفريغ نسبة من السكان للقيام بهذه الأعمال بدلاً من البحث عن القوت. كما يتفننون في صناعة القوارب الكبيرة التي تتسع لستين راكبا وفي تصميم وبناء منازلهم التي تنتصب أمامها أعمدة ضخمة يصل ارتفاعها لعدة أمتار وتزينها الزخارف والنقوش ورسوم الحيوانات الطوطمية التي تغطيها من قاعدتها حتّى القمة[584].
وكل قبيلة من قبائل هذه المنطقة تتفرع إلى عشيرتين متزاوجتين بحيث لا يسمح للفرد أن يتجوز من عشيرته بل من العشيرة الأخرى. وينتسب الأبناء لعشيرة أمهم لا لعشيرة أبيهم. وتنقسم كل عشيرة من العشيرتين إلى عشرات العشائر الفرعية التي لكل منها زعيمها وتتفرع إلى عوائل ممتدة كبيرة يصل عدد أفرادها إلى العشرات يسكنون كلهم في مسكن واحد مساحته كبيرة تتسع لهم جميعاً. وقدْ سمحت لهم بيئتهم الغنية بأن يعيشوا حياة مستقرة في قرى ومناطق كل منها تخص عشيرة بعينها، وغالبًا ما يطل جزء من المنطقة على ساحل البحر لتنعم بصيد البر والبحر وجني الثمار في أوقات نضجها. ولا يحق لأحد من خارج العشيرة أن يتمتع بخيرات أرضها إلا بإذن منها. ونظراً لتوفر الثروة الحيوانية والنباتية ونظراً للعدد الكبير لأفراد العائلة من الجنسين ومن مختلف الأعمار فإن القوة العاملة ومعظم التخصصات والخدمات التي تحتاجها العائلة في تدبير أمور معيشتها اليومية متوفرة لها وتكاد تكتفي ذاتياً بحيث لا تحتاج إلى المبادلة مع من ينتمون لنفس العشيرة ويقطنون في نفس

المنطقة. لكنّ قد تحصل المقايضة مع جماعات أخرى من مناطق بعيدة تتوفر لديهم مواد أولية أو مصادر غذاء لا توجد في أرض العشيرة. كما تحصل بعض العوائل على ثروات إضافية من خلال رحلات التبادل مع عشائر وقبائل أخرى أو من خلال شن الغزوات. وبعد اكتشاف الأمريكتين ووصول البيض إلى السواحل الغربية في أمريكا الشمالية عندَ نهاية القرن الثامن عشر وضعوا حدًا للغزوات العشائرية، لكنّ الهنود استفادوا من العمل كأجراء عندَ البيض ومن التبادل التجاري معهم عن طريق مبادلتهم الفراء والجلود والسمك وزيت الحوت والتحف من الخشب المحفور مقابل الأسلحة النارية والويسكي والنقود بحيث عرفوا التعاملات النقدية وتكدست لدى البعض منهم ثروات لمّ يعهدوها من قبل.

ولكل عشيرة من هذه العشائر الهندية زعيم يتولى تدبير شؤونها. والعائلة التي ينحدر منها زعماء العشيرة

هي العائلة التي تدعي أنها تنحدر من صلب أول شخص تولى زعامة العشيرة في الماضي البعيد. ولا يحق تولي هذا المنصب إلا لأكبر أبناء الزعيم بعد وفاته، وليس لأبنائه الأصغر ولا لإخوانه الحق في ذَلكَ إلا أنهم هم وأبناء هم يحتلون مرتبة اجتماعية أعلى من باقي أبناء العشيرة بحكم انتمائهم العائلي، وكلما كانَ الفرد أقرب في النسب إلى الخط الذي ينحدر منه الزعيم كلما كانت مرتبته أعلى، أي أن هناك نوع من التأكيد على التراتبية الاجتماعية والتسلسل التدرجي في المراتب. كما أن هناك تراتبية في الزعامة والسلطة بحيث أن زعيم العشيرة الأم تعلو سلطته على زعماء الفروع، والزعيم الفرعي تعلو سلطته على زعماء العوائل.

وإضافة إلى الأرض والممتلكات المادية فإن كل عشيرة تمتلك أيضاً ما يُمكن تسميته بالممتلكات المعنوية والاعتبارية التي لا يحق لأحد غيرها أن يدعيه لنفسه مثل الألقاب الشرفية والرايات والشارات والأغاني والرقصات وتصاميم الحفر على الخشب والرسوم الطوطمية وغيرها من الامتيازات.

وما يقوله الأنثروبولوجيون بأن لكل قبيلة من تلك القبائل الهندية شارات crests وألقاب titles يذكرنا بوسوم القبائل البدوية حيث من المعروف أن لكل قبيلة من القبائل العربية وسم خاص بها تسم به إبلها ولها عزوة أو صيحة حربية لا يحق لأحد غيرها أن يعتزي بها، كأن نقول بأن عزوة سبيع «هل الردات» وعزوة الروله «هل العليا» وشمر«سودان الروس»، وهكذا. وكذلك شيوخ القبائل كل منهم لهُ لقب يخصه مثل لقب «مصوت بالعشا» لابن مهيد ولقب«أبو خوذه» للجربا، وغيرهم.

وإضافة إلى شراء البيئة فإن أبناء العشائر المذكورة يعملون بجد واجتهاد ويبذلون جهدًا متواصلًا لتأمين حاجياتهم مما يوفر لهم فائضًا في الإنتاج يفوق كثيراً ما هو متوفر عادة لغيرهم من المجتمعات التي تعيش مثلهم على الجمع والصيد. وهذا الفائض لا يستهلكونه ولا يقايضون به وإنما يدخرونه ليوزعونه كأعطيات وهبات في حفلات البتثلاتش التي يقيمونها بين الحين والآخر وفي مناسبات معينة، بما يصاحب ذَلكَ من ولائم باذخة يدعون إليها الضيوف من العشائر المجاورة لهم، خصوصًا من تربطهم بهم روابط النسب والمصاهرة. ولا يكتفي الضيوف بتناول الطعام بل إنّ ما يتبقى منه يأخذونه معهم لإطعام من لمّ يستطع من جماعتهم حضور الحفل من الأطفال والشيوخ والعجزة. كذلك الزعيم الذي يستأثر بمعظم العطايا يوزعها على أولئك الذين لمّ يحضروا الحفل. ومصطلح «بوتلاش» مصطلح يعود أصله إلى قبيلة التشينوك Chinook الهندية ويعني «منحة» أو«هبة» أو«عطية»، لأن الحفل يقوم أساسًا على المنح والعطاء وتقديم الولائم. وتقام حفلات البُتلاتش عادة في فصل الشتاء قبل موسم صيد أسماك السلمون التي تهاجر من المناطق الدافئة إلى تلك المناطق الشمالية معتدلة المناخ مع بدايات فصل الصيف لتضع بيضها. في فصل الشتاء يتوقف النشاط الإنتاجي للقبيلة وتتفرغ لممارسة

الطقوس وإقامة الحفلات، تماماً مثلما هو الحال بالنسبة للقبائل البدوية التي تستغل تجمعها على موارد المياه في فصل الصيف بعد انقضاء موسم الرعي لإقامة حفلات القران والختان وتسوية النزاعات القضائية، وما شابه ذَلِكَ.

وقدْ يستغرق الإعداد لحفلة البلاتش عدة سنين يعملون فيها بجد ونشاط لجمع كميات الطعام اللازمة لإطعام الضيوف وجمع زيت الحوت و عمل البطانيات والأواني الخشبية والجلود والفراء والدروع النحاسية، وغيرها من الهدايا التي توزع على الضيوف بكميات كبيرة وعلى حسب مقاماتهم، هذا عدا تأليف الأشعار والخطب التي ستلقى في المناسبة والتدرب على الأغاني والرقصات التي ستؤدى.

وفي الأصل كانَ لا يحق إقامة حفلات البُتلاتش وتنظيمها إلا للزعماء والنبلاء، لكنّ أبناء العشيرة هم أساسًا من يوفرون معظم المواد الضرورية لإقامة الحفل لأنهم يرون أن كل ما من شأنه أن يعلي من شأن زعيمهم في أعين الأخرين كشخص كريم و معطاء هو لصالح كل العشيرة ولكل واحد منهم. وكلما كانَ الحفل أكبر والعطايا أجزل وبرنامج الحفل أكثر إبهارًا كلما كانت السمعة والصيت أعلى وأبعد[585].

والمناسبات التي تقام فيها حفلات البتلاتش عادة هي تدشين منزل جديد أو قارب جديد تم الانتهاء من بنائه أو مناسبات الزواج والولادة أو افتداء سجين وتحريره من الأعداء أو ردّ الاعتبار لشخص تعرض الإهانة قد تحط من قدره أو تمس شرفه. ومن أهم المناسبات التي يقام فيها البُتلاتش وفاة زعيم عشائري وتولي وريثه منصب الزعامة من بعده لأن هذا الحفل عبارة عن مراسم تولي الزعيم الجديد مهام سلطته واعتراف الحاضرين بشرعيته. كما أن ترتيب جلوس الضيوف والتسلسل في توزيع العطايا عليهم وكمية العطية التي ينالها الضيف التي تتدرج من أكبر عطية لزعيم العشيرة المستضافة إلى أصغر هدية لأقلهم شأنًا مع الحرص الشديد على حفظ المقامات والألقاب عندَ تسليم كل شخص هديته كلها أيضاً تهدف إلى إعادة تأكيد وتكريس مكاناً وقدر كل واحد من هؤلاء. ونفس الشيء بالنسبة للعشيرة المستضيفة فإن مهمة كل شخص ودوره في الحفل وترتيبهم في الظهور وفي إلقاء الأشعار والكلمات تتحدد حسب مكانتهم. ومن ضمن الطقوس الشعائرية لحفل البُتلاتش تعداد كل الألقاب التشريفية والمميزات والإنجازات التي تخص العشيرة المضيفة وزعيمها وغيره من رجالها البارزين لإشهارها والتأكيد عليها وتثبيتها على مسمع ومرأى من الضيوف الذين يقومون بدور الشهود على ذَلِكَ بحيث يصبح اللقب الموروث أو المكانة معترف بها وسارية المفعول. ومن أهم فقرات الحفل توالي الخطباء من أعوان راعي الحفل وأقاربه الذين يتبارون في الإشادة به وبجسارته وأهمية إنجازاته وتحدي الآخرين بأن يجاروه في علو المكانة وبعد الصيت وفي مدى سخائه وكرمه. بعد ذَلِكَ يشرعون في تعداد الألقاب والشارات التي يحملها ثمّ في سرد الأساطير التي تروي تاريخ العشيرة وطرق هجرتها ومراحل تنقلاتها ومغامرات الأسلاف وتوارثهم ما يملكونه من أرض وممتلكات مادية ومعنوية. كل هذه أمور يلزم تأكيدها بصفة مستمرة وفي مناسبات عامة كلما سنحت الفرصة، وأفضل طريقة الخلق مناسبة عامة هي إقامة حفل البُتلاتش. أمّا من يهمل هذا الواجب ولا يقيم الحفل في الوقت المناسب تتضاءل سمعته ويخبو صيته وتسقط أحقيته في اللقب والمكانة. باختصار، البُتلاتش عبارة عن مراسم طقوسية وشعائر لكنّ أهدافها وغاياتها اقتصادية[586].

أمّا حفلات البتلاتش التي تقام لرد الاعتبار الشخص تعرض لإهانة فإنها تختلف عن سابقتها في أن من يقيم الحفل يجمع الناس ليهيل الإهانات على غريمه بإشارات مبطنة أو بعبارات صريحة ويسعى إلى تدمير وإحراق كم كبير من الثروة في تحد سافر لذلك الغريم أن يجاريه في علو المكانة وبعد الصيت وفي مدى السخاء والكرم. والغريم في هذه الحالة لا يستطيع أن يُسترد كرامته ومكانته إلا بتدمير كم أكبر من الثروة. لذا يتم حرق آلاف البطانيات وصب العشرات من حاويات زيت الحوت

على القوارب والبيوت لحرقها وتكسير دروع النحاس، التي تمثّل ثروة مكتنزة لدى الهنود، أو رميها في البحر. ودروع النحاس
هذه عبارة عن ألواح نحاسية محدبة قليلاً يزيد طول الواحد منها عن المتر ومنقوش عليها رسوم زخرفية
ترمز للآلهة والحيوانات الطوطمية وتشبه إلى حد ما في قيمتها ووظيفتها مصاغات الأساور والقلادات التي يتبادلها عملاء دوار الكولا عندَ التوبرياندييين.
وقدْ اهتم الأنثروبولوجيون الأمريكيون منذ القرن التاسع عشر بدراسة ظاهرة البتلاتش. وأول دراسة معمقة أجريت عليهم تلك التي أجراها رائد الدراسات الأنثربولوجية في أمريكا الشمالية فرانتز بواز Franz Boas. ثمّ ظهرت بعد واز العديد من الدراسات في محاولة للبحث عن تفسير معقول لهذه الظاهرة التي تبدو على السطح ظاهرة شاذة و غير معقولة وتتنافى مع المنطق الاقتصادي ورأى فيها الرجل الأبيض سلوكا تدميريًا وتبديدًا للثروات مما يتنافى مع العقل و التصرف الرشيد ويتناقض مع حافز التوفير وتعظيم المكاسب.
وقدْ رأى بعض الأنثروبولوجيين أن المبالغات التي طرأت على ظاهرة البتلاتش في الكميات الهائلة من الثروات المدمرة لإذلال الخصوم ما هي إلا حروب عشائرية تتم بإتلاف الثروات بعد أن شدد البيض في منع الهنود من شن حروبهم التقليدية ضد بعضهم البعض، ولذلك عنونت هلن كودري Helen Codere دراستها عن هذه الظاهرة Fighting with Property (1950). هذا بينما رأى البعض الآخر[587] أن الهدف الشخصي الظاهر والمباشر لمن يقيمون حفلات البتلاتش قد يكون البحث عن المجد والصيت، لكنّ هذه الظاهرة تؤدي وظيفة أهم وأعمق وأكثر معقولية قد لا يعيها حتّى المشاركون فيها لأنها تحتاج إلى منهجية البحث الأنثروبولوجي لاكتشافها، تماماً مثلما أن الكثير من السلوكيات يصعب تفسيرها على غير المختصين (فالمتكلم أو الشاعر مثلاً لا يعي القواعد النحوية أو الأوزان الشعرية التي تحكم جُمله أو أبياته الشعرية ويحتاج إلى عالم اللغة أو الناقد الأدبي لمعرفة ذَلكَ). يقول الأنثروبولوجيون إنه في ظلّ غياب سلطة مركزية قوية تجبر الناس على العمل ومضاعفة الإنتاج وفي ظلّ غياب سوق يصرفون من خلالها فائض الإنتاج فإن الإطراء هو الحافز الوحيد لحث الناس على ذَلكَ. لذا فإن الوظيفة الحقيقية للبتلاش بما تمنحه للعشيرة ولزعيمها من الشهرة والصيت وما يحصلون عليه من إطراء يرضي غرورهم الشخصي هو في الأساس وعلى المدى البعيد وعلى المستوى الاجتماعي الحث على العمل الجاد وتشجيع الناس على الإنتاجية وتحقيق التكيف مع الظروف البيئية المتقلبة والاستعداد للظروف الطارئة.
كما أن الزعيم الذي ينجح في تنظيم جهود جماعته وفي حثهم بالطرق السلمية على إنتاج الفائض ثمّ حسن تدبير هذا الفائض تقابل جهوده التنظيمية والتدبيرية بالاستحسان من الجميع حينما يجنون ثمرات هذه الجهود وتتبين لهم فوائدها في أوقات الشدة. فالناس يعملون ويكدسون فائض الإنتاج في أوقات الرخاء ويتنافسون مع الجماعات الأخرى في هذا الشأن حتّى إذًا حلت بهم مسغبة وجدوا ما يقيتهم.
فقد تحبس الطبيعة عطاءها في بعض الفصول أو يحدث شح غير متوقَّع في الموارد لأي سبب من الأسباب.


الأعمدة الطوطمية

من ناحية أخرى قد يحدث في أحد السنين أن تجود الطبيعة في منطقة من المناطق وتحبس عطاءها عن منطقة مجاورة. في هذه الحالة يقوم سكان المناطق التي تعاني المجاعة بالذهاب إلى حفلات البُتلاتش التي يقيمها زعماء المناطق المجاورة التي تنعم بالرخاء. وفي سنةَ قادمة قد تتبدل الأحوال وتنعكس الأوضاع فيحدث التناوب بحيث يصبح ضيوف المرة السابقة هم مضيفوا هذه المرة. بهذه الطريقة تترابط عدد من المناطق الإيكولوجية المتقاربة لتشكل مع بعضها ما يُمكن أن نُسمّيه صمام أمان أو نظام إيكولوجي متساند يعمل على تصريف الفائض في الغذاء أو الحاجات الأساسية الأخرى في منطقة ما ليسد النقص في منطقة أخرى.

ثمّ إنّ هناك وظيفة أخرى للبوتلاش قد لا ينتبه لها إلا من يراقب الظاهرة عن كثب وعلى مدى عقود من الزمن. زعماء المناطق التي تتوالى عليها السنوات العجاف بحيث يعجزون عن إقامة البتلاتش لعدة سنوات، وبذلك يفقدون هيبتهم ومكانتهم في أعين الآخرين، ويفشلون في حث رفاقهم على العمل والإنتاج ولا يثبتوا أن لديهم ما يكفي من البخت ومن المهارة القيادية اللازمة لتأمين مصادر العيش لعشيرتهم ينفض عنهم أتباعهم وينضموا إلى زعماء القرى التي يتبين لهم من كثرة إقامتها لحفلات البتلاتش أنها تتمتع بمصادر غذائية جيدة ليشكلوا رصيدً إضافيًا للقوة العاملة في القرية. ومما يشجعهم على ذَلكَ ويدفعهم إلى اختيار الانضمام لزعيم دون أخر هو ما يتبين لهم من ضخامة الأعمدة الطوطمية التي ينصبها زعيم القرية أمام منزله أنّه زعيم مهاب وصاحب قدرات قيادية ومهارات غير عادية في إدارة الموارد.

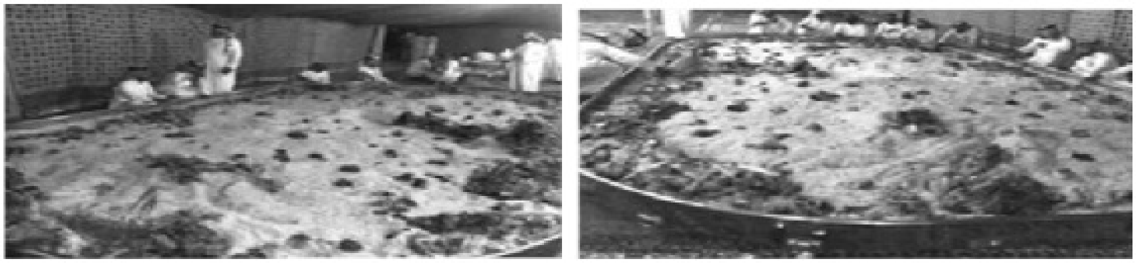
وقدْ أجريت العديد من الدراسات على البُتلاتش وبالرغم من جدية هذه الدراسات وأهميتها إلا أن ما يعيب البعض منها، خصوصًا منها تلك التي ترى فيها مظاهر تدميرية وتبذير للثروة، تركيزها على المظاهر الطارئة وإغفالها المغزى التقليدي الأساسي لها والمتمثل في الحث على العمل والجمع حينما تكون الموارد متوفرة لإعادة توزيعها عندَ الحاجة وفي شرعنة الألقاب والمكانات المتوارثة والمستحقة كما أن هذه الدراسات جاءت متأخرة بعض الشيء بعد أن انقضت مدة ليست بالقصيرة على احتكاك الهنود بالبيض مما غير من ملامح ثقافتهم الأصلية التي فطر عليها أسلافهم. هذا عدا أن كندا كانت قد حضرت أصلًا ممارسة البُتلاتش، أو على الأقل حدت منه.

كما أن الكثيرين من الهنود أدمنوا شرب الخمور وعاثت فيهم أمراض السفلس والزهري والحصباء والسل وغيرها من الآفات التي جلبها البيض معهم والتي لمّ يعهدها الهنود من قبل ولذلك كانوا يفتقرون إلى المناعة ضدها. كل ذَلكَ أدى إلى تقلص أعدادهم إلى بضعة آلاف بينما، في الوقت نفسه، صارت تتدفق عليهم السيولة النقدية جراء عملهم أجراء عندَ البيض أو من بيعهم عليهم زيت الحوت وفراء وجلود الحيوانات التي يصطادونها. بعد تدفق الثروة على الأفراد العاديين من خلال تعاملهم مع البيض أو العمل لديهم وبسبب تخلخل القيم العشائرية نتيجة الاحتكاك بثقافة الأوربيين اختلف الوضع نوعاً ما وصار كل من يستطيع توفير المواد اللازمة لإقامة البُتلاتش ويتطلع إلى تحسين مركزه الاجتماعي يقوم بذلك.



هذا حرف البُتلاتش عن غرضه الأصلي المتمثل في دفع أبناء العشيرة إلى العمل والتحصيل في أيام الرخاء لإعادة توزيع الفائض في أيام الشدة وانقلب إلى مناسبة للتبذير والمباهاة. كما انعكس المفهوم الأصلي للبوتلاش الذي كانَ في الأصل واجبًا على الزعماء والنبلاء تحتمه عليهم مكاناتهم ومواقعهم التقليدية التي توارثوها عن أسلافهم وأصبح من الممكن لأي شخص حتّى ولو كانَ ليس لهُ مكاناً أن ينتزع هذه المكانة بإقامة حفل البُتلاتش وبذلك اختلط الحابل بالنابل بحيث أصبحت هذه الزعامات الطارئة تنافس الزعامات التقليدية الراسخة.

ومما أدى إلى تفاقم الوضع وزيادة حدّة المنافسة تقلص أعداد أبناء هذه العشائر الهندية من عشرات الآلاف إلى بضعة آلاف فقط بسبب الأمراض التي تفشت بينهم كما قلنا.



البُتلاتش الخليجي

هذا بدوره أدى إلى موت العديد من الزعماء وأبناء العائلات النبيلة الذين كانت تقع عليهم مهمة إقامة حفلات البُتلاتش بينما ظلت ألقابهم التشريفية وامتيازاتهم ومقاماتهم الاجتماعية شاغرة بعد وفاتهم مما أدى إلى تدافع الناس العاديين من محدثي النعمة الذين تكدست الثروات لديهم وتسابقهم لملأ هذه الشواغر التي ما كانَ لهم الحق من قبل أن يطمحوا لها وصاروا يبالغون في إقامة هذه الحفلات بمناسبة وبدون مناسبة والتي تتسم بمظاهر البذخ والتباهي المشوبة بالادعاءات والإشادات المبالغ فيها والتي طغت على مظاهر السخاء التلقائي والكرم السليقي. وتختلف هذه الحفلات في أن تمويلها يتم بصورة شخصية ويتحمل راعي الحفل كافة التكاليف على خلاف الحفلات التقليدية والتي كانَ تمويلها يتم بصورة جماعية، كما أن الهدف الأول لراعي الحفل تحول إلى إهانة غريمه «ليمسح به الأرض» كما يقول التعبير العامي بالعربية، أو كما يقولون في الإنجليزية[588] . to flatten, to crush the name of a rival.

ولعله من المفيد هنا أن نلفت الانتباه إلى أن ما طرأ على حفلات البُتلاتش من مبالغة في البذخ بعد احتكاك الهنود بالرجل الأبيض وتدفق الثروات عليهم جراء متاجرتهم وتعاملهم معهم يذكرنا بما حدث مع محدثي النعمة في دول الخليج والجزيرة العربية الذين تحولوا بين عشية وضحاها أيام الطفرة في السبعينات والثمانينات من القرن الماضي من أناس معدمين يحتلون أدنى مراتب السلم الاجتماعي إلى أناس فاحشي الثروة فصاروا يبالغون في تقديم الولائم سعياً وراء تلميع أسمائهم لدرجة أن الناقلات والقلابيات كانت بعد كل وليمة تحمل ما يتبقى من أكداس الأرز واللحوم لترميه في مجمع النفايات. هذا عدا التسابق على شراء الشهادات العليا المزيفة ومنح الألقاب التشريفية مثل لقب «الشيخُ». كذلك نغمة التباهي التي تتميز بها حفلات البُتلاتش ومحاولة إهانة الخصم تذكرنا بمبارزات شعر المحاورة أو«القلطه» التي تقام بين شعراء القبائل في منطقة الخليج والجزيرة العربية والتي ترجع جذورها إلى عهود قديمة والتي عادة ما يصاحبها إقامة الولائم الضخمة[589] .

كما نلاحظ أن معظم عناصر البُتلاتش كما وصفه الأنثروبولوجيون تتوافق مع ما تذكره المصادر العربية الكلاسيكية عن المنافرة والمعاقرة التي كانَ يمارسها عرب الجاهلية والتي تقوم هي أيضاً على التفاخر والتباهي. وتسمى المنافرة لأن عباراتها المسجوعة تبدأ عادة بقول أحدهم للآخر: أنا أكثر منك مالاً وأعز منك نفرا. وكان غالب مفاخراتهم بالشجاعة والكرم والوفاء. ومن أشهر المنافرات منافرة عامر بن الطفيل مع علقمة بن علاثة. قال عامر: والله لأنا أشرف منك حسبًا وأثبت منك نسبًا وأطول قصبًا. فأجابه علقمة: إني لبر وإنك لفاجر وإني لولود وإنك لعاقر وإني لوافٍ وإنك لغادر. فأجابه عامر: إني أسمى منك سمة وأطول قمة وأحسن لمه وأجعد جمة وأبعد همة[590] .

أمّا المعاقرة فهي عقر الإبل في وقت المجاعات ليطعم الناس.

يقول الألوسي:

ومن مذاهب العرب: المعاقرة وهو أن يتبارى الرجلان كل واحد منهما يجادل صاحبه فيعقر هذا عدداً من إبله ويعقر صاحبه فأيهما كانَ أكثر عقرة غلب صاحبه و نفره. وفي شرح سنن أبي داود للخطابي عندَ الكلام على قوله نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن معاقرة الأعراب وكره أكل لحومها لئلا يكون مما أهل لغير الله، ثمّ قال: وفي معناه مما جرت به عادة الناس من ذبح الحيوان بحضرة الملوك والرؤساء عندَ قدومهم البلدان وأوان حدوث نعمة تتجدد لهم ونحو ذَلَكَ من الأمور... وقدْ وقعت معاقرة عظيمة في صدر الإسلام من غالب أبي الفرزدق الشاعر الشهير وذلك في خلافة الإمام علي كرم الله تعالى وجهه... وقضية عقر الإبل هذه مشهورة في التواريخ محصلها: أنّه أصاب أهل الكوفة مجاعة فخرج أكثر الناس إلى البوادي وكان غالب أبو الفرزدق رئيس قومه فاجتمعوا في أطراف السماوة من بلاد كلب على مسيرة يوم من الكوفة فعقر غالب لأهله ناقة صنع منها طعاماً وأهدى إلى قوم من تميم جفانا وأهدى إلى سحيم جفنة فكفأها وضرب الذي أتى بها وقال: أنا مفتقر إلى طعام غالب! ونحر سحيم لأهله ناقة، فلمّا كانَ من الغد نحر غالب لأهله ناقتين ونحر سحيم ناقتين، وفي اليوم الثالث نحر غالب ثلاثاً فنحر سحيم ثلاثاً، فلمّا كانَ اليوم الرابع نحر غالب مائة ناقة ولم يكن لسحيم هذا القدر فلم يعقر شيئاً. فلمّا انقضت المجاعة ودخل الناس الكوفة قال بنو رياح لسحيم: جررت علينا عار الدهر؟ هلاَّ نحرت مثل ما نحر غالب! وكنا نعطيك مكان كل ناقة ناقتين! فاعتذر أن إبله كانت غائبة ونحر نحو ثلثمائة ناقة. وكان في خلافة علي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنه فمنع الناس من أكلها. وقال: إنها مما أهل لغير الله به ولم يكن الغرض منه إلا المفاخرة والمباهاة فجمعت لحومها على كناسة الكوفة فأكلها الكلاب والعقبان والرخم [591] .

ويقول الأصفهاني في كتاب الأغاني:

أجدبت بلاد تميم، وأصابت بني حنظلة سنةَ، في خلافة عثمان، رضي الله عنه فبلغهم خصب عن بلاد كلب بن وبرة، فانتجعها بنو حنظلة، فنزلوا أقصى الوادي، وتسرع غالب بن صعصعة فيهم وحده دون بني مالك بن حنظلة ولم يكن مع بني يربوع من بني مالك غير غالب فنحر ناقته فأطعمهم إياها، فلمّا وردت إبل سحيم بن وثيل الرياحي، حبس منها ناقة فنحرها من غد، فقيل لغالب: إنما نحر سحيم مواءمة لك أي مساواة لك، فضحك غالب وقال: كلاً ولكنه امرؤ كريم، وسوف أنظر في ذَلكَ، فلمّا وردت إبل غالب حبس منها ناقتين فنحرهما فأطعمهما بني يربوع فلمّا وردت إبل سحيم نحر ناقتين فأطعمهما، فقال غالب: الأن علمت أنّه يوائمني، فعقر غالب عشرة فأطعمهما بني يربوع و غيرهم، فعقر سحيم عشرة، فلمّا بلغ غالباً فِعله ضحك، وكانت إبله ترد لخمس، فلمّا وردت عقرها كلها عن آخرها، فالمكثر يقول: كانت أربعمائة، والمقل يقول: كانت مائة، فأمسك سحيم حينئذٍ، ثمّ إنه عقر في خلافة علي بن أبي طالب عليه السلام بكناسة الكوفة مائتي ناقة وبعير، فخرج الناس بالزنابيل والأطباق والحبال لأخذ اللحم، ورآهم علي عليه السلام فقال: أيها الناس، لا يحلّ لكم، إنما أهل به لغير الله عز وجل، قال: فحدثني من حضر ذَلكَ، قال: كانَ الفرزدق يومئذٍ مع أبيه وهو غلام، فجعل غالب يقول لهُ: يا بني اردد علي، والفرزدق يردها عليه ويقول لهُ أيا أبت اعقر. قال جهم: فلم يغن عن سحيم فعله، ولم يجعل كغالب إذ لمّ يطق فعله[592].

وعمومًا فإنه إذَّا كانَ البُتلاتش بمفهومه الأشمل الذي يحمّل معنى التحدي، أو ما يُسمّى «المهاداة المبطنة بالعدائية agonistic gift»، وأن يتباهى المرء بكرمه ويبز أقرانه بحيث لا يستطيعوا مجاراته في الكرم أو في أي أمر من الأمور فإن التراث العربي الكلاسيكي والشعبي مليء بالأساطير ولأمثلة على ذَلكَ مثل حاتم الطائي الذي نحر فرسه ليقري ضيوفه، ومثل ذَلكَ في القصص الشعبي حكاية شايع الأمسح الذي تخلت عنه عشيرته لإسرافه في الكرم حيث لا يكاد يحصل على شيء من الإبل حتّى ينحرها للضيوف. وهناك حكاية عقيد الغزو الذي عبر مع أصحابه مفازة شاسعة موحشة ونفد زادهم ومرت عليهم عدة أيام لمّ يذوقوا فيها الطعام وصاروا يتساقطون من الإعياء والجوع فما كانَ منه إلا أن ذبح لهم راحلته ثمّ تنحى عنهم جانباً وهم يأكلون لحمها ولم يشاركهم في الأكل حتّى لا يظنوا به أنّه ذبحها لا ليطعمهم هم وإنما لأنه هو لمّ يُعد قادرًا على تحمل الجوع. كما يمكننا أن نضمن في هذا الباب ما تذكره كتب الأدب عن من يؤثرون غيرهم بشرب الماء وهم في أشد الحاجة إليه.

جاء في أمثال العرب للمفضل الضبي:

زعموا أن كعب بن مامة الإيادي خرج في ركب من إياد بن نزار وربيعة بن نزار حتّى إذًا كانوا بالدهناء في حمارة القيض عطشوا ومعهم شيء من ماء قليل إنما يشربونه بالحصى فيقتسمونه، فشرب كل إنسان منهم بقدر تلك الحصاة، فشرب القوم حصتهم، فلمّا أخذ كعب الإناء ليشرب نظر إليه شمر بن مالك النمري، فلمّا رآه كعب يُنظَر إليه ظن أنّه عطشان، فقال: اسق أخاك النمري يصطبح، فذهبت مثلاً[593].

ويمكننا إيراد العديد من الأمثلة عن طبيعة النشاطات الاقتصادية في المجتمعات البدوية التي تدخل في عداد التبادلية والمهاداة. طبيعة الحياة الرعوية المتنقلة لأبناء البادية التي تحتمها بيئتهم الصحراوية تحول دون تكديس الفائض وتجميع الثروة وتحقيق الأرباح مما ينمي لديهم نزعة المشاركة التي تتمثل في النخوة والشهامة والنجدة والإغاثة والكرم. في ظلّ هذه المعطيات تصبح مشاركة الفرد الآخرين فيما يملك سمة ثقافية متأصلة وقيمة اجتماعية تلازم حياة البداوة. الضمان الوحيد أمام الفرد في مثل هذه المجتمعات هو توسيع شبكة علاقاته ما أمكن مع أكبر عدد من الناس وبالارتباط معهم عن طريق تبادل الهدايا ومد بُد العون وتقديم الخدمات المجانية الفزعات». إلا أن المشاركة هنا تبادلية، بمعنى أن الإنسان يتوقع من الجميع أن يبادلوه كرمًا بكرم وأريحية بأريحية. إنها تكديس الجمائل عندَ الآخرين ومحاسبتهم عليها عندَ الحاجة؛ فالإنسان يعطي طواعية حينما يكون قادرًا ليكون لهُ الحق في الأخذ حينما يكون محتاجًا.
مفهوم التبادلية والمهاداة متغلغل في الذهنية الصحراوية لدرجة أن البدو من القلائل بين شعوب العالم الذين ينطبق عليهم مفهوم التبادلية السلبية كما يعرفها مارشل سالينز. Marshal Sahlins. D المهاداة السلبية، كما يقول سالز، هي محاولة الحصول على شيء مقابل لا شيء كما يحدث في أعمال الغزو والسلب والنهب التي تحصل بين الغرباء الذين لا تربطهم صلة القربي. لكنني هنا أريد أن أصحح مفهوم المهاداة السلبية، فهي لا تعني الحصول على شيء مقابل لا شيء، وإلا لما أصبح هناك تبادل. ولو أخذنا بتعريف سالينز لهذا النوع من التبادلية فإنه سيؤدي في نهاية المطاف إلى القضاء على الطرف الذي يؤخذ منه ولا يُسترد شيئاً بالمقابل. لذا ينبغي تعريف المهاداة السلبية بأنها تتحدد بالأسلوب الذي يتم به التبادل، إنّ كانَ بطريق السلم أو بطريق الحرب، على أن يتحقق التعادل بين الطرفين على المدى الطويل. ومفهوم التبادلية متأصل عندَ البدو وهو عندهم من العمومية بحيث يشمل حتّى تبدل الأحوال وتبدل الحظوظ، كما في أقوالهم المأثورة مثل الدنيا يوم لك ويوم عليك وقولهم «سعود تراقل» أي أن الحظ قد يحالفك اليوم ثمّ يحالف غريمك في اليوم الآخر. ويتحدثون عن حروبهم وغزواتهم وعمليات السلب والنهب على أنها من نوع التهادي والقروض المتبادلة فيما بينهم والتي سوف تسترد وستوفي إنّ عاجلاً أو آجلاً بحيث يتعادل فرقاء النزاع على المدى الطويل. ويشيرون في أشعارهم إلى أن الغزو والسلب والنهب قروض متعارف عليها يتبادلونها فيما بينهم وتقرها أعرافهم. ومن طريف التشبيهات تشبيههم الغارات التي يشنونها على أعدائهم أو الطعنات والإصابات التي يتبادلونها في أرض المعركة بالولائم التي يتكرمون بها على بعضهم البعض. ويشبهون المحاربين الذين يتطاعنون بالرماح بمن يتبادلون الهدايا فيما بينهم.

يقول عمرو بن كلثوم:

نزلتم منزل الأضياف منا فعجّلنا القرى أن تشتمونا
قريناكم فعجّلنا قِراكم قُبيل الصبحِ مرداةً طحونًا

ويقول الفرزدق:

وأضياف ليل قد نقلنا قِراهم إليهم فأتلفنا المنايا وأتلفوا
قريناهم المأثورة البيض قبلها يثج العروق الأيزني المثقف
وكل قرى الأضياف تقري من القنا ومغتبط منه السنام المسدف

العلاقات الاقتصادية في المجتمع البدوي يسودها مبدأ المبادلة والمشاركة وتتحكم فيها القيم الثقافية والاعتبارات الاجتماعية أكثر من المادية والنقدية. هذا مما يشجع على تصريف الفائض الإنتاجي في عمليات قد تبدو غير مربحة بمفهوم اقتصاديات السوق، غير أنها تشكل رصيدًا اجتماعيًا، بل وسياسيًا، يعزز من سمعة الرجل ومكانته ونفوذه في المجتمع القبلي. الكرم من الخصال التي تقود المرء إلى الزعامة وتخلد اسمه في عالم الشعر والأسطورة وفي أحاديث السمر و التعاليل، مثل ما خلدت اسم حاتم الطائي والجربا الذي يحمّل لقب «ابو خوذه» لأنه كل من أبدى إعجابه بشيء في يده قال لهُ«خوذه» أي خُذه فهو لك، وابن مهيد الذي يحمّل لقب «مصوت بالعشا» لأنه إذًا جن الليل اعتلى أحد رجاله أعلى رابية قريبة منهم وصاح ينادي بأعلى صوته لأي جائع يريد العشاء أن يقبل إلى بيت ابن مهيد. ومن طقوس الضيافة عندهم أنهم إذًا نحروا للضيوف يصيبون شيئاً من دم الذبيحة المسفوح ليحتوا به أعناق مطاياهم. وهم يفعلون ذَلكَ لتكون رؤية الدم على أعناق المطايا باعثًا لأن يسألهم من يقابلهم من الناس عن مضيفهم الذي نحر لهم فيخبرونهم ويسهبون في الحديث عن جوده وسخائه وكرم ضيافته فيشيع إسمه ويشتهر بين الناس بكرمه. وهذا بيت العبد قيس بن خفاف يشير فيه إلى أن الضيف حينما يعود إلى عشيرته ويتحلق القوم حوله ليسمعوا أخبار رحلته فإن أول ما يحدثهم به المحطات التي توقف بها وما لقيه في طريقه من كرم الضيافة:

واعلم بأن الضيف يخبر أهله بمبيت ليلته وإن لمّ يسأل

المضيف يمنح ضيفه الحياة ليس فقط بسقيه وإطعامه وإنما بحمايته من السلب والقتل ما دام في ضيافته ولمدة ثلاثة أيام بعد مغادرته بيته، على أساس أن آخر وجبة تناولها الضيف عندَ مضيفه تبقى في بطنه تغذي جسمه وتمده بالحياة لمدة ثلاثة أيام. حق الضيف على المضيف لا يقتصر على الطعام والشراب فقط، وإنما الحماية. ومن العار أن يخون الرجل ضيفه أو يخذله ولا يقدم لهُ الحماية اللازمة.

وهذا التزام متبادل، إذ أن الضيف بدوره خلال إقامته ضيفًا لا يحق لهُ أن ينهب شيئاً من إبل النجع، بل إنه لو حدث أن أحداً من عشيرة الضيف نهب إبل المضيف أو إبل أحد من جماعته أثناء إقامة الضيف معهم أو طالما أن طعامهم في بطنه فإنه ملزم برد المنهوبات، حتّى لو كانت ضيافته مجرد فنجال من القهوة أو قدح من حليب النوق. إذًا رأى ابن الصحراء غريبًا قادمًا من بعيد ومتجهًا نحو البيوت جرى خلفه ليلح عليه بالنزول عنده وقبول ضيافته. كذلك في سنوات الخصب حينما تمتلئ

ضروع الإبل بالحليب فإن رعاتها يجبرون كل عابر سبيل يمرّ بهم على قبول ضيافتهم وشرب الحليب. رفض مثل هذه الدعوة أمر يدعو إلى الريبة والحذر. رفض الضيافة في الصحراء بدون سبب وجيه لا يعني إلا احتقار من يقدم الضيافة أو تبييت سوء النية وعدم الرغبة بالالتزام بما تفرضه شعيرة الممالحة من الدخول في هدنة مؤقتة لا يجوز فيها القيام بأي عمل عدواني بين الأطراف المشاركة في هذه الشعيرة.

وما يفصل البدو عن الحضر من تخصص في العمليات الإنتاجية هو الذي يجمع بينهم في عمليات المقايضة وتبادل المصالح والسلع والخدمات. وتتجدد هذه العلاقة سنويًا في فصل الصيف حينما تقطن كل قبيلة على مواردها و بلرها غير بعيد من أحد القرى أو المدن التي عادة ما تربطها مع القبيلة علاقة حلف أو نسب. التمايز الإنتاجي بين البدو والحضر ليس إلا توزيع عمل يقصد منه تحقيق الاستفادة القصوى من إيكولوجيا الصحراء، بما يشمله ذَلكَ من معطيات المناخ والبيئة الطبيعية. ويشكل التمر الذي ينتجه الحضر عنصرًا أساسياً في غذاء البدو لا يستطيعون العيش بدونه، خصوصًا أنّه يسهل نقله وحفظه لمدة طويلة ولا يحتاج إلى معالجة قبل أكله. ولا يقل القمح الذي ينتجه الفلاحون أهمية عن التمر بالنسبة للبدو. وبالمقابل فإن حيوانات الحضر من إبل يستخدمونها في أسفارهم ونقل بضائعهم أو ضأن يستفيدون من ألبانها يودعونها عندَ البدو إذًا لمّ يكونوا في حاجة إليها. كما أن أهل الغرس من الفلاحين لا غنى لهم عن الإبل التي يجلبونها من البدو ويستخدمونها في السواني لجذب الماء من الآبار العميقة لري غرسهم وزراعتهم. وأحيانًا يستلف الحضر إبل السواني من البدو مقابل حصة من محصولهم من القمح أو التمر. وعادة ما يكون هناك نوع من التعامل المنتظم «العملة» بين أحد البدو وأحد الفلاحين أساسها التهادي وتبادل المنافع والذي بموجبه يوفر الفلاح للبدوي ما يحتاجه من المنتوجات الزراعية من تمر وقمح مقابل ما يوفره لهُ البدوي من المنتوجات الرعوية وإبل للسانية. وإذا حل وقت المقاطين نزل البدوي ونصب بيته بجوار فلاحة عميله الذي يشرع لهُ جابية خارج البستان يجري إليها الماء لترد عليها إبل البدوي وغنمه وتشرب منها، وفي هذه الحالة يُسمّى الفلاح «الشريب»، أي من يوفر ماء الشرب لأنعام رفيقه البدوي. وبعد حصاد الزروع يسمح الفلاح للبدوي بالاستفادة من حقله المحصود ليرعى ماشيته من إبل وغنم على ما يتبقى في الحقل من قصب القمح بعد الحصاد بينما يستفيد الفلاح من روث الماشية في تسميد حقله وهناك العديد من القصص والأشعار المتبادلة بين البدو والفلاحين التي تؤكد على أن ما يقوم بينهم من علاقات اقتصادية وتبادل منافع كثيراً ما يتطور إلى صداقات وثيقة بحيث أن كل منهم يهب الأخر كل ما يحتاج إليه مما تحت يده دون محاسبة من تلك القصص قصة محمد ابن فهيد مع مهلهل ابن هذال، أحد شيوخ عنزة والقصائد المتبادلة بينهما، والقصائد المتبادلة بين بريك الأسعدي، راعي بقعا، وفيصل ابن سويط، شيخ الضفير، والقصائد المتبادلة بين ناصر ابن قادر من أهالي الجوف ورفيقه البدوي من قبيلة الرولة[594].

ولا يقتصر التهادي والتبادل بين أبناء القبائل البدوية على الأشياء العينية بل إنه يشمل حتّى الأشياء المعنوية التي تشمل المساعدة في صد عدوان قبيلة أخرى والعفو عندَ المقدرة وتعليق العاني والحسني والملحة والعملة والحب و الثلاث البيض وما شابهها من الأعراف والتدابير القبلية التي تحدثت عنها بالتفصيل في كتاب الصحراء العربية[595].

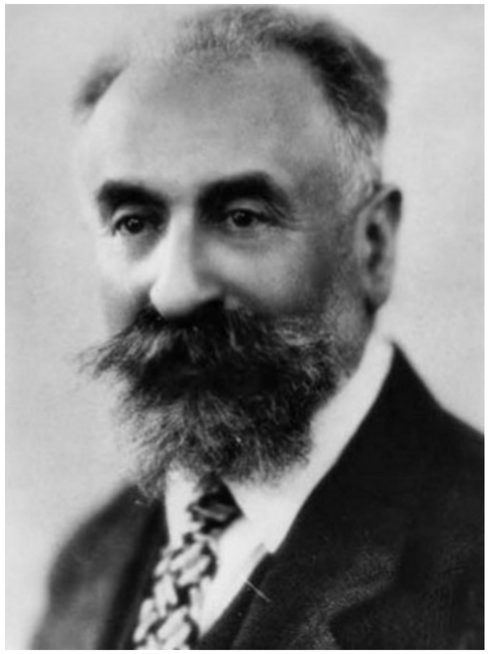
التهادي

كانَ مالينوسكي من أوائل الأنثروبولوجيين الذين لفتوا الانتباه إلى طبيعة الاقتصاد البدائي ومدى اختلافه عن نظام السوق وأكد على أن التهادي يلعب دوراً أساسياً فيه. يقول مالينوسكي مؤكدًا على أهمية التهادي في المجتمعات البدائية، تأسيسًا على دراسته للمجتمع التُرُبْرِيانْدي «بصرف النظر عن أي اعتبار بخصوص ما إذًا كانت الهدية ضرورية أو حتّى مفيدة ونافعة، فالمنح لأجل المنح يعتبر من أهم خصائص المجتمع الترترياندي، وبناء على هذه الطبيعة الأساسية جداً و عموميتها أرى أن هذه خاصية عامة تنطبق على كل المجتمعات البدائية»[596].

وقدْ رأينا كيف تتم عمليات التبادل في المجتمع التُرُبْرِيانْدي والتي تطغى فيها الاعتبارات الطقوسية والاجتماعية على دوافع الربح أو الكسب المادي. ما يطمح إليه من يمارسون هذا النوع من التبادل هو كسب احترام الأقران والأنداد وذلك من خلال تقيدهم بأصول المهنة وأخلاقياتها ومراعاة كل الطقوس والأعراف المتعلقة بها.

يقول مالیناوسکي:

ومع ذَلكَ فإن هذا العرف الاجتماعي هو أبعد ما يكون من تثبيط نزعة الفرد الطبيعية للتملك، لا بل إنه يؤكد على أن التملك يعني أن تكون عظيماً في نظر الآخرين، وأن الثروة من لوازم الجاه والمكانة الاجتماعية، ومن ضروريات الفضيلة الشخصية. لكنّ مارسيل ماوس المهم بالنسبة لهؤلاء القوم أن التملك يعني البذل - وهنا هم يختلفون عنا بشكل ملفت. من يمتلك شيئاً يتوقع منه و بشكل بديهي أن يشاركه غيره فيه، أن يتقاسمه معهم، فهو لا يعدو أن يكون وصيًا على ذَلكَ الشيء وفيما يتولى مهمة توزيعه على الآخرين. وكلما علت مكانة الشخص الاجتماعية كلما تعاظمت مسؤولياته... لذا فإن أهم معايير القوة عندهم أن تكون ثريًا، وأهم معايير الثراء أن تكون سخيًا. وأكره ما يكرهون الشح، وهو الشيء الوحيد الذي يشعرون تجاهه بوازع أخلاقي واضح، بينما يعتبرون الجود لب الفضيلة... وعمليات الأخذ والعطاء تسود جميع مناحي الحياة عندهم، فكل شعيرة من شعائرهم، وكل إجراء عرفي أو أي عمل معتاد يقومون به مصحوباً بتبادل الهدايا. منح الثروات وأخذها من أهم وسائل التنظيم الاجتماعي، وتعزيز نفوذ الزعماء، وتأكيد صلات القربى، وتقوية أواصر الرحم [597].



مارسيل ماوُس
Marcel Mauss

وأول من حاول دراسة المهاداة في المجتمعات البدائية وتحديد طبيعتها في عمل مستقل وبشكل مفصل هو عالم الاجتماع الفرنسي مارسيل ماوُس (1872-1950) Marcel Mauss في رسالة لهُ عن المهاداة بعنوان Essai sur le don والذي ترجمه Ian Cunnison إلى الإنجليزية بعنوان الهبة أو المنحة The Gift.

بنى ماوس دراسته عن التهادي ليس فقط على ما تجمع لديه من معلومات إثنوغرافية عن المجتمعات البدائية، خصوصًا كتابات مالينوسكي عن دوار الكولا وكتابات واز عن البُتلاتش، بل إنه عاد إلى المراجع الكلاسيكية القديمة من إغريقية ورومانية وسنسكريتية للتعرف على الوضع في المجتمعات العتيقة. وكان الدافع وراء دراسة ماوس لعمليات التهادي ناشئًا من اهتمامه بطبيعة العقد الاجتماعي والأسس المادية والأخلاقية التي يقوم عليها وما ينشأ عن عمليات تبادل المنح والهبات من علاقات اجتماعية. فهو كانَ يرى أن تبادل الهبات لا يشكل فقط جزءً متضمنًا في علاقات اجتماعية قائمة أصلًا بين الأفراد والجماعات وإنما هو ذاته أيضاً ما يخلق هذه العلاقات، وغالبًا ما يكون الأساس الذي تنطلق منه. هذه التبادلية هي أساس العقد الاجتماعي وهي التي تؤمن للجماعات البدائية العيش بسلام مع بعضهم البعض، وليس تخلي الأفراد كل منهم عن حريته الشخصية ليسلمها إلى سلطة عليا يخضع لها الجميع ويأتمرون بأمرها، كما يقول أصحاب نظرية العقد الاجتماعي، مثل توماس هوبز الذي مثل الحالة الفطرية بأنها حالة مزرية من الفوضى والحرب المستمرة بين الأفراد بعضهم البعض كل منهم ضد الآخر. فالحالة الفطرية، كما يراها ماوس، على عكس ذَلكَ تماماً. فهي حالة سلام دائم وتحالفات مبعثها التهادي وتبادل مختلف الأشياء بين كل الأفراد، وكما يقول المثل: إذًا كانَ الأصدقاء يتبادلون الهدايا فإن تبادل الهدايا هو ما يخلق الصداقات. فالأفراد لمّ توحدهم سلطة سياسية لها قوة تعلو عليهم جميعاً، كالدولة مثلاً، بل ظلوا منقسمين إلى عشائر وعوائل وأفراد يتمتع كل طرف منهم بحريته كاملة غير منقوصة ويقف على قدم المساواة مع الطرف الآخر. ما يوحدهم ويؤمن استمرار حالة السلم للجميع هو فقط ضرورة استمرار التبادل فيما

بينهم والطبيعة الشمولية لهذا التبادل الذي يشمل فيما يشمله، إضافة إلى السلع المادية، التزاوج والتبني وإقامة الاحتفالات والطقوس والشعائر المشتركة، هذا يجعل كل شخص مدين للأخر وكل جماعة مدينة للأخرى على الدوام بحيث يصبح من الصعب على أي من الطرفين قطع العلاقة التعاقدية وفك الارتباط مع الطرف الآخر والفكاك من هذه الالتزامات المشتركة. ولذلك يقول ماوس إنّ رفض المنحة وعدم قبولها هو بمثابة إعلان الحرب ورفض الالتزام بالدخول في عقد اجتماعي وعلاقة سلام مع المانح[598].

كما يمكننا أن نستشف من بين سطور الكتاب رؤية أيديولوجية مقنعة تهدف إلى زعزعة الثقة بمبادئ الفلسفة النفعية التي نادى بها جرمي بنتام وبنى عليها الاقتصاديون الكلاسيكيون، ابتداءً من آدم شيرث، مفاهيم اقتصاد السوق التي تقول إنّ سلوك الرجل الاقتصادي سلوك رشيد وأناني يحكمة التنافس والسعي إلى تعظيم المكاسب المادية. كما أراد ماوس أن يؤكد على أنّه، خلافاً لما كانَ يعتقده الفلاسفة والمفكرون الاجتماعيون ابتداءً من أرسطو وأفلاطون مرورًا بفلاسفة عصر التنوير وفلاسفة العقد الاجتماعي، لمّ تكن المقايضة، أو ما يُسمّى الاقتصاد الطبيعي، هي الأساس الذي ابتدأ منه تبادل المنافع والسلع والخدمات بين الجماعات الإنسانية البدائية، بل إنّ الأساس كانَ المهاداة وتبادل المنح والأعطيات، والتي هي في صميمها عمليات اقتصادية ولكن بوسائل وآليات تختلف عن تلك المتبعة في المقايضة والاقتصاديات المتقدمة عنها، وذلك مهما تدثرت في ظاهرها بدثار العفوية والإيثار والسخاء والكرم وبدت وكأنها منح وعطايا«خالصة لوجه الله» وأنها خالية من أي هدف اقتصادي أو مطمع في الكسب. التهادي وتبادل المنح والهبات هنا لا يعني بالضرورة غياب المنافسة، لكنّها منافسة تختلف اختلافًا جذريًا في طبيعتها وأهدافها عن المنافسة المعروفة في اقتصاد السوق الرأسمالي. إنها ليست منافسة لمراكمة الثروات والحصول على الأخذ والاستحواذ على حصة الأسد من المكاسب وإنما هي بالعكس منافسة في التحدي على البذل والعطاء، إنها تحد وتنافس على من يعطي الكم الأكبر من الهدايا وإقامة الحفلات الباذخة التي يعجز الآخرون عن مجاراتها، والتي قد تصل إلى حد التبذير والتدمير وإتلاف الممتلكات، كما رأينا في البُتلاتش. وقدْ يغالي البعض في البذخ ويسرف في الكرم ونحر الجزر وإقامة الولائم حتّى تطبق شهرته الآفاق ويتحدث بكرمه الركبان. ولكثر ما سمعنا وقرأنا عن سيد من سادات العرب أو أجوادهم يضطر للاستدانة حتّى لا يرد سائله خوفاً من الشماتة وحفاظًا على سمعته وحتى لا يُقال عنه أنّه ردّ سائله. لكنّ الهدف من ذَلكَ كلّه ليس الإيثار، كما قلنا، وإنما الرفع من رتبة المانح وإعلاء سمعته وتعزيز مكانته الاجتماعية وأن يكون متبوعا لا تابعًا وجعل الممنوحين مدينين له.

اقتصاد المهاداة يقوم على البذل والعطاء بسخاء وهدفه تفعيل الدور الاجتماعي وتأكيد المكانة الاجتماعية

وتحقيق السمعة الطيبة والذكر الحسن ولذلك يسميه الأنثروبولوجيون اقتصاد السمعة status economy ليميزوه عن اقتصاد السوق market economy الذي يهدف إلى الكسب المادي.

وبحسب موريس غوليير Maurice Godelier فإن المنح تنشأ عنه علاقة غير تكافئية بين المانح والممنوح وتترتب عليه التزامات من المستفيد تجاه المانح الذي، بحكم هذا الالتزام، تعلو مكانته على المستفيد وتحيل العلاقة بينهما إلى علاقة تراتبية، ولو كانت هذه العلاقة موجودة أصلًا فإن المنحة تكرسها وتعززها. وهكذا يؤدي التهادي إلى نتيجتين متعاكستين في عملية واحدة. فالمنحة هي عبارة عن مشاركة تقرب بين الخصوم من ناحية، بمعنى أنها تحيل العدو إلى صديق «ولا تستوي الحسنة ولا السيئة ادفع بالتي هي أحسن فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم» (فصلت 34).

لكنّ المنحة من ناحية أخرى تزيد من المنافسة التراتبية بين المانح والممنوح وتجعل الأخير في مرتبة أدنى من الأول ومدينًا لهُ إلى أن يرد منحته بمنحة مثلها. وهكذا فإن التهادي يبدو عملية ملتبسة. فهو مظهر من مظاهر الكرم والأريحية من ناحية لكنه أيضاً مظهر من مظاهر التحدي الذي هو شكل مغلف من أشكال العدوانية والعنف، أو ما يسميه ماوس agonistic gift. فمثلما أن المنحة قد تمنع العنف والعدوان السافر بين طرفي التهادي فإنها أحياناً قد تقوم مقام العنف[599].

النتيجة الأساسية التي يحاول ماوس أن يتوصل لها هي أن التهادي هو السبيل إلى خلق الالتزامات المتبادلة بين طرفي التبادل وأن علاقة الأشخاص بالأشياء التي يتهادون هي التي في نهاية المطاف تحدد علاقتهم ببعضهم البعض ومكانة كل منهم تجاه الآخر. فالمنحة تكتسب قيمتها من كونها مؤشرًا يحدد المكانة الاجتماعية للمتهادين وطبيعة العلاقة بين الواهب والموهوب، ما إذًا كانت علاقة ندية أم علاقة تابع ومتبوع، الخ. ولذا يتخذ التهادي أشكالاً مختلفة تحددها علاقة ومكانة الطرفين أحدهما بالاخر. فالأدنى مثلاً لا يجد غضاضة في أن يستجدي من هو أعلى منه قدراً ومكانة دون أن يحط ذَلكَ من قدر السائل ودونما يكون هناك نية لرد المنحة بمثلها. كما أن الممنوح قد يرفض المنحة لو رأى أنها أدني من مكانته أو أن قبولها يحط من مقامه ومنزلته بالنسبة للمانح. وأحيانًا يكون المهم هو ردّ المنحة حتّى ولو بأقل من قيمتها لأن القصد هو الاعتراف بالجميل وإقرار الممنوح بأنه مدين للمانح. وقدْ يتخذ الرد شكل قصيدة مدح أو إشادة أو اعتراف بالجميل مما يساهم في زيادة رفع مكاناً المانح وتلميع صورته.

وقدْ رتب ماوس أنماط التهادي في ثلاث مراحل تطورية ابتداءً بما سمَّاه التهادي الشمولي total prestation ويقصد بذلك أن التهادي لا يتم بين الأفراد وبشكل آني وإنما يتم بين الجماعات بكامل أفرادها و مؤسساتها بصفة مستديمة وبلا انقطاع، كأن يتم مثلاً بين عشيرتين أو قريتين متجاورتين[600].

التهادي الشمولي يعني أن أفراد الجماعة (أ) بقضهم وقضيضهم منخرطون في العملية التبادلية مع أفراد الجماعة المقابلة (ب)، وحتى لو تم التبادل بين فردين فإن كل منهما يقوم بالعملية ممثلًا لجماعته ككل متماسك وككتلة واحدة. كما أن المهاداة الشمولية لا تشتمل فقط على الأشياء المادية والنفعية البحتة وإنما كل ما يُمكن تبادله في كل ما يتعلق بأوجه الحياة الاجتماعية بطقوسها وممارساتها وأعيادها ومؤسساتها القانونية والأخلاقية والأسطورية والدينية. فلا يقتصر التهادي على الأشياء المادية وإنما يتعداها ليشمل كل شيء قابل للتهادي، بما في ذَلكَ تبادل النساء (التزاوج وتبني الأطفال وإقامة الشعائر والطقوس والولائم والدعوات والاحتفالات والمساعدات وأي شيء آخر يُمكن أن تقدمه جماعة لأخرى أو فرد لآخر[601].

ومن الواضح أن التهادي بهذه الصفة الشمولية لا يتخذ فقط بعداً اقتصاديًا وإنما لهُ أبعادًا أخرى دينية وأخلاقية واجتماعية بحيث يتغلغل مبدأ التبادلية في كل مناحي الحياة الاجتماعية، إذ أنّه تعبير عن التزامات متبادلة وتأدية لحقوق وواجبات على كل الأصعدة. وبذلك ترتبط أي جماعتين تقوم بينهما علاقات تبادلية بشبكة من العلاقات المتعددة الأبعاد والأشكال والوظائف وعلى مختلف الأصعدة والمستويات بحيث أن سلوك أي فرد منهما لا يُمكن فصله عن سلوك بقية أفراد الجماعة التي ينتمي لها كما لا يُمكن فك الارتباط بين التنظيم الاقتصادي وبين بقية التنظيمات القرابية والاجتماعية والسياسية والدينية والأخلاقية[602].

ونلحظ هنا مدى تأثر ماوس بالموقف النظري لخاله وأستاذه إميل دوركهايم في تأكيده على فكرة الترابط أو التضامن الاجتماعيsocial solidarity وعلى فكرة أن الحقائق الاجتماعية حقائق كلية

.total social facts
يلي ذَلكَ مرحلة يتم فيها التبادل بين فردين لكنّ ليس بصفتهما الشخصية وإنما بصفتهما ممثلين أو رِئيسين كل واحد للجماعة التي ينتمي لها ويتصرف باسمها، كما يتم في حفلات البُتلاتش مثلاً.
وأخيراً تأتي مرحلة التهادي بين الأفراد بصفتهم الشخصية كعملاء مستديمين كل منهم للأخر، كما في عمليات الموالي عندَ التوبرياندييين، والتي قد تتحول لاحقاً إلى عمليات البيع والشراء المتعارف عليه في اقتصاد السوق[603].
هكذا بين ماوس كيف أن عمليات التوزيع والتبادل في المجتمعات البدائية المتمثلة في تبادل الهدايا تختلف عن عمليات التوزيع والتبادل التي تتم في المجتمعات الرأسمالية المتمثلة في تبادل السلع[604].
التهادي هو الوسيلة التي تتبعها الجماعات البدائية لإقامة العلاقات والروابط الاجتماعية بينها وإعادة إنتاج هذه العلاقات والحفاظ على استمراريتها[605].
مرد ذَلكَ إلى أن المهاداة ذاتها تتضمن ثلاث التزامات مترابطة، فهناك الالتزام بالعطاء وهناك الالتزام بالقبول وهناك الالتزام برد العطية[606].
العطية التي لا ترد وتعوض بمنحة مثلها لا معنى لها وليست منحة لأنها فشلت في تحقيق غايتها المتمثلة في خلق علاقة تبادلية مستمرة وتضامن اجتماعي بين طرفي المبادلة، وهو ما يُفترض أنّه الوظيفة الأساسية للتهادي. إنها أشبه بلعبة الشطرنج من حيث أن اللاعبين لا يتبادلون القطع فيما بينهم ويعطي كل منهم قطعته للآخر وإنما يحركها بانتظار حركة مقابلة من الطرف الآخر، فكل حركة على رقعة الشطرنج لابد أن تقابلها حركة من اللاعب المقابل وإلا بطل اللعب. الالتزام برد العطية يوضح أنّه مهما بدى لنا في الظاهر ومهما ادعى المعطي بأنه لا يتوقع مكافأة على عطيته فإن عدم الرد يعني في نهاية المطاف التوقف عن العطاء وقطع العلاقة. كما أن رفض العطية يعني رفض الالتزام بالدخول في
علاقة ودية مع المعطي، وهو ما قد يفسر بمناصبته العداء[607].
وهنا يتساءل ماوس: ما الآليات الملزمة التي تحدو الناس، أفرادًا أو جماعات، إلى المنح أولاً وقبل كل شيء، ثمّ ما الذي يحدوهم إلى قبول المنحة، ثمّ ما الذي يحدوهم إلى ردها؟ والسؤال المحوري الذي كانَ ماوس يبحث عن جواب لهُ تحديداً هو: ما السر الذي يدفع من يستلم المنحة بردها؟ ما القوة السرية الكامنة في المنحة التي تجبر الممنوح أن يرد على المنحة بمثلها؟ ويجد ماوس الإجابة على سؤاله، كما سنرى، من خلال البحث عن ممارسات الشعوب البدائية، خصوصًا البولينيزية، ومعتقداتهم حيال هذه المسألة ونظرتهم لها بشكل عام. يقول إنّ المنحة أشبه بأن تكون جزءً من ذات المانح تظل مرتبطة به بقوة روحية تظل تشدها إليه حتّى يُسترد ما يقابلها في القيمة.
في محاولته لتتبع مراحل التطور التي مرّت بها ممارسة التهادي ومن أجل البحث عما يشكل في نظره
جذور وبدايات نظم التبادل والممارسات الاقتصادية لدى الجنس البشري في أطواره البدائية يعود موس إلى مرحلة موغلة في القدم كانَ الإنسان فيها يعيش المرحلة الأنيمية، أو حيوية المادة، والتي فصلنا القول فيها في الفصل الذي خصصناه للحديث عن النسق الديني. في تلك المرحلة كانَ الإنسان يعتقد بأن الأشياء والجمادات مسكونة بالأرواح، مثلها مثل الكائنات الحية. لمّ يكن الإنسان آنذاك على وعي تام بثنائية الروح والمادة وانفصال الذات عما يحيط بها من أشياء مادية ومن أشخاص آخرين. فأي

شيء يمتلكه الفرد هو بشكل أو بآخر جزء لا يتجزأ من شخصه تندمج روحه مع روح مالكه وتتماهي ذاته مع ذاته. الأشياء التي يتم منحها تكون هويتها ممتزجة مع هوية الأشخاص الذين يمنحونها ولذلك تكتسب معاني ودلالات من خلال الروابط الاجتماعية التي تنشأ عن ذَلكَ التهادي والتي يتم خلقها وإعادة خلقها وتجديدها وتكريسها في كل عملية من عمليات تبادل الهبات:

الشخص يعطي في واقع الأمر ما يُعد جزءً من طبيعته وجوهر ذاته، وحينما يتلقى شيئاً ما من شخص آخر فإنما هو يتلقى جزءً من جوهر روح ذَلكَ الشخص. والاحتفاظ بذلك الشيء يشكل خطراً، ليس فقط لأن ذَلكَ أمر لا يجوز وإنما أيضاً لأن ذَلكَ الشيء أخلاقيًا وماديًا وروحيًا يخص شخصاً آخر. وأيا كانَ ذَلكَ الشيء، طعام، ممتلكات، نساء، أطفال، طقوس، فإنه يسلط قبضته السحرية والدينية على الممنوح. الشيء الممنوح ليس شيئاً هامدا، بل إنه ينبض بالحياة وأحيانًا يكون لهُ شخصية ويحاول أن يغدق على مكانه الأول والعشيرة التي أتى منها أصلًا شيئاً مساويًا لهُ ليحل محله[608].

بحكم علاقتنا بالأشياء التي نتهاداها تنشأ علاقة أخرى بيننا نحن من خلال تلك الأشياء. فأنا حينما أمنحك شيئاً من ممتلكاتي فإنما أنا أمنحك جزءً من ذاتي وقبسًا من روحي مما يُنتج عنه رباط سري بين شخصي وشخصك. وتظل روح هذا الشيء، أو ما يسميه البولونيزيون الهاو hau, تنتقل من شيء إلى آخر وتحن للعودة إلى مستقرها الأصلي الذي هو أنا لأنها قطعة من روحي. فالمنحة ليست ساكنة inert وإنما مشحونة بالطاقة الروحية المحركة[609]. أو ما يسميه ماوس روح المنحة spirit of the gift. وما من وسيلة لهذه الروح المباطنة للمنحة تمكّنها من العودة إلى مستقرها الأول الذي تحن إليه إلا من خلال منحة بديلة تمنحها أنت لي عوضاً عن منحتي لك، على أن تكون على نفس الدرجة من القيمة أو أفضل منها. وقدْ يتخذ الرد شكل منحة عينية أو خدمة أو مساعدة أو دعوة لوليمة أو حتّى مجرد إشادة وإطراء واعتراف بالجميل. المنحة تختلف عن السلعة في أن السلعة بعد بيعها تفقد أي صلة لها بمالكها الأول لأن السلع لديها القابلية عن طريق البيع والشراء أن تنتقل ملكيتها من البائع إلى المشتري alienable مما يعني انقطاع الصلة تماماً بينها وبين مالكها الأول بعد بيعها. أمّا المنحة فإنها أشبه بمن يعير حاجة إلى شخص آخر مما يلزم الممنوح يرد المنحة دون أن يعني ذَلكَ أن المانح أو الممنوح يعي ذَلكَ ويتوقعه بطريقة مباشرة أو خلال مدة معينة أو مقابل قيمة محددة.

وبحكم ما تخلقه المنحة من اتصال روحي بين المانح والممنوح فإن التهادي يخلق روابط متينة بين المتهادين يضمن استمرارية العلاقة والتعاون المشترك والالتزام المتبادل بين الطرفين من خلال تبادل الهدايا، حتّى بعد تلك اللحظات وخارج إطار تلك الفترات التي يتم فيها تبادل الهدايا بين طرف و آخر. القوة الروحية التي تباطن المنحة لا تقتصر على روح المنحة ذاتها وإنما أيضاً روح صاحبها الأول. ولو لمّ ترد المنحة أو طالت المدة الفاصلة بين منحتي لك والتعويض عنها فإن الروح التي تسكن هديتي، والتي هي قبس من روحي، سوف تلحق بك الأذى وتسبب لك سوء الطالع الذي يؤدي إلى تأكل رصيدك من المنة والبركة، أو ما يسميه البولونيزيون المانا mana، وبالتالي فقدانك ما تملكه من سمعة طيبة ومن احترام الآخرين وتقديرهم. روح المنحة هي التي تحركها باتجاه العودة إلى صاحبها الأول، وروح صاحبها الأول هذا هي التي تلحق الأذى بالشخص الذي يحتفظ بالمنحة ولا يردها إلى صاحبها الأول أو يعوضه بما يقوم مقامها.

يتميز التهادي عن التبادل التجاري في أن المنحة بعد انتقالها إلى صاحبها الجديد لا تفقد علاقتها بصاحبها

الأول، كما مرّ بنا، تماماً كما لو أن الأول تخلى للثاني فقط عن حق الاستعمال لكنه لمّ يتخل لهُ عن حق الملكية، فكأنه يعطيه الشيء دون أن يتخلى عنه keeping while giving. خذْ مثلاً التزاوج

وتبادل النساء. فأنت حينما تزوجني أختك وأزوجك أختي فلا أحد منا يتخلى عن أخته وتحتفظ بمكانتها كأخت وكعضو في العائلة لكنّ كل منا اكتسب زوجة، إضافة إلى أننا أقمنا علاقة متبادلة ومفيدة للطرفين. المكسب المحقق من عملية التهادي هو ما ينشأ عنها من علاقة اجتماعية جديدة أو تمتين العلاقة القائمة أصلًا. بل إنّ الهبات أحياناً تكون متماثلة تماماً أو أن الهبة ذاتها تعاد مرة أخرى إلى الواهب، لكنّها في هذه الحالة لا تعتبر هبة مردودة إلى صاحبها الأول وإنما عملية منح جديدة. هذا ما يقصده ماوس بأن المهاداة تختلف عن تبادل السلع التجارية، فنحن قد نتهادى أشياء قد لا نكون بحاجة لها بحيث لا يستفيد أي منا من منحة الآخر عدا ما يُنتج عن ذَلِكَ من علاقة بيننا. بينما في التبادل التجاري أو المقايضة فإن أحد الطرفين يتخلي عن شيء في حوزته لكنه لا يحتاجه مقابل شيء آخر يحتاجه لكنه ليس في حوزته دون أن يتخذ البعد الاجتماعي أي اعتبار في هذه الحالة.

ولا يعنينا هنا أن ندخل في دهاليز الجدل الدائر حول مشروعية لجوء ماوس إلى مفهوم البولينيزين عن الهاو لتفسير الدافع وراء ردّ المنحة بمنحة مماثلة لأنه جدل طويل ومتشعب ولذا قد لا يهم القارئ وربما يفقده التركيز. سوف نقتصر هنا فقط على تقديم عرض مقتضب لتقييم كلود ليفي شتراوس Claud Levi-Strauss لأراء ماوس والذي عبر عنه في المقدمة التي كتبها لأعمال ماوس التي تم جمعها ونشرها كاملة عام 1950. وقدْ ترجمت هذه المقدمة إلى الإنجليزية ونشرت عام 1987 في كتيب منفصل لا تتعدى صفحاته 89 صفحة. وقدْ بين ليفي شتراوس في تلك المقدمة مدى الإسهامات التي قدمها ماوس للأنثروبولوجيا وعلوم الاتصال بشكل عام، هذا عدا كون ماوس في تعريفه لمفهوم التهادي الشمولي ومفهوم الحقائق الاجتماعية الكلية يُعد من أوائل الذين أشاروا إلى الترابط البنيوي والوظيفي بين ظواهر المجتمع[610].

بعد هذا التقريض يعود ليفي شتراوس ليتساءل ما الذي دفع ماوس إلى أن يطرح السؤال عن القوة السرية الكامنة في المنحة ذاتها أو المبدأ الذي يجبر الممنوح أن يرد على المنحة بمنحة مثلها من الغريب حقاً أن يركز ماوس على هذه الحلقة بالذات وبشكل مستقل ويحيطها بهذه الهالة من الغموض وهو الذي سبق وأن حدد بأن المهاداة تشكل سلسلة مترابطة من ثلاث حلقات: المنحة والقبول والرد. لماذا يوظف ماوس مفهومًا غيبيًا مثل مفهوم الهاو ليفسر السبب وراء الالتزام برد المنحة بمنحة مثلها ولا يوظفه لتفسير الحلقتين الأخريين للتهادي، أي الالتزام بالعطاء والالتزام بالقبول الذين فسرهما تفسيرًا إمبيريقيًا. فزيد ببساطة، حسب تفسير ماوس، يعطي عمرو لأنه يتوقع منه أن يرد المنحة وعمرو يرد المنحة لأنه يتوقع أن يستمر العطاء. تنبه ليفي شتراوس إلى مكمن الخلل المنهجي هنا وحاول التعاطي معه منتقدًا ماوس على هذه الازدواجية المنهجية التي أراد من خلالها أن يسلك في تحليله لحلقة الرد مسلكًا منهجيًا مختلفًا عن ذَلِكَ الذي انتهجه في تحليل الحلقتين الأخريتين.، وكأنه في لحظة ما أخذته الغفلة وسهى عن يقظته العلمية فوقع ضحية للتفسير المحلي الذي يتبناه البولينيزيون أنفسهم، وهو تفسير أقرب إلى الغيبيّة منه إلى التفسير الإمبريقي الذي تبناه ماوس في تفسيره لحلقتي تقديم المنحة ثمّ قبولها.

ولا شك أنّه من المفيد أن يتلمس الباحث مختلف التفسيرات الشعبية للظواهر الثقافية والممارسات الاجتماعية ولكن مع عدم الركون إليها حصريًا لتقديم تفسيرات علمية لهذه الظواهر والممارسات لأن التفسير العلمي تحدده أطر نظرية ومنهجية ومنطق علمي يختلف عن التفسير المحلي ولا يتوفر لغير المختصين. ويحذر ليفي شتراوس من مغبة الانجرار وراء التفسيرات المحلية، كما فعل ماوس، لأننا بذلك سوف ننزلق إلى حرف علوم المجتمع نحو وجهة خاطئة، بل إلى حافة الهاوية، إذًا ما اندفعنا

إلى حد اختزال الظاهرة الاجتماعية في تفسير عامة الناس لها، و بالأحرى الناس البدائيين. في هذه الحالة سوف تتلاشى الإثنوغرافيا لتتحول إلى مزيج ساذج مزيف نجد فيه أن الاضطراب الصارخ لتفكير الدهماء يحتل الصدارة ليتمترس خلفه الإثنوغرافي الذي بدون ذَلكَ سيبدو غموضه الفكري واضحاً للعيان.

يتساءل ليفي شتراوس: هذه الخاصية التي تعطي المنحة هذه القوة وتدفعها في حركة ارتدادية من المستفيد إلى المانح هل لها وجود موضوعي محسوس كأي من الخواص المادية الأخرى التي يملكها ذَلكَ الشيء الممنوح في ذاته؟ ثمّ يجيب: طبعاً لا. إذًا ليس لنا أن نتصور هذه الخاصية إلا على أنها شيء وهمي. وهنا نجد أنفسنا أمام خيارين: إما أن تلك الخاصية ليست أي شيء آخر عدى التبادل ذاته وفق التصور المحلي للسكان البولينيزيين، وعندها فإننا ندور في حلقة مفرغة ونصبح كمن يفسر الماء بالماء، فالتفسير المحلي هو ذاته يحتاج إلى تفسير، وإما أن تكون تلك الخاصية عبارة عن قوة ذات طبيعة مغايرة وعندها تصبح عملية التبادل، بالنسبة لهذه القوة، ظاهرة ثانوية وتابعة لا متبوعة. السبيل الوحيد للخروج من هذه المعضلة هو أن ندرك أن الظاهرة الأساسية الأولى التي تحتاج إلى تفسير هي التبادل نفسه. يكمن خطأ ماوس في أنّه قام بتفتيت عملية التبادل هذه وجزأها إلى مكوناتها الثلاث وتعاطي مع كل واحدة من هذه المكونات على حدّة بدلاً من أن يتعامل معها على أساس أنها أوجه لظاهرة واحدة، هي ظاهرة التبادل. الهاو hau ليس هو التفسير الحقيقي لظاهرة التبادل، فهو ليس إلا الشكل الظاهري الذي تصوره أذهان البولينيزيين لهم كتفسير لهذه العملية التي لابد أن يوجدوا لها تفسيرًا ما نظراً لما تحتله من أهمية بالنسبة لهم، حتّى لو لمّ يكن ذَلكَ التفسير هو التفسير الحقيقي والصحيح من الناحية العلمية. وإذا ما تعرفنا على هذا التفسير المحلي وأخضعناه النقد الموضوعي فعلينا أن ننحيه جانبا حتى نصل إلى التفسير العلمي الذي يختفي وراء التفسير المحلي. ومن المستبعد أن نعثر على هذا التفسير العلمي في الصياغة الظاهرية الواعية التي يقدمها السكان المحليون وإنما ستكون فرصتنا أفضل في العثور على التفسير المنشود لو تعمقنا في بحثنا عنه في البني الباطنية المكتنزة في اللاوعي والتي تتمظهر تجلياتها في مختلف أشكال المؤسسات الاجتماعية، وخصوصًا في بنية اللغة. بمعنى أننا لابد أن نتخطى المنهجية الإمبريقية التي تكتفي بملاحظة الشواهد المحسوسة ونتجاوزها إلى القوالب الذهنية التي تنبعث منها الظواهر المحسوسة. وهكذا يصر ليفي شتراوس على أن التفسير الحقيقي المكتمل لأي ظاهرة لابد أن يأخذ في الاعتبار البنية المستترة الظاهرة وفي نفس الوقت طبيعة الصورة الحسية التي من خلالها تتحقّق الظاهرة وتتمظهر لنا بحيث نحس بوجودها.

الهاو ليس هو السبب الحقيقي وراء ردّ المنحة، وإنما هو السبب الذي يقدمه المعتقد المحلي لسكان بولينيزيا الذين يحسون أن عليهم أن يقدموا تفسيرًا لهذه الظاهرة الملحوظة، أيا كانَ ذَلكَ التفسير حتّى لو لمّ يكن هو التفسير الحقيقي. تشبث ماوس بهذا التفسير المحلي، كما يقول ليفي شتراوس، قاده في اتجاه خاطئ وحرفه عن المنهجية الصحيحة التي بدأ منها. فهو أول من نادي بعدم الركون إلى الظواهر المحسوسة وتنبه إلى أهمية التفسيرات البنيوية والغوص في البحث عن العلاقات المستترة وراء هذه الظواهر والتي تدمجها في نسق متكامل ومترابط من مختلف الأبعاد وعلى عدة مستويات والتي من خلالها تحتفظ مكونات النسق الاجتماعي بارتباطها الوظيفي بالرغم من مما يبدو على السطح من تباين بينها وتشتت. فهو أول من أدرك التشابه بين أشكال التهادي والترابط بين مكوناتها، علماً بأنها على السطح تبدو وكأنها مظاهر متباينة. وهو أول من أدرك أن الظواهر ينبغي دراستها ببعديها الظاهري (الإمبريقي) والباطني (البنيوي) وأنه لابد من تخطي البعد المحسوس والغوص إلى

الصورة المجردة المحفورة في أعماق اللاوعي من أجل التعرف على البنية الذهنية للإنسان وطبيعة الفكر البشري. وليست التبادلية، بالنسبة لهُ، إلا مثالاً من الأمثلة التي يُمكن أن نطبق عليها هذا المنهج البنيوي. لكنه مع ذَلكَ قصر شأوه عن تطبيق هذه الخُطة الطموحة وعجز عن الانفكاك من أسر المنهجية الوضعية الإمبريقية التي حالت دونه ودون الوصول بخطته المنهجية إلى النهاية التي تجعلها تؤتي أكلها. لمّ تتحرر تحليلاته من ربقة التحليل الوضعي الإمبريقي للظواهر وتعامل معها مجزأة كما تبدو للحواس من خلال مكوناتها الثلاث المتمثلة في المنح والقبول والرد. ولم يستطع أكثر من اللجوء إلى التفسير المحلي المتمثل في الهاو ليجد رابطًا بين هذه المكونات ودمجها من خلال ذَلكَ مع بعضها البعض. ويرى ليفي شتراوس أن ماوس في وضعه للمنهجية الصحيحة للتعامل مع الظواهر الاجتماعية ثمّ فشله في تطبيق هذه المنهجية كما ينبغي أشبه بالنبي موسى الذي قاد شعبه إلى الأرض الموعودة دون أن يتمكن هو من دخولها[611].

ويذكرنا ليفي شتراوس بأن مفهوم الهاو وغيره من المفاهيم المشابهة مثل مفهوم المانا ما هي إلا رموز بلا دلالات محددة، أو ما يسميه رموزاً عائمة floating symbols، ولذا فإن لديها القابلية لتتلبس أي معنى كانَ. وبما أن المجتمع يقوم أساسًا على الرموز فإن الحياة الاجتماعية برمتها تقوم على التبادلية وتتألف من أنساق رمزية تتمثل في أنساق اللغة والأنساق الدينية وأنساق القرابة والزواج و التي تترابط فيما بينها في بنية اللاوعي. ولذا فمن العبث أن نبحث عن ماهياتها وأصولها في الوعي وإنما لابد من الغوص إلى أعماق العقل الباطن. عندها سوف نجد أن التبادلية هي القاسم المشترك بين الكثير من الظواهر الاجتماعية التي تبدو على السطح وكأنها لا علاقة لأحدها بالأخري[612].

هنا يقترح ليفي شتراوس تفسيرًا جامعًا لنشأة الظاهرة الاجتماعية ذاتها، تفسيرًا يحيل المجال الاجتماعي برمته إلى مزيج من أشكال التبادل المختلفة من تبادل النساء الذي يشكل النسق القرابي وأشكال التزاوج إلى تبادل البضائع الذي يشكل النسق الاقتصادي إلى تبادل الكلمات والمعاني الذي يشكل النسق اللغوي. والتي تنبثق في أساسها من أعماق اللاوعي الإنساني والبنية الباطنة للذهن البشري والتي تشكل قدرته على التشفير والترميز ومن ثمّ إضفاء المعاني والدلالات على الرموز. ولا يقصد ليفي شتراوس بذلك أن يقدم تفسيرًا اجتماعيًا لنشأة الرموزعندَ الإنسان وإنما رؤية شمولية عن الأساس الرمزي لوجود المجتمع وتكوينه. التبادلية، في نظر ليفي شتراوس، هي الأساس في قيام المجتمع الإنساني وهي الخاصية الجوهرية التي تمنح مكوناته الوظيفية طبيعتها الترابطية والبنيوية. يمثل تبادل الهدايا، في نظر ليفي شتراوس، نموذجا الظاهرة أعم هي ظاهرة التبادلية الرمزية بما تنطوي عليه من قوة تمنح وسائل الاتصال قدرتها على خلق المعاني والدلالات بما في ذلك اللغة أو حتّى تبادل النساء بين جماعتين من خلال التزاوج[613].

ويعد كتاب مَاوْس من أهم المصادر التي عول عليها ليفي شتراوس لاحقًا في بلورة نظريته عن نظم القرابة والزواج عند الشعوب البدائية والتي فصلها في كتابه الذي نشره عام 1949 تحت عنوان Le Structures elementaires de la parente.

وفي ذلك العمل الرائد فسر الدافع وراء تحريم زواج المحارم incest بأنه ليس دافعا أخلاقيا يهدف إلى منع الأخ من مضاجعة أخته و إنما الدافع الحقيقي هو إجبار الإخوة على تبادل أخواتهم من أجل إقامة علاقة تبادلية وتوثيق الروابط بين الطرفين المتزاوجين بما فيه مصلحة لكليهما. وهذا هو القصد أيضاً من فرض عادة الزواج من خارج الجماعة المحلية exogomy. فلا فائدة ترجى من زواج الأخت بأخيها. لكنّ حينما أزوجك أختي وتزوجني أختك فكلانا يؤسس مع الآخر علاقة تعاون والتزامات

متبادلة ويحصل على زوجة دون أن يخسر أخته التي تظل محتفظة بمكانتها كأخت وبعضويتها في الجماعة أو العائلة التي ولدت فيها وتنتمي لها حتّى بعد زواجها. وسوف نتطرق لأفكار ليفي شتراوس في هذا الشأن بتفاصيل أكثر في فصول لاحقة.

النسق الديني

المفهوم الأنثروبولوجي للدين

ليست مهمة الأنثروبولوجيا أن تثبت أو تنفي وجود الآلهة أو أن تحدد أي الأديان هو الدين الصحيح. تختلف الأنثروبولوجيا عن اللاهوت في أنها لا تدرس الدين كمنظومة من المعتقدات وإنما تدرسه كمركب اجتماعي ونسق ثقافي مرتبط بغيره من أنساق الثقافة التي تحدد طبيعته ومنها يكتسب وظيفته ومغزاه. ما تطمح إليه الأنثروبولوجيا هو البحث عن أصل الشعور الديني عندَ الإنسان؛ كيف بدأ وما هي مراحل تطوره، والبحث في وظيفة الدين الاجتماعية والنفسية وكيف، بالتالي، تختلف الممارسات والمعتقدات والشعائر الدينية من مجتمع لآخر ومن مرحلة ثقافية لأخرى. من واقع هذه الاهتمامات نجد الأنثروبولوجيين يركزون بصفة أساسية على المظاهر الدينية عندَ الشعوب البدائية. هذا ولا يمكننا تناول بروز الاهتمام بالظاهرة الدينية عندَ الأنثروبولوجيين في بلاد الغرب دون أن نأخذ في الحسبان السياقات الفكرية والحضارية التي قادت إلى طرح التساؤلات الملحة حول هذه الظاهرة. كانت أوربا تمر بتحولات سياسية ودينية كانَ من إفرازاتها طرح أسئلة عديدة حول أصول المؤسسات الثقافية والاجتماعية ومراحل تطورها.

تأصل الاهتمام بالظاهرة الدينية

لم يترك فلاسفة الإغريق شأنا من شؤون الإنسان لم يعرضوه على محك العقل، بما في ذلك الشأن الديني. وأقدم فيلسوف أجال النظر في هذا الموضوع وقدم فيه آراء طريفة هو أَكسِنُوفانس Xenophanes ((570-475 B.c. الذي كانت له تأملات في اختلاف المعتقدات الدينية بين الشعوب وتصوراتهم عن الآلهة.
يقول أَكسِنُوفانس إن الآلهة من اختراع البشر يصورونها على هيئاتهم ويلبسونها مشاعرهم، لذا فالأحباش يصورون آلهتهم سودا فطس الأنوف والتراقيون يصورون آلهتهم شُقرا زرق العيون. وقد سلط سخريته على تلك العقائد التجسيدية التي تجسد الآلهة وتصورهم على هيئة البشر وانتقد معتنقيها بطريقة لاذعة قائلاً لو كان للثيران والخيول والأسود أيادٍ مثلنا وكان في وسعها أن ترسم وتصنع صوراً وتماثيل كما يفعل البشر لرسمت لآلهتها صوراً على شاكلتها وصنعت لها تماثيل على صورتها هي.
وانتقد شعراء اليونان مثل هوميروس Homer وهزيود Hesiod لتصويرهم الآلهة في صور هزلية مضحكة يبدون من خلالها وكأنهم أخس من البشر وذلك بأن عزوا لهم أعمالا فاحشة لا تليق بمقامهم وتكللهم بالعار مثل السرقة والزنى والغش والأعمال الدنيئة التي تحط من قدر الآدميين فما بالك بالآلهة. وقال ساخرًا من عقيدة التناسخ التي ينادي بها أتباع فيثاغوراس إن فيثاغورس مر يوماً بشخص يضرب كلبا لهُ فأشفق فيثاغورس على الكلب وصاح بصاحبه باكيًا: ويحك، اتركه لا تضربه أرجوك، إنها روح صديق لي، فلقد عرفته من صوته.
أمّا أول من استخدم ما يُمكن تسميته بالطريقة المقارنة في دراسة الأديان فهو المؤرخ هرودتُس (484 - 425 ق. م.) Herodotus الذي لاحظ أن الآلهة عندَ بعض الشعوب بالرغم من اختلاف أسمائها فإنها تؤدي نفس الوظائف وتقوم بنفس الأدوار، مما يدل على أن الشعوب تستعير دياناتها وآلهتها من بعضها بعضاً وكل ما تقوم به لا يتعدى تغيير الأسماء، كأن يسمي نفس الإله حورس عندَ المصريين وأبُولو عند الإغريق، أو يقلب اسم أوزيريس ليصبح ديونيسيوس أو آمون إلى زِيُوس، وقس على ذلك ما فعله الفرس حينما استعاروا من الآشوريين آلهتهم عشتارت وسموها أفروديت. بل ذهب إلى أبعد من ذلك وافترض أن تشابه التراتيل الجنائزية في بلاد النيل وبلاد بابل يعود إلى الاستعارة والانتشار.
وقد فسر السفسطائيون من أمثال كريتياس (حوالي 460- 403 ق. م.) Critias الدين تفسيرا اجتماعيا مفاده أن الآلهة من اختراع البشر ليخيفوا بها من يحيدون عن جادة الصواب. أما بروتاغوروس (حوالي 410 - 485 ق. م.) Protagoras، أهم الفلاسفة السفسطائيين في وقته، فاشتهر عنه قوله عن الآلهة: ليس بوسعي أن أجزم إذا ما كان الآلهة موجودين أو غير موجودين، فهناك مصاعب جمة تحول بيني وبين معرفة ذلك، أخصها غموض المسألة من جهة وقصر العمر من جهة أخرى. لكنّ بْرُودِيكُس Prodicus وهو فيلسوف شاب من تْشِيُوس Ceos وأحد المعاصرين لبروتاغوروس، لم يرقه أن تبقى المسألة معلقة هكذا وجزم بأن نشأة الدين بدأت بعبادة الإنسان للأشياء المفيدة له ومظاهر الطبيعة مثل الشمس والقمر والأنهار ومنها تحول إلى تأليه الملوك والأبطال القوميين مثل دِميتَر Demeter مكتشفة الزراعة التي تحولت إلى آلهة للحنطة، وديونيسيوس Dionysius مكتشف الكرم الذي تحول إلى آلهة للنبيذ. وقريب منه في هذا الاعتقاد يُوهِمِرُس (330 - 260 ق. م.) Euhemerus الذي كان أراد أن يبدد ما يحيط بالاعتقاد بالآلهة من فزع وخوف بالقول إن الآلهة كانوا في الأصل ملوكا وأبطالا وأفرادا أفذاذا متميزين خلد الناس ذكراهم ومجدوهم حتى العبادة. وهذا هو التفسير الذي تبناه لاحقا هربرت سْبِنْسَر(1820-1903) Herbert Spencer حينما

فسر نشأة الدين بأنها تعود إلى عبادة الأسلاف والزعماء والمحاربين والسحرة مرهوبي الجانب الذين كان الناس يخشونهم في الحياة فاستمرت خشيتهم لهم حتى بعد مماتهم وصاروا يقيمون لهم الطقوس لاسترضاء أرواحهم والتضرع لها.

بعد انتشار المسيحية لم يُعد أحد يجرؤ على البحث في أمور الدين وتناوله كموضوع فلسفي بحث قابل للبحث العلمي المجرد. واستمر الوضع على هذه الحال طيلة العصور الوسطى ولعدة قرون حتى حل عصر النهضة وبدأت ترتخي قبضة الكنيسة. مع التقدم الذي أحرزته الأبحاث العلمية في مجالات الفلك والطبيعة والإحياء واكتشاف القوانين الطبيعية التي تسير الكون بدأت فكرة الناس تتغير عن الله وعلاقته بالكون، حيث لم يُعد بالإمكان النظر إليه كمجرد خالق أو صانع، إذ لابد أن تشمل عنايته الكون كله بكل ما فيه من البشر والحياة وأن تشمل قدرته القوانين التي تحكم الطبيعة وتُسيّر هذا الكون الكبير المعقد دون التدخل في نواميسه. وكان فلاسفة العقد الاجتماعي هم أول الفلاسفة الاجتماعيين الذين بدأوا يهتمون بقضايا الإنسان على هذه الأرض وشؤونه المعاشية وأصول النظم والمؤسسات الاجتماعية، بما في ذلك المؤسسة الدينية. ومن أوائل من أولوا عنايتهم لهذه المسألة هو الفيلسوف الإنجليزي توماس هوبز (1588-1679) Thomas Hobbes. استبعد هوبز أن يكون الدين حافزا نفسيا من الحوافز الأولية، كحاجة الإنسان للماء والغذاء والنوم والجنس مثلا. لكن، ومع ذلك، لابد وأن يكون الحافز الديني حافزا قويا لأنه، في نظر هوبز، مؤسس على الرهبة. يقول هوبز إن الإنسان البدائي كان عاقلا بما فيه الكفاية ليعرف أن لكل شيء سببا، لكنه لم يكن يعرف الأسباب لكل شيء، مثل المرض والموت وغير ذلك من المصائب التي تحل به. وحيث أن مشاعر الخوف والقلق والرهبة تكون أكثر في حالة جهل الأسباب فإن الإنسان حاول أن يوجد الأسباب ليطمئن قلبه. فصار يتصور أن هناك قوى خفية لا يعرفها تتحكم في هذا الكون ومصائر البشر، وكانت تلك بداية الشعور الديني[614].

وهذا ما سبق أن قاله الشاعر الروماني والفيلسوف الأبيقوري لكُرِيشْيُوس T. Lucretius Carus (99- 55 ق. م) في معلقته المعنونة عن طبيعة الأشياء De Rerum Natura.

ويقول هوبز إن كل أمة ابتدعت لنفسها طقوسا تختلف عن الأمم الأخرى، ولذا نجد أن ما هو حقيقة الإيمان عند شعب من الشعوب ليس إلا زورا وبهتانا عندَ شعب آخر.

منذ ذلك الحين أصبح الدين من مواضيع البحث المفضلة عند الفلاسفة، خصوصا منهم العقلانيين والشكاك الذين هالتهم الحروب الدينية الطاحنة في أوربا مما دعاهم إلى التبشير بدين فطري طبيعي deism مبني على العقل لا على الوحي، لا تشوبه شوائب اللاهوت وتعقيداته. لا يؤمن هؤلاء بديانات سماوية منزلة بل يعتنقون مذهبا فكريا يدعو إلى الإيمان بدين مبني على العقل لا على الوحي ويمثل الحد الأدنى من المعتقدات الأولية البسيطة التي يمكن أن توجد في أي دين عند كافة الشعوب وتوحد بين البشر وتعزز ثقافة التسامح فيما بينهم وتقضي على الصراعات الدينية والمذهبية. فهم يعتقدون أن الله خلق الكون و نواميس الطبيعة التي تُسير هذا الكون ثم نفض يده منه وتركه لشأنه، مثلما ألهم الإنسان جملة من المناقب والقوانين الأخلاقية لتهديه إلى السلوك القويم، كما يؤمنون بالبعث وحياة أخرى كل نفس فيها بما كسبت رهينة. يرى هؤلاء أنه بما أن الإنسان كائن عاقل فلابد أن يكون الدين الذي هو منبثق عن الفكر الإنساني شيئا معقولا ومقبولا، لكن مع الأخذ بعين الاعتبار مفهوم النسبية الثقافية، بمعنى أنه لا يوجد تفاضل بين الديانات فكل ثقافة تختار المعتقد الديني الذي يناسبها، على أساس أن طبيعة الدين وتفاصيله وطقوسه تحددها عوامل تختلف

من ثقافة إلى أخرى، بما في ذلك السياق التاريخي والجغرافي لكل أمة ومراحل التطور الحضاري التي مرّت بها. هذا المفهوم العقلاني للدين أثار فضول الباحثين والمفكرين ودفعهم إلى التدبر في شأن الظاهرة الدينية والبحث عن أصلها ونشأتها ومراحل تطورها، مثلها مثل أي ظاهرة أخرى من ظواهر الطبيعة والمجتمع.

ومع عصر النهضة بدأتْ تتبلور مفاهيم جديدة صارت تتصارع مع المفاهيم السائدة. ومن أهم هذه المفاهيم الجديدة ثلاثة مفاهيم مترابطة هي مفهوم العلم ومفهوم التقدم والتطور ومفهوم النسبية الثقافية. بل إن مفهوم التقدم والتطور ذاته لا يتنافى فقط مع المفهوم الديني «كل عام ترذلون»، بل حتى مع مفاهيم النهضة ذاتها والتي كانت ترى في إنجازات الأولين من المصريين والسومريين والإغريق والرومان روائع أدبية وفنية ومعمارية يصعب على المتأخرين مجاراتها. لكن الاكتشافات الأثرية شيئا فشيئا كشفت النقاب عن حضارات بدائية تعول على الأدوات الحجرية في تحصيل معاشها. وقبل ذلك أتاحت الكشوفات الجغرافية في أمريكا وأستراليا التعرف على جماعات لازالوا يعيشون في العصور الحجرية البدائية، وصار العلماء ينظرون إلى هذه الجماعات البدائية على أساس أنها تمثل القاعدة الأساسية التي انطلقت منها البشرية عبر مراحل متتالية من التطور والتقدم. وكان من الطبيعي أن يقود هذا التفكير إلى فكرة أخرى مؤداها أن الشعوب الأوربية المتحضرة لربما وصلت إلى ما وصلت إليه من التحضر بعد مرورها بمراحل من التطور ابتدأت من مرحلة بدائية كانت فيها ديانتها ديانة وثنية وكانت ثقافتها وأساليب معيشتها لا تختلف في شيء عن الشعوب البدائية المعاصرة. ومن هنا بدأ الأوربيون ينقبون ويبحثون عن تلك المرحلة البدائية إما على شكل لقى أثرية ومستحاثات وعاديات مطمورة في باطن الأرض أو على شكل ممارسات شعبية ومعتقدات متحجرة لا تزال آثارها موجودة عند أهل الريف بعدما فقدت وظيفتها ومعناها.

ومن أهم فلاسفة النهضة الذين بلوروا مفهوم التطور العلمي والثقافي وروجوا له برنارد فُنْتِينِيل (1657 - 1757) Bernard le Bouvier de Fontenelle الذي أكد في كتابه الشهير الذي نشره عام 1688 تحت عنوان استطراد عن المتقدمين والمتأخرين Digression on the Ancients and the Moderns أن المتأخرين تراكمت لديهم مع مرور الزمن تجارب وخبرات ومعارف لم تكن متوفرة للأوائل. وفي نفس الفترة جاء المفكر الإيطالي جيمبتستا فيكو (1668-1744) Giambatista Vico بدوره في كتابه العلم الجديد La Scienza Nuova الذي نشره عام 1725 والذي حاول فيه أن يبرهن على أن الإنسان هو الذي صنع نفسه بنفسه وأن دراسة التاريخ ما هي إلا توثيق لإنجازات البشر أنفسهم من منطلق علمي وواقعي بعيداً عن أي اعتبار المسائل العناية الإلهية والأمور الغيبيّة التي ليست في متناول البحث العلمي. أمّا ما نلحظه من اختلاف بين الثقافات والشعوب فهذا مرده أيضاً، في نظر فِيْكو، إلى الإنسان وإلى جهده وإرادته وعقله، وليس لأن الله أراد ذلك. من هنا يصبح الإنسان وتاريخ البشرية طُرّا منذ بدء الخليقة موضوعا قابلاً للبحث العلمي وتتبع مراحله التطورية عبر القرون. وبذلك انتفت الفكرة الدينية التي كانت قد سيطرت على أوربا طيلة العصور الوسطى والتي تقول إنّ تاريخ البشرية منذ سقوط آدم في انحطاط مستمر degeneration وأنه يسير في تحلله وتفسخه من سيء إلى أسوأ.

هذه الطروحات مهدت الأرضية الفكرية لبحث المسألة الدينية بشكل علمي موضوعي محايد وبدأ الاهتمام بدراسة ديانة الجماعات البدائية. وكانت أول دراسة من هذا النوع تلك التي أجراها جوزيف فرانسوا لافيتاو (1681-1746) Joseph Francois Laftau على ديانة الهنود الحمر في أمريكا الشمالية، خصوصا قبيلة الأُرُكْواي Iroquois ونشرها عام 1724. كما حظيت المسألة الدينية باهتمام

الفلاسفة ابتداء من الفيلسوف الإنجليزي ديفيد هْيُوم David Hume (1776 -1711) والكاتب الفرنسي الساخر فوْلْتير (1694-1778) Francois Marie Arouet de Voltaire. بدا سلوك الإنسان البدائي لهؤلاء الفلاسفة وكأنه يفتقر إلى العقلانية وتحكمه ردود الفعل العاطفية مما يجعله أقرب إلى ردّ الفعل الغريزي منه إلى التدبر والتفكير والتروي. ومن هذا المنطلق جاء تفسير هْيُوم وفوْلتير لبداية الشعور الديني عندَ الإنسان وأن أساسه الخوف من المجهول وليس الدوافع الأخلاقية. وقدْ عبر هيوم عن أفكاره في كتاب لهُ نشره عام 1757 تحت عنوان التاريخ الطبيعي للدين The Natural History of Religion. الشعور الديني في نظر هْيُوم لا هو فطري ولا هو عقلاني وإنما هو عاطفي. ولقد حالت مطالب الحياة ومشقة العيش وتحصيل القوت دون الإنسان وتطوير قواه العقلية وتكريس الوقت اللازم والجهد الكافي للبحث في الأسباب والمسببات لظواهر الطبيعة من حوله من العواصف إلى السحب إلى المطر إلى الموت إلى المرض إلى الولادة، وهلم جرا. ولكي يضع حدًا لما ينتابه من قلق يقض مضجعه حيال هذه الأمور اخترع لكل ظاهرة كونية قوة خفية، أو إلها يتدبر أمرها ويصرفها. وصارت الأرباب تتكاثر كلما اكتشف الإنسان مظهرا جديداً من مظاهر الكون والطبيعة يحتاج إلى تفسيره إلى أن وصلت أعدادها حدًا يصعب حصره وظهر التناقض واضحاً فيما بينها. ولكثرة الأرباب صار الإنسان يلجأ للأقوى منها والأهم ليتضرع لهُ ويدعوه بينما أغفل من هم أقل أهمية حتّى ارتأى بعد مراحل من التطور الفكري أن يدمجها كلها في إله واحد يستوعبها جميعها، وكانت تلك مقدمة مجيء الديانات التوحيدية.

لعل من أهم وظائف الدين بالنسبة للإنسان هو تقديم تفسيرات لما يخفى عليه ولا يستطيع فهمه من أسرار الكون والحياة، خصوصا تلك الأمور الغامضة أو التي لا تتوافق مع الأحداث والتجارب التي يعايشها البشر في حياتهم اليومية. لذلك فإنه مع تقدم المعرفة الإنسانية في القرن التاسع عشر انبهر العلماء والمفكرون بمكتشفات العلم الحديثة مما حدى بهم إلى الاعتقاد بأن التقدم التقني وتزايد المكتشفات العلمية والاختراعات سوف تضعف من دور الدين في المجتمع وأن الناس سوف يجدون في المعرفة العلمية ما يغنيهم عن المعتقدات الدينية ويثبت لهم بطلانها. لكنّ ما حدث هو العكس من ذلك. فمهما تقدم العلم فإنه لن يتمكن من الإجابة على كل التساؤلات، بل إنّ كل اكتشاف علمي يثير في ذهن الإنسان تساؤلات أعمق وأكثر تعقيداً مما يزيد من قلقه ويضاعف حيرته وبلبلة فكره فيرتمي في أحضان الدين بحثا عن الطمأنينة وعن العزاء. ففي كل قفزة من قفزات التطور العلمي والإنجاز التقني يحسّ الإنسان أنّه يقف على مفترق طرق لا يدري أين يتوجه وأنه بدلاً من أن يحلّ مشاكله المستعصية خلق لنفسه مشاكل أفظع وفتح الباب أمام كوارث محتملة لمّ يحسب لها حساب، فهناك التوجس من السلاح النووي والبيولوجي ومن تلوث البيئة والمعضلات الأخلاقية المتعلقة بالاستنساخ والهندسة الجينية وبنوك الإخصاب، وهلم جرا. لقد تلاشى ذلك الزهو الذي أخذ به الإنسان مع بداية عصر النهضة وعصر التنوير وذلك الاعتداد بقدرة العقل البشري التي كانَ يظن أنها غير محدودة واقتنع أخيراً أن الكثير من أسرار هذا الكون ستظل مغيبة عنه مهما اجتهد وحاول أن يهتك حجبها ويكشف أسرارها.

ومع تقدم الدراسات الأنثروبولوجية والاجتماعية بدأ يتنامى اهتمام العلماء والمفكرين بالظاهرة الدينية نظراً لما لاحظوه للدين من دور فعال في المجتمع حيث لا يكاد يخلو مجتمع من المجتمعات الإنسانية، مهما كانَ موغلا في الوحشية أو مُغرقاً في التحضر، من مظاهر الدين، فالدين يؤدي وظائف أساسية ومتنوعة في المجتمع لا غنى للإنسان عنها. الدين يساعد البشر على مواجهة مختلف القضايا التي تهمهم وتقض مضاجعهم، بما في ذلك حتمية الموت والفناء ومصير الإنسان ووحشة القبر.

الدين يعطي معنى لهذه الحياة التي بدونه تبدو أحياناً عبثية وغير مفهومة ومحملة بالشقاء والعذاب، ويعطي تفسيرات مقبولة ومريحة لأسرار الوجود وغوامض الكون. وطوال وجود الإنسان على هذه الأرض أعانته الديانات على تحمل ضغوط الحياة ومواجهة المجهول وأمدته بالقيم والمبادئ الأخلاقية التي استطاع بواسطتها أن ينظم حياته الاجتماعية ويحافظ على استقامة السلوك وتوازن العلاقات بين الأفراد والجماعات.

وقدْ لاحظ الأنثروبولوجيون من خلال البحث الميداني والدراسات المقارنة أن من ضمن وظائف الدين الاجتماعية توافق مضامينه وتعاليمه وطقوسه ومعتقداته مع واقع المجتمع ومتطلباته، لذلك تختلف الديانات باختلاف طبيعة المجتمعات لكنّها جميعها تعكس الواقع الاجتماعي والثقافي الذي نشأت فيه وانبثقت منه. وعالم الغيب الذي تصوره الديانة ما هو إلا انعكاس لعالم الشهادة الذي ترعرعت فيه، بل إنها هي التي تعطي تسويغا وشرعية للمبادئ التي يفرضها الواقع الاجتماعي. ففي المجتمعات البدائية البسيطة التي تقوم علاقاتها على مبدأ المساواة والندية بين كافة أفراد المجتمع لا نجد عندهم تراتبية في عالم الآلهة ولا كهنوت. أمّا في المجتمعات التي ينقسم فيها الناس إلى طبقات وإلى سادة ومسودين فإن تعاليم الدين تبرر مثل هذا الوضع بواسطة حث الطبقات المغلوبة على أمرها بالاحتساب وتقبل الوضع على أساس أنّه تدبير إلهي وأن الصابرين منهم سيلقون ثوابهم في الحياة الأخرى. وفي المجتمعات التي تقوم فيها النساء بأدوار مهمة وتتمتع بمكانة عالية مثلاً، كما في المجتمعات التي يقوم إنتاجها على الزراعة البسيطة، نجد أجناس الآلهة عندهم مختلطة ما بين الإناث والذكور أو من الإناث فقط نظراً لارتباط الأنوثة بالخصب والإنجاب، على خلاف مجتمعات الصيد والمجتمعات الرعوية التي تعتمد على قوة الرجال في طلب العيش وفي الدفاع عن النفس.

فلو نظرنا مثلاً إلى تاريخ العبرانيين لوجدنا أنهم في الأصل كانوا شعوبا رعوية يصورون آلهتهم بصور الذكور الأشداء. ولما دخلوا أرض كنعان وصاروا يمارسون الزراعة اقتداء بالكنعانيين أخذوا من الكنعانيين بعض آلهتهم مثل عشتار وغيرها. إلا أنهم فيما بعد حينما احتد النزاع بينهم وبين الفلسطينيين تخلوا عن ربات الخصب من الآلهات ورجعوا إلى آلهتهم القديمة التي تعكس حاجتهم المستجدة إلى زعامات وقيادات قوية لتقودهم في حروبهم مع أعدائهم الجدد. وفي كتابه موسى والتوحيد Moses and Monotheism يقول سيغموند فرويد Sigmund Freudإنّ الرهبة التي تحكم علاقة اليهود بإلههم يهوه Yahweh هي انعكاس لعلاقة الخضوع التام والخنوع التي تربط الإبن مع أبيه.

ولو نظرنا إلى المجتمع اليوناني القديم لوجدنا أن السلطة السياسية عندهم لا تتركز في يد شخص واحد وإنما تتوزع بين عدة أشخاص يتوزعون على العديد من المؤسسات بحيث يناط بكل منهم مهام محددة.

كذلك آلهتهم تتعدد وتتوزع مهامها pantheon. فهذا زِيُوس Zeus إله السماء وهذا بُوزايدُن Poseidon إله البحر وهذا هَيدِس Hades إله الموتى والعالم السفلي، إضافة إلى مساعديهم من الأرباب الأقل شأنا. وحيث أن الدول تنمو وتكبر من خلال الحروب والتوسع والفتوحات فإن آلهة المغلوبين يتحولون إلى خدم ومساعدين الآلهة الغالبين، كما حدث في مصر القديمة بعدما تم توحيدها على يد الفراعنة. وهذا ما حدث لآلهة العوائل اليونانية حينما توحدت العائلات وانضمت إلى بعضها لتشكل دولة واحدة. وكلما توسعت الدولة وأصبح الوصول للحاكم صعباً انعكس ذلك على شعائر الدين فلا يعود الناس يتذكرون كبير الآلهة ورب الأرباب إلا في الأعياد والمناسبات النادرة ويتحولون إلى التوسل في شؤونهم اليومية للآلهة الأدنى شأنا والأقرب منالا، مثلهم مثل الموظفين الصغار الذين

يمكن لصاحب الحاجة أن يدخل عليهم في مكاتبهم متى ما شاء القضاء حاجته أو للتوسط له عند الحاكم.

ومن الأمثلة على تماهي الأدوار البشرية مع الأدوار الإلهية الطقوس المتعلقة بمريم العذراء عند الكاثوليكيين في بلاد المكسيك والتي يتوجهون لها بالدعاء لتشفع لهم عند ابنها السيد المسيح حيث يعتبرونها أقرب لهم من الإبن البعيد في عليائه عن الناس البسطاء والعاديين. ومما يعزز هذه الطقوس أن الأب في المجتمع المكسيكي يُعد نفسه أهم وأعلى مقاما من أن ينشغل بشؤون أسرته فهو يمضي وقته مع الرجال في الساحات والحانات والميادين العامة يبحث معهم الشؤون الهامة ومصالح الجماعة ويترك شؤون الأسرة والأطفال لزوجته التي تقوم مقام الوسيط في توصيل طلبات الأطفال لأبيهم و عرض مشاكلهم عليه بالطريقة التي لا تثير أعصابه. وبهذه الطريقة تصبح الأم، نظراً لانشغال زوجها، هي الآمر الناهي في بيتها.

الديانة البدائية: المعتقدات والطقوس

مما يجعل من الصعب تلمس بدايات الشعور الديني لدى الإنسان في مراحل ما قَبْل التاريخ واختراع الكتابة أن المعتقدات والطقوس والممارسات والرموز الدينية لا تترك أثراً يُمكن أن يعثر عليه علماء الآثار. إلا أن الشواهد الأثرية التي عثر عليها المنقبون قد تشير إلى أن جماعة النياندرثال Neanderthal مارسوا شعائر الدفن بطريقة تنم عن شعورهم تجاه الموت والموتى. كانوا يوارون الميت في التراب بعدما يدهنون جسده بطلاء أحمر ويدفنونه بكامل حليه وملابسه ويدفنون معه أشياء أخرى من متاع الدنيا مثل الأدوات والأسلحة والطعام التي كانوا يعتقدون أنه سينتفع بها في مماته كما انتفع بها في حياته ويستعين بها في رحلة الموت. إلا أنهم لم يمارسوا عزل الأموات عن الأحياء ودفنهم في مقابر بل كانوا يدفنونهم معهم في داخل الكهوف حيثما يسكنون[615].

كل ذلك يوحي بنوع من الإحساس الديني والاعتقاد بحياة أخرى بعد الموت[616].

ومن الأدلة على ذلك المقبرة العائلية التي وجدها المنقبون في مغارة La Ferrassie جنوب فرنسا والتي تضم ستة قبور لأبوين وأطفالهما الأربعة[617].

وفي مغارة شانيدار Shanidar في العراق عثر رالف سوليكي Ralph Solecki على جثث دفنت بطريقة توحي بأن عملية الدفن تمت بعناية ومصحوبة بنوع من المراسم والطقوس الشعائرية. وفي الطبقات العليا من المغارة عثر سوليكي على جثة مسجاة وضعت معها باقة من الزهور[618].

كما وُضعت على القبور ألواح حجرية ثقيلة لحماية الجثث من الحيوانات المفترسة. وكانت الجثث تجهز بطريقة معينة وتدفن وقد يُممت وجوهها نحو جهة مغيب الشمس، ربما اعتقادا منهم أن أرواح الموتى في رحلتها إلى العالم الأخر تذهب حيث ما تغرب الشمس. كل ذلك يدل على إحاطة الموت والدفن بطقوس وشعائر تنم عن قدر من الشعور الديني، هذا إذا سمحنا لأنفسنا أن نعطي للدين معنى وتعريفا أوسع وأشمل مما اعتدنا عليه في عالمنا المعاصر وما تمليه الديانات السماوية.

كما تدل رسومات العصر الحجري التي عثر عليها المنقبون في الكهوف، والتي تعود إلى ما يزيد على 20،000 عشرين ألف سنة، على تغلغل الطقوس السحرية المرتبطة بالشعائر الدينية. فالكثير من العلماء يرون أن تلك الرسومات كانت توظف لأغراض سحرية تتعلق بالصيد وتعبر عن أمل الصيادين في أن تكلل جهودهم بالنجاح. تقتصر تلك الرسومات على حيوانات الصيد مثل الدب والماموث والرنة ووحيد القرن والحصان الوحشي والثور الوحشي التي ترسم وقد وقعت في الشراك والفخاخ، بعضها صوبت إليها الرماح والنبال وبعضها يتخبط في دمه وبعضها الآخر يترنح من جراحه. وهنالك بعض الرسومات التي تصوّر الصياد وهو يتربص بالطريدة أو يتنكر في زي الحيوان حتّى لا ينفر منه قطيع الصيد. كما نقش الصيادون على أسلحتهم المفضلة خطوطا وأشكالا هندسية ورسومات للحيوانات التي يصطادونها. كما أن التأكيد على مظاهر الخصوبة والأعضاء التناسلية في بعض الرسومات يعبر عن أمل الصيادين في أن تتكاثر حيوانات الصيد. وبعد مرحلة اكتشاف الزراعة وتدجين الحبوب واستئناس الحيوانات يزداد التركيز على مظاهر الخصب. فقد عثر المنقبون على تماثيل من العاج أو الصلصال معظمها لنساء عاريات مكتنزات الأكتاف والأرداف وبعضهن حوامل أثداءهن ممتلئة يكاد يتصبب منها الحليب. ويركز الفنان في هذه التماثيل التي يرمز معظمها لآلهة الخصب على مظاهر الخصب والأنوثة المعطاء، أمّا الأطراف والرأس فيكاد يغفلها تماماً.

ولتعزيز استنتاجاتهم حول هذه الشواهد الأثرية يلجأ علماء الأنثروبولوجيا، كعادتهم، إلى الطريقة

المقارنة وذلك بدراسة ما يُمكن اعتباره من مظاهر الشعور الديني لدى الجماعات البدائية قناعة منهم أن مثل هذه المظاهر الأكثر بدائية هي التي تساعدنا في فهم وتفسير المخلفات الأثرية للشعوب المنقرضة مما قد يلقي الضوء على الأصل الذي منه انبثقت الديانات الأكثر تطورا وتفيدنا فيما إذا كانت الظاهرة الدينية ظاهرة إنسانية عامة متأصلة، مثلها مثل اللغة والفن والاقتصاد وغير ذلك من الظواهر الثقافية التي يختص بها البشر دون بقية الكائنات. ويدرجون تحت الظاهرة الدينية الإيمان بقوى غيبية عليا غير محسوسة وأي معتقدات أو ممارسات تتعلق مثلا بأصل الخليقة ومكان الإنسان في هذا الكون ومصيره بعد الموت، وربما بعض الطقوس التي تحدد طرق تواصل البشر مع القوى الروحية وكيفية التضرع لها لإنجاح المقاصد، بما في ذلك جلب الخير واتقاء الشر. وقد لاحظ الأنثروبولوجيون أنه لا يخلو مجتمع من المجتمعات البشرية، مهما كان بدائيا وبسيطا، من الاعتقاد بالأرواح والقوى فوق الطبيعية، وإن كانت مثل هذه المعتقدات تتسم في معظمها بالسذاجة والغموض وتختلط فيها مظاهر الدين بممارسات السحر والكهانة.

ولعل أصعب إشكالية واجهت الأنثروبولوجيين في دراسة المجتمعات البدائية هي إشكالية التمييز بين السحر والدين وأعيتهم الحيلة في الوصول إلى رأي موحد بهذا الشأن نظراً لتداخل مظاهر الدين مع مظاهر السحر ولأن ما تعده هذه الثقافة دينا تعده تلك من أعمال السحر والشعوذة، كما أن المجتمع في مرحلة من مراحل تطوره قد يتبنى دينا جديداً ينظر إلى كل ما سبقه من ممارسات دينية على أنها من أعمال السحر المحرمة والكهانة والكفر الصراح. ومن الآراء التي ساقها الأنثروبولوجيون بهذا الشأن القول بأن السحر ذرائعي ووسائلي instrumental يمكن تسخيره لجلب المنافع أو لإلحاق المضار، وهو لا يشتمل على أي بعد روحي أو أخلاقي، بينما الدين تغلب عليه النزعة الأخلاقية ويتعلق بأمور الآخرة أكثر منه بأمور الدنيا. يرى جيمز فْريْزر James Frazer في كتابه الغصن الذهبي Golden Bough، والذي سنخصص فصلا كاملاً لعرض ما يتضمنه من أراء ونظريات، أن السحر، مثله مثل العلم والتكنولوجيا، ما هو إلا وسيلة الرجل البدائي للسيطرة على قوى الطبيعة وتسخير قوانينها لمصلحته من خلال إجرائيات معينة، فهو علم البدائيين. فالساحر، مثله مثل العالم، يحاول التأثير على قوى الطبيعة وتسخيرها manipulate لمنفعته، بينما المؤمن يتضرع supplicate ويبتهل لربه ليحصل على ما يريد ويخضع لمشيئته. إلا أن الفرق بين العلم والسحر أن السحر يقوم على فرضيات مغلوطة عن الكون وقوانين الطبيعة وفهم خاطئ لقانون السببية. ومع ذلك يتفق السحر مع العلم في أن طرقه وإجراءاته لا تختلف باختلاف الزمان والمكان، على عكس الديانات التي تتنوع وتتعدد بتعدد الشعوب وتنوعها[619].

ومع أن السحر، على خلاف العلم، في أغلب الأحيان لا يؤدي إلى النتائج المطلوبة فإن ذلك لا يقود بالضرورة إلى عدم الإيمان به وعدم الاعتماد عليه وتخلي الناس عن ممارسته، فهناك العديد من المبررات الجاهزة التي يُمكن للساحر أن يوردها كتعليلات وتبريرات للفشل. فإن أنت مثلاً لمّ تحصل على النتيجة التي توقعتها فليس معنى ذلك أن الساحر هو الذي أخفق وإنما معناه أنك أنت لمّ تتبع التعليمات التي طلبها منك بدقة، أو أن هناك ساحراً آخر نقض عمله بدون علم منه. أمّا برويز لاو ماليناوسكي فإنه يميز بين السحر والدين بالقول أن ممارسة السحر يرجى منها منفعة عاجلة أمّا الدعاء والصلاة في الدين فهي هدف في حد ذاتها لجلب العزاء والسكينة وطمأنينة القلب، فهي مجرد إعلان عن القناعة والانتماء[620].

وكما سبقت الإشارة، فقد كانَ بعض الفلاسفة والمفكرين يرون أن الدين بدأ بعبادة الأسلاف. وتنتشر

عبادة الأسلاف عندَ الكثير من الشعوب البدائية، خصوصا في أفريقيا وشرق آسيا والصين. وتعتقد هذه الشعوب أن أرواح الأسلاف تبقى بعد موتهم تعيش بين الأحياء، بل إنها ربما تعرضت لميتة ثانية إذَّا تعرضت للغرق أو الحريق، وهي تتألم وتشتهي مثلما يشتهون ولها مشاعر وأحاسيس وقدْ تضر إذَّا غضبت وتنفع إذَّا رضيت. وعن عبادة اليونان القدماء لأسلافهم يقول فُستال دي كولانج (1830-1889) Fustelde Coulanges في كتابه المدينة العتيقة The Ancient City إنهم لا يعتبرون الموت فناء وإنما مجرد انتقال إلى حياة أخرى في العالم السفلي ومن هنا نشأت مراسم الدفن والطقوس الجنائزية وتقديم القرابين للموتى الذين يحتاجون إلى الأكل والشرب مثلهم مثل الأحياء. ويدفن الأسلاف عند مدخل المنزل حيث يوجد مذبح alter عنده موقد للنار لا يطفأ أبدا يتعبد عنده أفراد الأسرة. ويحرص الأحياء على استرضاء أرواح الأسلاف وكسب عطفهم بحرق البخور لهم وتقديم الهدايا والقرابين، خصوصا في مناسبات الزواج والولادة والوفاة أو بناء كوخ جديد، كما تفعل قبائل السوازي Swazi في جنوب أفريقيا وقبائل الداهومي[621].

وفي حفلات الزفاف وغيره تنصب كراسي خاصة للأسلاف يعتقد أحفادهم أنهم يحضرون ويجلسون عليها ويتعاملون معهم باحترام بالغ. وحينما يولد مولود جديد يتفحصه أهله فقد يكون أحد الأسلاف وُلد مرة أخرى. وفي الريف الصيني والياباني يُدفن أسلاف العائلة عندَ مدخل المنزل حيث يقام لهم معبد ويحفر اسم كل واحد منهم على لوح خشبي ويزورهم أفراد الأسرة كل يوم يحيونهم ويتحدثون إليهم ويقدمون لهم الأكل والشرب ويخبرونهم بكل ما يستجد من أمور العائلة ويستأذنونهم ويطلبون مشورتهم في شؤون الأسرة[622].

واعتبر الفرنسي تشارلز بْرُوسيه (1709-1777) Charles de Brosses في كتاب له عن الديانات البدائية نشر عام 1760 أن الفِتِشية تمثل أدنى أنواع الديانات وأكثرها بدائية، وبالتالي الأصل الذي انبثقت منه بقية الديانات والفتش fetish كلمة أصلها مشتق من البرتغالية وتعني تميمة أو تعويذة. وقد استعار البرتغاليون هذا المفهوم من أهل الكونغو وسكان غرب أفريقيا في القرن الخامس عشر لما رأوهم يحملون على أجسادهم التمائم والتعاويذ للتبرك بها. ومن بْرُوسيه التقط مؤسس علم الاجتماع الفرنسي أوغست كُونْت (1798-1857) Auguste Comte فكرة الفِتِيشّه ليبني عليها نظريته عن الدين. والفِتِش عبارة عن تعويذة أو تميمة charm يحملها صاحبها لتدرأ عنه الشرّ وتجلب لهُ الحظ والتوفيق. ويمكن أن يكون الفِتِش أي شيء ملفت للنظر وغير عادي إما بحكم طبيعته كالخرز والأحجار الكريمة أو بحكم تفنن الإنسان في صنعه ونقشه والحفر عليه مثل التماثيل، مما يجذب له قوى الأرواح فتحل فيه مما يعطيه قوة فوق طبيعية. وقد تصل قوة الاعتقاد بهذه الأشياء عند بعض الناس إلى حد تقديسها والاعتقاد بقدرتها على جلب النفع أو الضرر. وقد يعبدونها ويتوسلون إليها مثلما يعبدون الأصنام. وأصبحت كلمة فِتِش تطلق على أي شيء محسوس يقدسه الآخرون أو يعتقدوا بنفعه[623].

ويفسر إدوارد بِرْنِت تايْلُر Edward Burnet Tylor مفهوم الفِتِشية بأنه يتمحور حول الاعتقاد بشيء عيني محدد لا يتعداه إلى غيره كهذه الشجرة بالذات أو هذا الحجر بالذات، لكن لو كان الاعتقاد عاما ومجردا يشمل كل أفراد الجنس، كشجر السمر أو شجر العشر أو العرعر مثلا، فإن الاعتقاد يتحول من فِتِشية إلى تأليه، كأن نتحدث عن إله الغابة أو إله الصنوبر أو إله القمح، أي أن مرحلة التالية مرحلة تجريدية متطورة تأتي بعد أن يمتلك الإنسان القدرة الذهنية على تصنيف مكونات البيئة الطبيعية من حيوان ونبات إلى أجناس وأنواع بحيث أن الفرد الواحد من هذا الجنس أو ذاك النوع ما هو إلا نسخة

مكررة من نموذج أصلي. ويضرب تايلر مثلاً ليوضح الفرق بين الفتش والتأليه بأننا لو افترضنا أن إله العشيرة يتجلى لها على شكل بومة فإن أحد أفراد العشيرة لورأي بومة ميتة على قارعة الطريق فإنه سينعيها ويدفنها وفق طقوس لائقة، لكنه لن يرد في ذهنه أن الإله مات بموت تلك البومة لأن الإله يتجسد في فصيلة البوم كلها. ويستطرد بالقول إنّ أحد قبائل الهنود الحمر في شمال كاليفورنيا يؤلهون جنسا من أجناس الصقور، وفي كل سنةَ تقوم كل عشيرة من عشائر هذه القبيلة بقتل طائر من هذه الطيور وحرقه في معبدها ودفنه وفق طقوس دينية معينة. الغريب في الأمر أنهم يعتقدون أن الطائر الذي يقتل عندَ مختلف العشائر كلها وعلى مدار السنين هو ذات الطائر[624] .

وتعد الطوطمية،Totemism، التي سنتناولها بالتفصيل في الفصول اللاحقة، والمانا mana والشامانية shamanism من أهم المظاهر التي وثقها الأنثروبولوجيون وأدرجوها ضمن المظاهر الدينية لدى المجتمعات البدائية التي درسوها حينما كانَ البعض منها لمّ يتجاوز بعد مرحلة الصيد والالتقاط أو مرحلة الزراعة البدائية والبعض الآخر مازال يعتمد في تحصيل معاشه على الأدوات الحجرية.

وقد حظيت المانا باهتمام بالغ من الأنثروبولوجيين. وينتشر الاعتقاد بالمانا في جزر الملاوي Polynesian-Malayo–، من ساماوا Samoa إلى هوائي Hawai إلى مدغشقر Madagascar والكابتن جيمز كُكْ (1728-1779) Captain James Cook هو أول من تعرف على هذه الجزر من الأوربيين ووصف عوائد أهلها، بما في ذلك اعتقادهم بالمانا mana، وهو مفهوم قريب من مفهوم البركة أو الحظ أو المِنَّة، بمعنى أنها طاقة خفية وقوة غير مشخصّة يُمكن أن تحل في الأشياء مثلما تحل في الأشخاص. وكل شيء يبدو للملاويين خارقا للعادة أو في حكم المعجزات يعزون ذلك إلى قوة المانا فيه، كأن يكون قاربا سريعًا أو سنارة لا تخفق في صيد السمك أو عقيد غزوات مظفّرا أو مغنيا صوته جميل[625] .

يقول رالف لِنْتُن Ralph Linton إن قوة المانا قوة خفية لا ندركها ولا نعرف بوجودها إلا من آثارها وما يترتب على مخالفة قواعد التعامل معها من أضرار، ويشبهها بالطاقة الكهربائية التي لا تشعر بها حتى تلامس يدك سلكا عاريا موصولا بتيار كهربائي. وأي شخص أو شيء تحل به المانا يصبح محرمًا لا يسمح لأحد بالاقتراب منه أو مسه، ولذا يلزم وضع علامات تحذيرية تشير إلى أن ذلك الشيء أو المكان أو الشخص محرم، أو كما يقولون بلغة الملاوي «تابو» taboo، وهي كلمة يستخدمونها في هذا السياق تحديداً[626] .

وتعطي المانا صاحبها قدسية مصحوبة بقوة سحرية وقدرات فوق عادية، خصوصا إذَا كانَ من أفراد العائلة الحاكمة أو شخص متنفذ دينية أو سياسيا، بحيث يصبح مجرد الاقتراب منه أو من الأرض التي يطأ عليها نذير خطر ومصدر هلاك محقق لأن المانا سريعة العدوى والانتشار وبالغة التأثير، فهي تشع وتتفشى في الأجواء المحيطة كما يشع النور ويتفشى الصوت أو الروائح. وتعتمد قوة المانا على قوة الشخص نفسه ومكانته في العشيرة. أما رئيس العشيرة فإنه يتحول إلى كتلة مشحونة بطاقة المانا بحيث يلزم التخلص من كل شيء يمسه أو يستعمله من آنية أو ملابس، حتّى أن ظله أو مجرد نظراً منه لو وقعت على شخص لأهلكته. وحينما يضطر للخروج ينتظر حتى يحل المساء ويخلي الناس الطرقات حتّى لا ينالهم بسوء ثم يحمله أتباعه على أكتافهم حتّى لا تطأ قدماه الأرض فيصبح الدرب الذي مرّ به مشحونا بطاقة المانا الخطرة. ولتفادي هذا الخطر يقوم على خدمة الرئيس أعوانه من الأغراب الذين يفدون إلى الجزيرة من جزر أخرى لخدمته، لأن المانا لا يطال تأثيرها إلا من ينتمون إلى نفس العشيرة. وهذا يذكرنا بالعين التي لا تصيب الأغراب، كما يعتقد الناس عندنا. وبحكم ما

يتمتع به من قوة خارقة يستطيع صاحب المانا أن يضع التابو على أي شيء أو أي مكان يرغب في تحريمه ومنع الآخرين من الاقتراب منه وإلا حلت عليهم اللعنة. ولا يستطيع أحد أن يبطل مفعول التابو إلا هو لو أراد وفق طقوس وإجراءات محددة. هذا يذكرني بما كنا نفعله حينما كنا أطفالا حيث أنك تستطيع حماية أي شيء تخبئه وتدفنه في التراب بأن تمرر يدك عليه وتردد التعويذة «حَقْرِص بقْرِص من جاك يِقْرَص». من الأمثلة على التابو ما كتبه رالف لِنْتُن عن حادثة كانَ شاهدا عليها في جزيرة الماركيسا Marquesas:

لا يمارس الآباء سلطة تذكر على أبنائهم، خصوصا الابن الأكبر الذي قيل لي أن منزلته تعلو على منزلة والديه. زعماء الأسر من هؤلاء الصبيان بإمكانهم فعليًا عمل أي شيء يروق لهم. قمت ذات مرة بزيارة شيخ قرية في وادي يوما وكان له ابن لم يكمل سنه التاسعة. لما وصلت المكان وجدت أن الشيخُ وعائلته كانوا يقيمون في مخيم نصبوه لأنفسهم أمام منزلهم بينما كان الابن جالسًا داخل المنزل لوحده وأمارات النصر تعلو وجهه وجبينه المقطب. فقد حدث بالأمس أو قبل الأمس شجار بينه وبين أبيه مما حدي به إلى أن يسمي المنزل باسم رأسه وبفعله هذا ألقي لعنة التابو على المنزل وحرم أهله من دخوله. وهكذا لا أحد يستطيع دخول المنزل حتّى يقوم هذا الصبي برفع اللعنة[627].

ويمكن أن تنتقل قوة المانا وتأثيرها من شخص إلى آخر إذا اتّبع الطقوس اللازمة لذلك. كما أن المولود يرث المانا من كلا والديه وبذلك تكون قوتها عنده أضعاف ما عند أي منهما. ولذلك يعتقدون أن كل جيل لديه من المانا ما يفوق الجيل السابق. وحيث أن أبناء الملوك، بحكم انتمائهم للأسرة المالكة، يمتلكون من المانا ما يفوق غيرهم من عامة الناس لذلك فإن الأخ يتزوج أخته، علماً أن هذا لا يجوز بالنسبة لبقية الشعب عندهم، وذلك من أجل أن يورثوا أبنائهم ما عندهم من المانا ويرث الأبناء بذلك طاقة هائلة من هذه القوة العجيبة. كما أن زواج الأخ من أخته يحلّ عندهم مشكلة توارث العرش حيث ينص تراثهم على أن يؤول العرش إلى المولود الأكبر. فلو كان المولود الأكبر بنتاً فإنها تتزوج أخيها الأصغر ليمارس سلطة الحُكم باسمها. ومن لا يملك المانا يمكنه الحصول عليها بجده واجتهاده ومراعاة بعض الطقوس والمواظبة على التمارين وبذل جهود غير عادية للتميز على الأقران والوفاء بالتزاماته وتأدية ما يناط به من مهام على أكمل وجه. ومما يساعد على ذلك أيضاً تعليق بعض الأحجبة والتمائم أو امتلاك بعض الأشياء المفعمة بالمانا. وكلما أثبت الشخص كفاءته أمام الآخرين بأفعاله وإنجازاته كلما أقنعهم بأنه أصبح يمتلك المانا، وكلما زادت قناعات الآخرين بأنه يمتلك المانا كلما زادت قناعاتهم بقدرته على تحقيق المعجزات، وهكذا تتخذ العملية شكل التغذية الاسترجاعية. لكنّ مثلما اكتسب الشخص المانا يمكن أن يفقدها لو تقاعس أو لم يحالفه الحظ لمرات متتالية وباءت مساعيه بالفشل. كذلك الأدوات والأسلحة وغيرها من المقتنيات إذًا لمّ تعد تعمل بنفس الكفاءة قالوا أنها فقدت المانا. ومراعاة الطقوس اللازمة والمراسم الصحيحة في أي مهمة يضطلع بها الإنسان أو عمل يقدم عليه ضرورية للحفاظ على المانا في شخصه وفي أدواته، خصوصا أثناء صنع الأدوات وإعدادها.

ومن الوظائف الاجتماعية لهذا المعتقد الغريب أنه يحافظ على المصالح الطبقية والتراتبية الاجتماعية الصارمة في مجتمع الملاوي الذي يتألف من طبقات اجتماعية متفاوتة. يعتلي الملك وحاشيته قمة الهرم الاجتماعي بينما يحتل العبيد والمعدمين وأسراء الحرب قاعدة الهرم وفي الوسط بين هاتين الطبقتين طبقات أخرى متفاوتة من الأرستقراطيين والنبلاء والكهنة. وتتحدد قوة المانا الذي يمتلكها كل شخص بحجم إنجازاته ونجاحاته والمرتبة التي يحتلها في السلم الاجتماعي. ومن يفقد منزلته

يفقد معها المانا أمّا من تعلو منزلته فإنه يزداد رصيده منها[628].
وتوجد معتقدات مشابهة للمانا عند الهنود الحمر في أمريكا الشمالية يسمونها الأُرِندا orenda عند الأُرُكْواي Iroquois والواكُنْدا wakonda عند السُو Sioux و المانِيْتُو manitu عند الألغونكيان Algonquians. كما لا يبتعد مفهوم المانا عن مفهوم «الحظ» أو «البخت» عند سكان الصحراء العربية، خصوصا البدو الذين يعتقدون اعتقادا جازماً بأن جهود الفرد ومباراته الذاتية لن تفيده شيئًا ولن تنجح مساعيه ما لم يتوفر له القسط الكافي من الحظ[629].
ما يجعل من المانا ظاهرة دينية هو كونها قوة خفية غيبية غير ملموسة وخارج نطاق السيطرة الإنسانية. ومما يعزز أيضاً من طبيعتها الدينية ارتباطها بظاهرة التابو، أي التحريم، ومعلوم أن التحريم مفهوم ديني. ولا يقصد بالتحريم هنا فقط الفعل الذي يستحق العقاب، وإنما الأفعال التي تربى الفرد على تجنبها طواعية والاشمئزاز منها من ذات نفسه وليس لمجرد الخوف من العقاب، كأن تشمئز من أكل لحم الخنزير أو مضاجعة المحارم أو المرأة الحائض أو النفساء أو أن تتجنب القيام ببعض الأعمال أو ملامسة بعض الأشياء وأنت جنب حتّى تغتسل. وقدْ يحدث أن يقترف الإنسان مخالفة التابو دون أن يقصد ذلك أو يعلم به ومع ذلك لا يسلم من العقوبة فتعتل صحته أو يتعكر مزاجه أو يسوء طالعه ولا يحالفه الحظ في مقاصده. وليس أمام الشخص في مثل هذه الحالة إلا أن يلجأ للسحرة والعرافين ليساعدوه لعله يتذكر ما اقترفه من مخالفة ليصحح خطأه[630].
وينطوي مفهوم التابو في ذاته، كما يعرفه سيغموند فْرويْد، على مبدأين متعارضين هما مبدأ المقدس والمدنّس، فأنت لا تقترب من الشيء إما لقداسته أو لنجاسته[631].
المقدس والمدنس كلاهما يحوطهما شعور موحش وغامض يؤدي إلى القلق والتوتر، لأن الإنسان لا يستطيع أن يقترب منهما المسافة الكافية للتعرف عليهما والتآلف معهما.
ومثلما استعار الأنثروبولوجيون مصطلح التابو والمانا من اللغة الماوية استعاروا كذلك مصطلح الشامان shaman من لغة الأسكيمو في سيبيريا، وتشير عندهم إلى أي شخص ينتابه ما يشبه الجذب الصوفي أو مَسَّ من الجنون. وينتشر هذا المعتقد عند الأسكيمو في سيبريا وانتقل مع من انتقل منهم عبر مضيق Bering Strait قبل انفصال شمال آسيا عن شمال أمريكا منذ حوالي 40.000 سنة. ولذلك نجد الشامانية تنتشر بين قبائل الأسكيمو وقبائل الهنود الحمر القاطنين في أقصى الشمال من قارة أمريكا الشمالية[632].
والشامانية لا تختص بالرجال فقط بل قد يلقاها النساء أيضا، وهي نوع من الكهانة عند الأقوام البدائية، أو هي بالأحرى أشبه بالزار لأن الشامان لهُ صاحب من «الأسياد» أو ري familiar spirit تتلبسه روحه وتحل في جسده مما يمنحه قوة خارقة للاتصال بالقوى الغيبية والعلوية وتسخيرها لخدمته وتحقيق مآربه وفعل ما يريده منها. وقد يقوم بدور الوسيط بين بني قومه وبين الأرواح والقوى فوق الطبيعية التي يؤمنون بها حيث يعتقدون أن لهُ القدرة على التواصل مع هذه القوي وعلى شفاء مختلف الأمراض وتسخير قوى الطبيعة وتحقيق الخوارق والمعجزات والتنبؤ بالمستقبل والعثور على الأشياء المفقودة والأشخاص المفقودين. ومن أهم وظائف الشامان عندَ الأسكيمو رحلته السنوية إلى عالم الأرواح في قيعان البحار لإقناع سيدا seda آلهة البحر وحارسة حيواناته لاستعطافها لتطلق من الأسر الأسماك التي يصطادها الأسكيمو ويعتاشون على لحومها حتى يتمكنوا من العيش لسنة أخرى[633].

وقدْ يستخدم الشامان قواه فيما فيه خير الناس وقدْ يستخدمها لإلحاق الضرر بمن يريد، لذلك يخشاه الآخرون خصوصا وأنه يحيط نفسه بهالة من الغموض تكرسها تصرفاته الغريبة وهيئته الموحشة.
وهناك أنماط محددة من الشخصيات لديها استعداد فطري وتقبل لتقمص شخصية الشامان وتلبس الأرواح، وغالبا ما يكونون من أصحاب الشخصيات المضطربة وغير السوية الذين تتسم تصرفاتهم بالشذوذ وغرابة الأطوار، بل إنهم أقرب إلى الجنون. وفي الكثير من الثقافات، بما فيها الثقافة العربية، يعتقد الناس أن المجانين أولياء الله وأحبابه وأن لديهم قوى خارقة ليست عند الناس العاديين. وفي العصور الوسطى كان الناس في أوربا يعتقدون أن حالات الصرع والغشية والهذيان والهلوسة من علامات البركة والقدسية. ونظرا لاختلاف القيم والثقافات فإن نمطا من أنماط الشخصية قد يكون منبوذا في هذه الثقافة لكنه محط إعجاب واحترام ورهبة في ثقافة أخرى. وقد يلجأ بعض الشواذ في المجتمع إلى ممارسة الشامانية كمخرج مقبول يمكنهم من التعايش مع محيطهم دون أن ينبذهم مجتمعهم ويرفضهم الآخرون وتفسر تصرفاتهم الشاذة على أنها لا تصدر عنهم بل هي من فعل الأرواح التي تحل بهم. ومن غرائب الشامانية مثلا عند قبائل التشوكتشي Chukchee السيبيرية وقبائل الموهافي Mohave الهندية أن الشامان الذي يحظى باحترام الجميع رجل يتقمص شخصية أنثى، يقلد صوتها ويتزيا بزيها ويتزين مثلها ويصفف شعره كما لو كان أنثى ويتخذ لهُ زوجا من الرجال.
ويحصل الشامان على قوته حينما تحل فيه الروح وتتلبسه. ويتم التلبس إما عن طريق الرؤى والأحلام أو ببذل مجهودات ومحاولات مستمرة يستمر فيها المريد حتى تحل فيه الروح. ولبلوغ هذا الهدف قد يضطر للصوم والاعتكاف بعيداً عن الناس وتعريض نفسه لمختلف أصناف العذاب والمشقات والحرمان والتمارين المرهقة، كأن يجلس فوق قمة جبل شاهق لعدة أيام بلا حراك وبلا أكل ولا شرب، وقدْ يقطع أصبعه أو طرفا من أطرافه لعل الأرواح تشفق عليه وتحل فيه أو تتحدث إليه وتكشف له الأسرار، ومنهم من يستعين بالمخدرات. ويواظب المريد على ذلك حتى يرى رؤيا في منامه ويسمع أصواتا تدعوه للقيام بهذه المهمة وتشد الروح عضده وتعده بالمساعدة. بعد ذلك يبحث المريد عن شامان متمرس ليتدرب على يديه ويتعلم منه سر المهنة. هذه الطقوس التي على المريد أن يعرض نفسه لها لتحل فيه الروح غالبا ما تحددها الأساطير التي ترسم، وإن بشكل مبالغ فيه، الطريق الشاق الذي ينبغي له أن يسير فيه وتصف الآلام التي عليه أن يتحملها والعقبات التي عليه أن يجتازها قبل الفوز بما يريد، كأن تصف العذابات التي تعرض لها الأسلاف من الشامانيين الأوائل والتي تشمل انتزاع كامل الأحشاء واستبدالها بأخرى أو شفط الدم من العروق واستبداله بدماء جديدة أو تقشير اللحم والجلد من الجسد حتّى ما يبقى منه إلا الهيكل العظمي.
ويمارس الشامان طقوسه عادة على نقر الطبول مصحوبة برقصات هستيرية أشبه برقصة الزار، وغالبا ما يستخدم التبغ أو المخدرات لتحصل له ما يشبه النشوة والجذب. وحينما تحل فيه الروح تنتابه رعشة وتشنج فيسيل لعابه ويخرج من فمه الزبد ويتصبب منه العرق. ثم تتغير نغمة صوته ويهذي بكلام غير مفهوم وبأصوات مختلفة يقولون إنها أصوات الأرواح الحالة فيه. ولبعضهم قدرة خارقة على تقليد الأصوات والتمثيل الدرامي، وكأن الأصوات تأتي من مصادر وأماكن مختلفة ومن أطفال وشيوخ ورجال ونساء ومختلف أنواع الطيور والحيوانات والحشرات المختلطة بصفير الرياح وحفيف الأشجار. بل قد يخيّل لمن هم في صحبته أن الخيمة التي هم فيها اهتزت وطارت من على رؤوسهم. ويمكن للشامان وهو في هذه الحالة أن يكتشف الأسرار وينبئ عن المستقبل ويعطي تعليمات للحضور كيف يختبؤون وكيف يحمون أنفسهم من الأعداء ويكتشف الأشياء المسروقة والمفقودة ويصف الداء والدواء للمريض. وقد يتمثل العلاج في مص طرف من أطراف جسد المريض ثم التظاهر بإزالة حصوة أو عظم

أو دودة من ذلك الجزء من الجسد كان الشامان قد خبأها أصلا في شدقه. ويلجأ الشامان إلى خفة اليد والمراوغة حتى لا تكتشف هذه الحيلة. ولا شك أن الشامان لكي ينجح في أداء مثل هذه المهام الشاقة والحرجة عليه أن يتمتع بقدر غير عادي من الثقة بالنفس والكاريزما وقوة الشخصية.

هذا ولا يخلو أي دين من طقوس تعبدية يقصد منها التقرب إلى الآلهة. وتشكل الطقوس جزءً مهما من أي ديانة يضاف إلى ما تتضمنه من معتقدات إيمانية وتعاليم سلوكية. فالمعتقدات التي يضمرها الفرد في قلبه يعبر عن ولائه لها من خلال ملازمة المراسم والطقوس. وما يميز الطقوس عن غيرها من أنماط السلوك الأخرى أنها عادة ما تؤدي بصورة جماعية في أزمنة وأمكنة محددة لهذا الغرض وتتصف بالتقليدية والمحافظة والتكرار وفق صيغ نمطية مقولبة ولا يجوز الإخلال بها، بل يلزم التقيد الحرفي بشكلياتها وطريقة أدائها، وتشتمل على حركات طقوسية مع تلاوة الأدعية والتراتيل المحفوظة والصلوات، وقدْ يلزم لأدائها الطهارة وارتداء زي معين. يعبر الفرد بأدائه للطقوس مع المؤمنين عن اندماجه وعن ولائه للجماعة وقيم المجتمع الذي ينتمي إليه.



من مهام الشامان معالجه الأمراض النفسية والجسمية.

وتتخلل الطقوسية معظم مظاهر السلوك الاجتماعي الدينية منها والدنيوية. فهناك مثلاً ما يُسمّى طقوس العبور التي درسها أرنلد فان غيب Arnold Van Gennep ويقصد بها الطقوس المصاحبة لانتقال الفرد خلال مراحل حياته المتتالية من مكاناً اجتماعية إلى أخرى، والتي يقصد بها تخفيف ما يصاحب هذه المراحل الانتقالية من حالات الخوف والتوجس والقلق، مثل الولادة والختان والتعميد والبلوغ والزواج والموت، أو حتّى الانتقال من وظيفة إلى أخرى أو الترقي من مرتبة وظيفية إلى مرتبة أعلى أو التقاعد من الوظيفة. وتشتمل هذه الطقوس على ثلاث محطات: الأولى محطة الانفصال separation يليها الانتقال transitionثمّ الاندماج incorporation.

وأخطر هذه المراحل هي المرحلة الانتقالية لأن وضع المرء فيها يكون غامضا فهو لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء ولا يعرف من حوله هل يتعاملون معه وفق مكانته السابقة التي خرج منها توّا أم مكانته القادمة التي هو على وشك الولوج إليها. فالانتقال من مرحلة الصبا إلى مرحلة الرجولة عندَ هنود السهول في أمريكا الشمالية مثلاً يتطلب من الفتى اعتزال جماعته ويمضي بعض الوقت صائما وهائما في البرية، وربما تناول بعض المخدرات. ويظل على هذه الحال حتّى يتبدّى له ربيٌ يأتيه في الرؤيا ليرافقه ويتعهده بالحماية.

وأحيانا تؤدي طقوس العبور بشكل جماعي، كما هو الحال عند سكان أستراليا الأصليين. يجمع أولئك كل صبيانهم الذين على وشك البلوغ ويعزلونهم في أكواخ بعيدة ومنفصلة عن بقية أفراد المجتمع بينما تولول النساء ويشددن شعورهن ويخمشن وجوههن أسفا على فراق أبنائهن. وخلال هذه المدة يتظاهر الصبيان بالموت بينما يتحلق الرجال حولهم يغنون ويرقصون. ثم يبدأون بتلقينهم بعض التعليمات والتدريبات التي يتطلبها دورهم الجديد ويسردون لهم تاريخ العشيرة وأنسابها وكل ما يتعلق بها. بعد ذلك يختنونهم أو يقلعون سنةً أو ضرسا أو يشرّطون أجسامهم بشقوق على الجلد ترمز لانتمائهم العشائري، مثل وسوم الإبل. ويعد ذلك امتحانا لرجولتهم وقدرتهم على الصبر وتحمل الآلام التي يتطلبها دورهم الجديد. وفي نهاية هذه الطقوس يعودون إلى القطين متظاهرين بأنهم أشخاص آخرين وكأنهم ولدوا من جديد بشخصيات مختلفة. وعند عودتهم يحتفل بهم أهل القطين كما لو أنهم

بعثوا من الأموات أو آبوا من سفر بعيد.



الطقس والرقص يمتزجان في شعائر الديانات البدائية.

ومن الأمثلة الأخرى على طقوس العبور ما يحدث لفتيات المِنْدي Mende في غرب أفريقيا. عندما تبلغ الفتاة مرحلة الحيض يتم عزلها مع مثيلاتها لقضاء فترة قد تمتد لأشهر في مكان ناء. وهناك تخلع الفتاة ملابس الطفولة وتلبس وزرة قصيرة و عقود من الخرز وتطلي جسدها بالطين الأبيض وتُختّن اعتقادا منهم أن ذلك مما يضاعف خصوبتها وقدرتها على الحمل والإنجاب. وتهزج النساء الكبار المصاحبات الفتيات أهازيج تتعلق بحياة الزوجية ومسؤليات الأمومة والحمل والرضاعة وتربية الأطفال.

وبعد استكمال هذه الطقوس تصبح الفتاة امرأة بالغة وتنتقل من طبقاً المندي إلى طبقاً السَّنْدي Sande.

الدين بين الميثولوجيا والأنثروبولوجيا

ارتبطت بدايات الدراسات الدينية للشعوب البدائية من منظور ميثولوجي-أنثروبولوجي مع بداية الاهتمام بالدراسات اللسانية المقارنة ودراسة الفلكلور والأساطير انطلاقا من اعتقاد الرواد الأوائل لهذا الفرع من فروع المعرفة أن الفلكلور والمعتقدات الشعبية ليست إلا آثارا باهتة وبقايا متحجرة من الممارسات والمعتقدات الدينية، والتي يُمكن عن طريق المقارنات اللسانية والإثنوغرافية تتبع جذورها والبحث في اشتقاقاتها ومجازاتها اللغوية من أجل ردها إلى أصولها الأولى لاستكشاف معانيها المطموسة ودلالاتها الدينية المندثرة.

كان أول من دشّن دراسة الأساطير والميثولوجيا والديانات القديمة للجنس الآري في ألمانيا هو جاكُب لدفِج كارل غْرِم Jacob Ludwig Carl Grimm (1785 -1863) وأخيه فِلْهِلم كارل غْرِم Wilhelm Carl Grimm (1786-1859). ومن أعمالهما المهمة **قصص ألمانيا البطولية** (1816) Deutsche Sagen والجزء الأول من **القاموس الألماني** (1854) Deutsches Worterbuch. كما نشر جاكوب بمفرده كتابين مهمين هما **الأساطير الجرمانية** (1835) Deutsche Myhologie وكتابه **قواعد اللغة الألمانية** (1819-1837) Deutsche Grammatis. الكتاب الأول عمل ضخم حاول فيه جاكوب غرم عن طريق المنهج الاشتقاقي وتحليل جذور الكلمات أن يتتبع التطور اللغوي الأسماء الشخصيات وصفاتها التي يكثر ترددها في المعتقدات والطقوس والأساطير الشائعة بين سكان القرى والأرياف بقصد البرهنة على أنها تعود إلى عصور سحيقة وأنها انحدرت من أسماء الآلهة التي كانَ يعبدها الجرمانيون حينما كانوا يدينون بالوثنية. أي أن الكتاب محاولة لإعادة بناء الميثولوجيا والديانة الألمانية القديمة.

أما كتاب **قواعد اللغة الألمانية** فيعد من أول المؤلفات في فقه اللغة المقارن وأهمها. تأتي أهمية هذا الكتاب في أنّه وصف مقارن وعرض تاريخي مفصل ومعزز بالبراهين والأدلة لجميع اللهجات واللغات الجرمانية. ولقد استطاع جاكوب غرم بواسطة البحث والمقارنة أن يبرهن على أن اللغات الإغريقية والجرمانية والسلافية والسلتية والسنسكريتية -وهذه تسمى مجموعة اللغات الهندوأوروبية والتي تمتد على أجزاء شاسعة من المعمورة تكون في مجموعها عائلة واحدة تربط بينها وشائج لغوية وحضارية تضرب بجذورها إلى أقدم العصور. الخلاصة أن هذه اللغات وإن اختلفت فيما بينها في الظاهر، فإن هنالك علاقات قوية تربطها مع بعضها واختلافها محكوم بقوانين صوتية يمكن استنباطها وصياغتها على شكل قواعد لغوية ثابتة، مما أوحي إلى جاكوب غرم أن مجموعة اللغات الهندوأوربية ما هي إلا لهجات منبثقة من لغة مشتركة قديمة هي اللغة الأم أو ما سمَّاه باللغة الآرية.

من جهة أخرى، فإن اكتشاف العلاقة اللغوية بين الشعوب الهندوأوربية قد أثر على موقف الأخوين محرم تجاه الحكايات والأساطير الشعبية لا سيما فيما يتعلق بتفسير أصولها وسبل انتشارها. فبما أن لغات هذه الشعوب قد انحدرت من أصل واحد، إذًا فمن المحتم أن الشعوب أنفسها بكل ما تحمله من حكايات وأساطير وعادات وتقاليد ترجع إلى أصل واحد قديم هو الأصل الآري. وحينما هاجر الجنس الآري من موطنه الأصلي ثمّ تشتت بعد ذلك وانقسم إلى شعوب متباينة تسكن مناطق مختلفة من أوروبا وآسيا، بدأ التباعد اللغوي والحضاري يتعمق بين هذه الشعوب فتحولت اللهجات إلى لغات مستقلة كما تفتتت الميثولوجيا والأساطير الآرية القديمة إلى حكايات وخرافات توزعت بين الشعوب الهندوأوربية. إذًا فتشابه الحكايات عندَ الشعوب الهندوأوربية وانتشارها بينهم يعود في نظر الأخوين غْرِم إلى كون هذه الحكايات ترجع إلى أصل ميثولوجي واحد، تماما كما أن تشابه لغات

هذه الشعوب يعود إلى كونها منبثقة من أصل لغوي واحد. ولكي نفهم المغزى الحقيقي لهذه الحكايات لابد أن نعود بها إلى أصولها الميثولوجية القديمة. كذلك يرى الأخوان غرم أن التغير اللغوي الذي طرأ على أسماء أبطال الحكايات وأشخاصها تسبب في طمس معانيها وتقليص أدوارها الميثولوجية فأصبحت مجرد أشباح وجان ومخلوقات عجيبة. ومن أجل التعرف على الصيغ الأصلية ومن ثم المعاني الحقيقية لتلك الأسماء والشخصيات فإنه ينبغي اللجوء إلى المنهج المقارن وتوظيف منهجية الاشتقاق اللغوي etymology.

وهكذا تستند نظرية الأخوين غْرِم على ركيزتين: أولاً أن الحكايات الشعبية كانت في الأصل أساطير دينية مقدسة ثمّ عفى عليها الزمن فانحلت وتفتتت إلى حكايات بسيطة ساذجة يتلهى بها الصبيان والعجائز، وثاني أن الأصول الميثولوجية لهذه الحكايات تعود إلى الماضي السحيق قبل أن يتشتت الجنس الآري ويتفرع إلى شعوب مختلفة. لذلك سميت نظرية الأخوين غرم النظرية الآرية أو النظرية الميثولوجية، كما تدعي أيضاً بالنظرية الاشتقاقية لأنهما يريان، كما سبق أن أشرنا، أن المغزى الحقيقي لأي حكاية يمكن استنباطه عن طريق البحث في اشتقاق الكلمات وتتبع تاريخها اللغوي.

هذه النظرية الميثولوجية التي غرس بذرتها الأخوان غْرِم هي التي رعاها فِردرِك ماكس مْيُولر (1900-1823) Friedrich Max Muller فنمت وازدهرت وترعرعت على يديه.

تتبع ماكس مْيُولر خطوات الأخوين غْرِم من حيث الاهتمام بعلم الميثولوجيا وتسخير علم اللغة المقارن من أجل جلاء الغموض الذي يكتنف بعض نواحي الميثولوجيا. وكان ضليعًا باللغة السنسكريتية وآداب الهند القديمة، لا سيما كتب الهندوس الدينية المشهورة باسم فيدا veda. ومن خلال دراسته لهذه الكتب رسخت لديه الفكرة بأن ديانة الشعوب الآرية المندثرة وميثولوجيتها ولغاتها وطرق تفكيرها لا يُمكن فهمها فهماً سليمة بدون تدبر كتب الفيدا ودراستها دراسة عميقة. وكان قد ثبت لدى علماء اللغة في ذلك الوقت أن اللغة السنسكريتية تنضوي تحت لواء اللغات الهندوأوربية كاللاتينية والإغريقية التي تنحدر من أصل آري مشترك. بل إنّ السنسكريتية من أقدم تلك اللغات ولا تزال محتفظة بالكثير من مزايا اللغة الأم ومفرداتها وكتب الفيدا هي أقدم عمل أدبي مدون يمتلكه الجنس الآري.

قدم ماكس مْيُولر نظريته الميثولوجية في مقال نشره عام 1856 بعنوان «الميثولوجيا المقارنة» «Comparative Mythology» ضمن مجموعته **مقالات أكسفورد** Oxford Essays ويعتبر هذا المقال نقطة تحول بالنسبة للباحثين في أصول الأساطير وتفسير الحوادث والشخصيات الأسطورية.

يفترض ماكس مْيُولر في نظريته وجود عصر قديم سبق تشتت الجنس الآري وتفرعه إلى شعوب مختلفة سمَّاه عصر تكوين الأساطير mythopoeic age. في ذلك العصر الشاعري، عصر طفولة اللغة، بدأ الجنس البشري يخطو خطواته الأولى نحو فهم مظاهر الطبيعة العجيبة والمدهشة ويحيلها من مجرد انطباعات حسية بحتة إلى مفاهيم محددة، وكانت أولى خطواته في هذا الاتجاه هو أن قام بإطلاق الأسماء عليها ليحددها لغوياً حتّى يتمكن من التحدث عنها والإشارة لها. لكنّ اللغة ليست مجرد غطاء تُلبّس به المفاهيم ليعبر عنها بحيادية وبدون تدخل. اللغة تتضمن نظاما ذاتياً خاصا بها يفرض نفسه بشكل أو بآخر على الأفكار التي تعبر عنها الكلمات والعبارات. لا تلتزم اللغة فقط بتوصيل الأفكار بحيادية بعد تشكلها في الذهن، وإنما تقوم أيضاً بصياغتها. اللغة من أهم الأدوات التي يلجأ لها الإنسان ليس فقط للتعبير عن أفكاره بل أيضاً لتشكيلها وبالتالي تفرض اللغة نظامها الذاتي على الأفكار، وهذا يعني بالضرورة تحوير الأفكار عن أصلها لتتواءم مع وسيلة التعبير عنها. ومن أبسط الأمثلة التي يُمكن إيرادها في هذا الصدد أن نظام اللغة العربية يفرض على المتكلم أن يتحدث عن

كل شيء، حتّى الجمادات، على أنّه إما مذكر أو مؤنث وعلى أنّه فاعل أو مفعول به وعلى أن فعله يتحقق إما في الزمن الماضي أو في الزمن الحاضر أو المستقبل. وفي المراحل الأولى من اكتساب اللغة، الذي هو عصر تكوين الأساطير عند ماكس مْيُولر، لم توجد الأسماء كما نعرفها الآن بل كانت هناك كنايات وصفات appellatives تعبر عن أفعال يطلقها الإنسان على ما حوله من أشياء ومظاهر طبيعية. فحينما يريد الإنسان أن يضفي اسمًا على ظاهرة طبيعية أو شيء معين فإنه يشتق الاسم الذي يريده من الصفات الحسية البارزة أو الخصائص المادية الملموسة لهذا الشيء أو الظاهرة. لم يكن الإنسان انذاك قادرًا على التعبير عن الأفكار المجردة لذلك يلجأ للتعبير عنها بكلمات ذات معان حسية خالصة. ونتيجة لتلك الخصائص اللغوية فإن الإنسان في عصر تكوين الأساطير يحمل الكلمات من المجازات والإيحاءات أكثر مما تحتمل [634]، وكان يرى كل شيء - حيوانًا كان أم جماداً أو حتى مظهرًا من مظاهر الطبيعة كالصباح والمساء- كما لو كان كائناً فاعلاً يتمتع بسمات فردية وصفات شخصية وله إرادة ومشيئة وعزم وتصميم.

ولا يتوقف تأثير اللغة عند هذا الحد. فقد جاءت ردة الفعل على الكلمات التي تشير إلى ما يقف وراء مظاهر الطبيعة من كائنات مشخصة حيث أن هذه الكلمات أحدثت بلبلة في الأذهان وأثارت تساؤلات لا حد لها لأنها لا تبدو متسقة تماماً مع الأشياء التي تشير لها لأنها كانت في الأصل فُرضت عليها فرضا، فهي أساسا كانَ يقصد منها الإشارة إلى نشاطات البشر والكائنات الحية لا إلى مظاهر الطبيعة، كما في قولنا إن الشمس تطلع أو أن النهر يجري. وحتى في قولنا إن الشجرة تثمر أو تورق يوحي بأن الشجرة تفعل ذلك بوعي منها وأن لها إرادة ومشيئة، وهذا مما أضفى صفة الحيوية على الجمادات. هذه البلبلة والتساؤلات هي البذور التي أنبتت الأساطير والخرافات والتي جاءت لتقدم تفسيرات مقبولة وإجابات مقنعة على تلك الأسئلة.

التفكير أصلا يعني ترتيب المفاهيم ومن ثمّ تصنيفها في أجناس وفصائل حتّى لا تختلط مع بعضها البعض ولكي نستطيع التمييز فيما بينها، وإلا لن نستطيع التفكير بوضوح. لكن تصنيف المفاهيم يقود بالضرورة إلى إطلاق الأسماء عليها، فالمفهوم الذي لا مسمّى له لا وجود له. والاسم ما هو إلا نعت للشيء مستمد من أبرز صفاته التي يتفرد بها وتميزه عن غيره. فكل مفهوم جديد نريد التعبير عنه لابد من إخضاعه ليتساوق مع نظام اللغة القائم والذي قد يختلف عن نظام أي لغة أخرى. ولذلك تتأثر أفكار أي شعب بتراكيب اللغة التي يتحدثها أبناؤه وتشكل أفكارهم، كما تختلف تصورات الشعوب عن الكون وتصنيفاتهم لمظاهر الطبيعة حسب اختلاف اللغات التي يتكلمونها. وبالتالي فإن اللغة الأولى لأي أمة تترك آثارا لا تنمحي لتلك البدايات الموغلة في القدم حينما كانت تلك الأمة تخطو أولى خطواتها نحو تصنيف مظاهر الطبيعة وتسميتها.

مهما طال الزمن بتلك الأمة ومهما تشتتت وباعدت الشقة بين شعوبها فإن جذور الكلمات المشتركة بين لغات هذه الشعوب هي التي تساعدنا في إعادة بناء اللغة الأم المندثرة، فتلك الجذور مازالت تحتفظ بسمات تلك المرحلة الطفولية. وأول ما نلاحظه على هذه الجذور أنها تعبر عن مفاهيم لا تتعلق بأشياء عينية محددة وإنما بأنماط وأجناس وأنواع. كما أن هذه الجذور لا تعبر عن ذوات وإنما عن أفعال ونشاطات. إنها أسماء الأكثر النشاطات عمومية لدى الكائنات الحية، خصوصا تلك المتعلقة بالبشر مثل الضرب والشد والجذب والدفع والقيام والقعود والصعود والنزول والدخول والطلوع والمشي والوقوف والصحو والنوم، وهلم جرا. أي أن البشر أطلقوا أسماء وصفات على نشاطاتهم هم أولاً ثمّ عمموها لاحقاً على ما يشبهها من مظاهر الطبيعة. ومما سهل هذه التعميم أن تلك الأسماء والصفات كانت فضفاضة و على درجة من العمومية بحيث يُمكن إطلاقها مجزا على الكثير من

الأشياء والظواهر التي لم تكن مقصودة لها أصلا ولا مشمولة في مدلولاتها. كانَ الإنسان مثلاً يعبر عن بزوغ الشمس من المشرق بعد السحر بطريقة مجازية قائلاً إنّ الشمس تعشق الفجر وتتبعه لتحتضنه فينهزم من أمامها ويتلاشى بين يديها، أو أن الليل المظلم يتمخض عن مولود متألق. أما غروب الشمس، فكان الإنسان يراه بمثابة شيخوخة وهرم وفناء لهذا الكائن المتوهج.

وهكذا كانت بداية تبلور الشعور الديني بأن عَمِد البشر البدائيون إلى تأليه مظاهر الطبيعة المدهشة وأطلقوا عليها أسماء هي عبارة عن صفات تتفق في مفرداتها وفي مدلولاتها مع نفس الصفات التي يطلقها البشر على أنفسهم، وهي من الكلمات الشائعة والمعروفة لهم آنذاك. ولأن الصفات التي صار الإنسان يسمي بها مظاهر الطبيعة كانت وُضعت في الأصل التسمية النشاطات البشرية وهي تنطبق في أدق استعمالاتها على هذه النشاطات بدأ الناس مع مضي الوقت يفهمون هذه التسميات المجازية فهماً حرفيا وبدأوا يضفون على مظاهر الطبيعة التي تسمت بها سمات شخصية كما لو كانت من البشر أو الكائنات الحية. وكان من السهل على الإنسان البدائي، في ظلّ جهله بقوانين الطبيعة، أن ينساق وراء مزالق اللغة و مجازاتها ويفهمها فهما حرفيا.

وبما أن الشيء نفسه يحتوي على عدد لا يحصى من الخصائص والصفات، كما أنه يشترك مع غيره من الأشياء في كثير من تلك الخصائص والصفات، لذلك نجد أن هنالك عدة أسماء تدل على الشيء نفسه، وهذا ما سماه ماكس مْيُولر الترادف synonomy، وفي الوقت نفسه نجد أن الاسم الواحد يدل على أشياء مختلفة، وهذا ما سماه ماكس مْيُولر الاشتراك homonymy. فمثلاً الإله ديوس قد يعني السماء أو الهواء أو الإشراق أو الفجر أو النور أو الشمس، وبالعكس نجد هناك مترادفات كثيرة ترمز إلى الشمس مثل المشعة والمحرقة والبراقة و المتلألئة، إلخ. وكلمة المتلألئة بدورها لا ترمز إلى الشمس فحسب بل كذلك إلى النجوم والقمر والماء، إلخ. وهكذا تزخر لغة الإنسان الآري القديم بالمترادفات والكنايات والاستعارات والتعبيرات المجازية كأن تصبح أشعة الشمس رمزًا للأصابع وتدعى السحب جبالًا أو أبقارًا محملة ضروعها باللبن ويوصف البرق بأنه سهم منطلق أو ثعبان يتلوى.

الصفات والتعبيرات المجازية التي أطلقها الإنسان بداية على مظاهر الطبيعة ليست أساطير، وإنما تتولد منها الأساطير أو تنشأ منها لاحقاً نتيجة الفهم السقيم لها والتفسير الخاطئ حيث تفقد الكلمات معانيها بسبب الاختلاف و عدم الاستقرار في الاستعمال، وتتحول شيئاً فشيئاً إلى مجرد أسماء ومصطلحات يتبادلها الناس في أحاديثهم اليومية وقد تكون مفهومة لدى الأجداد، مألوفة لدى الآباء، غريبة لدى الأبناء، مستنكرة لدى الأحفاد، وغير مفهومة بتاتاً عندَ الأجيال التالية. وهذا يؤدي بالتدريج إلى سوء الفهم وعدم الدقة في الاستعمال وإلى بلبلة الأفكار وفساد اللغةdisease of language إذ تندثر المعاني الأصلية للكلمات وتستبدل بها مفاهيم خيالية، أي أساطير. وبعبارة أخرى فإن الأسطورة في الأصل قصة تنشأ لتفسر الكلمات والتسميات التي فقدت معانيها الحقيقية. إلا أن هذه التسميات التي فقدت معانيها في العصور اللاحقة يمكن ردها إلى أصولها باتباع المنهج الاشتقاقي والمقارنات اللغوية لجلاء غموضها. فلابد من توظيف المنهج اللغوي واللجوء إلى فقه اللغة المقارن لمنع الالتباس ولتفسير الأساطير تفسيرًا صحيحًا. فمثلاً هنالك الكثير من الكلمات في اللغة الفرنسية التي يصعب فهم الأصل الذي اشتقت منه إلا إذًا قارناها بما يقابلها في الإيطالية والأسبانية والبروفانسية. وكذلك الكثير من الكلمات الإغريقية لا يمكننا معرفة أصلها ما لمّ نقارنها بما يقابلها في الجرمانية والسلافونية والسنسكريتية. ولكن بالنسبة لهذه اللغات القديمة، فإنها انحدرت أصلا من اللغة الآرية الأم التي اندثرت تماماً دون أن يبقى لها أي أثر، بعكس اللاتينية التي انحدرت منها اللغات الرومانسية كالإيطالية والفرنسية والأسبانية والبروفانسية والتي يمكننا الرجوع إليها للتحقق من أصول

الكلمات في هذه اللغات الرومانسية. وإذا كانت السنسكريتية أختا وليس أمّا للإغريقية، فهي الأخت الكبرى التي ظلت محتفظة بالكثير من خصائص اللغة الأم المندثرة، وكلماتها بقيت كما هي محافظة على صيغتها الأولى. لذا فإننا إذًا نجحنا في تتبع كلمة إغريقية ووجدنا ما يقابلها في السنسكريتية، فإن ذَلكَ سيمهد السبيل أمامنا لمعرفة اشتقاقها وردها إلى صيغتها الأصلية ومعناها الحقيقي.
ومن المسائل التي استحوذت من البداية على تفكير ماكس ميُولر وحاول أن يجد لها تفسيراً مقبولاً وجود الكثير من حوادث الفحش والهمجية والعنف التي تقترفها الآلهة في الميثولوجيا الإغريقية والتي لا تليق بجلال الآلهة وقدسيتها. وبحكم العلاقة اللغوية القائمة بين السنسكريتية والإغريقية، رأى ماكس ميُولر أنّه يُمكن التوصل إلى حل هذه المعضلة عن طريق مقارنة أسماء الآلهة الإغريقية بما يقابلها في السنسكريتية ومن ثمّ اللجوء بعد ذَلكَ إلى قراءة متمعنة كي نتوصل إلى فهم الطبيعة الحقيقية لهذه الآلهة وفقاً لما تقوله عنها كتب الفيدا. وعن طريق المقارنة اللغوية وجد ماكس ميولر أن هناك تشابهاً كبيراً في الأسماء والصفات بين آلهة الإغريق وآلهة الهند القديمة، كما لاحظ أن زيوس Zeus، كبير الآلهة لدى الإغريق، هو ديوس Dyaus إله السماء الأعظم الذي يرد اسمه في كتب الفيدا المقدسة. وبحكم هذا التشابه وهذه العلاقة اللغوية الواضحة بين زيوس وديوس استنتج ماكس ميولر أن آلهة الإغريق وآلهة الهند تنحدر من أصل ميثولوجي واحد، وبما أن ديوس وزئوس هما أسمان لنفس الذات الإلهية العليا، إذًا فمن الأولى أن تكون بقية الأرباب الصغرى التي تزخر بها ميثولوجيا الهند واليونان منحدرة من أصل واحد أيضاً.
وكتب الفيدا تصوّر ديوس على أنّه إله السماء الأعلى؛ إذاً لابد أن يكون الإله الإغريقي زِيّوس إله السماء أيضاً. وهذا الاستنتاج يضع في يد ماكس ميُولر مفتاحا لتفسير الأسطورة الإغريقية التي تتحدث عن ولادة زيوس تفسيراً مقبولاً يحولها من حكاية بشعة إلى أسطورة مقدسة تتحدث عن التكوين وبدء الخليقة. تقول الأسطورة باختصار أن قاع Gaea كانت أماً وزوجة للإله يورانُس Uranus وأنجبت منه كرونُس Cronus الذي حرضته أن يخصي أباه يورانُس. وبعد أن نفّذَ زِيُوس رغبة أمه أقدم على الزواج من أخته ريا Rhea وصار كلما وُلدت لهُ طفلاً التهمه في الحال عدا زَيُوس الذي تمكن من الهرب بعد أن أخفته أمه ووضعت مكانه حجراً مهّدته وقمّطته كما يمهد الطفل. ولما كبر زِيُوس تمكن أن يقسر أباه كَروس على تقيء إخوته الذين ابتلعهم. وهذه الأسطورة التي تبدو في ظاهرها بشعة يفسرها ماكس ميُولر على أنها مجرد قصة تحكي خلق هذا الكون. فزواج قاع من يورانُس يرمز إلى إطباق السماء على الأرض والتصاقهما أحدهما بالآخر وما قام به كرونس من خصي أبيه يوراس يرمز إلى فصل السماء عن الأرض وبدء الخليقة. أمّا فيما يتعلق بالتهام خروس لأطفاله ثمّ لفظه إياهم فهو يمثل عمل السماء في تبديد السحب ثمّ جمعها.
وللتعريف بكيفية تطبيق المنهج المقارن يتناول ماكس ميُولر الأسطورة الإغريقية التي تفسر أصل شجرة الغار laurel التي يسميها الإغريق دافّني Daphne. تقول الأسطورة بأن عروسة النهر دافني كانت عفيفة وطاهرة بقدر ما كانت جميلة وفاتنة. فعشقها أبولو Apollo وشغف بها فراودها عن نفسها وهم بها إلا أنها رفضت أن تنصاع لنزواته فصمم على أن يغتصبها لولا أنها فرت من أمامه فتبعها حتّى لحق بها وقبض عليها، وهم بأن يطأها فتوسلت إلى أمها أن تخلصها من قبضته فاستجيبت دعوتها وتحولت إلى شجرة الغار. وهكذا أصبح اسم دافني، معشوقة أبولو، يُطلَق على هذه الشجرة.
يقول ماكس ميُولر إنّ فهم هذه الأسطورة فهماً سليماً يتطلب منا معرفة الاشتقاق الصحيح والمعنى الحقيقي لكلمتي أبولو ودافني. أبولو هو إله الشمس والنور ومن أسمائه الساطع والوضاح وأمه ليتو Leto إلهة الليل. وبحكم فساد اللغة فإنه من السهل أن يخلط الإنسان بين إله الشمس أبولو وبين

الشمس نفسها الاشتراكهما في الكثير من الصفات. أمّا الكلمة الإغريقية دافني، فإنها مشتقة أصلا من الكلمة السنسكريتية دا هانا Dahana التي تعني الفجر. وقديما كانَ الأريون يطلقون على الفجر لقب «المحترق» كما كانوا يطلقون اللقب نفسه على شجرة الغار لأنها سريعة الاحتراق. وبسبب هذا الاشتراك بين الفجر وشجرة الغار في صفة الاحتراق، وبسبب فساد اللغة اختلطت هذه المفاهيم في أذهان الإغريق الذين أصبحوا يرمزون لشجرة الغار بكلمة دافني المشتقة من كلمة اهانا التي تعني الفجر. فإذا ورث اليونانيون من أسلافهم الآريين تعبيرا يقول إنّ الوضاح يطارد المحترقة فتتلاشى عندَ مس بنانه (والذي يشير إلى بزوغ الشمس بعد الفجر لتبدد الظلام بأشعتها المنيرة) فإنهم -أي اليونان- سيسيئون فهم هذا التعبير ويحيكون أسطورتهم حول أبولو ودافني التي تهرب منه وتتحول إلى شجرة غار في قبضة يده.

ويقول ماكس ميولر إنّ أساس الدين هو الاعتقاد بوجود الروح أو النفس في مقابل الجسد. فقد لاحظ الإنسان البدائي أن الموت يعني انقطاع النفس، ولأن النفس من أهم علامات استمرار وجود الحياة في الكائن ربط الناس بينه وبين النفس، وقالوا بأن النفس، وبالتالي الحياة، مثلها مثل النفس تخرج من الأنف، ومن هنا جاء تشميت العاطس. ولم تلبث أن أصبحت النفس، الكلمة المشتقة من النفس، تعني الحياة، ثمّ بعد ذَلكَ توسعوا في مفهوم النفس لتشمل الروح والعقل، وكل مبادئ الحياة غير المادية والجسدية، كما في الكلمة الأغريقية psyche. ومما رسخ هذه الثنائية التضادية هو شروق الشمس وغروبها، ظهورها واختفائها. وتعرّف نظرية ماكس ميُولر بالنظرية الشمسية solar theory لأنه يرى أن الميثولوجيا الآرية القديمة تدور حول الشمس فالآريون القدماء كانوا يؤلهون الشمس والفجر وكانت حكاياتهم تتحدث عن تغير الفصول وشروق الشمس وحركتها اليومية الدائبة عبر السماء.

وفي الوقت الذي كانَ فيه ماكس ميُولر يدعو لنظريته الشمسية في بريطانيا، كانَ معاصره ألبرت كُون Adalbert Kuhn (1812-1881) في ألمانيا يدعو لنظرية مماثلة من حيث المنهج الذي اتبعه والنتائج التي توصل إليها. اقتفى كون أثر الأخوين غرم في دراسة حكايات الشعوب الهندوأوربية وأساطيرها من أجل تفسير مضمونها وتحديد أصولها. وبنى دراساته الميثولوجية المقارنة على منهج اللغة المقارن. وكان ضليعا في السنسكريتية وغيرها من اللغات القديمة كالإغريقية واللاتينية كما كانَ مهتما بدراسة تاريخ ولغة الشعوب الهندوأوروبية القديمة.

وأهم كتبه في الميثولوجيا هو أصل النار وشراب الآلهة Die Herabkunft des Feuters und des Gottertranks)1895) وفيه تحدث عن الأسطورة اليونانية التي تحكي كيف أن إله البرق بروميثيوس Prometheus اقتبس النار من السماء ونزل بها إلى الأرض وأنعم بها على البشر ويتطابق اسم بروميثيوس مع مترشفان Matarisvan إله النار في كتب الفيدا السنسكريتية، واسم هذا الإله يعني «الثاقب».

وفي نظر كون أن العلاقة واضحة بين معنى هذا الاسم وبين الطريقة البدائية لإشعال النار والتي تعتمد على ثقب الخشب وحكه بعضاً ببعض.

وبينما كانَ ماكس ميولر يرى أن الشمس هي المصدر الأساسي للديانة والميثولوجيا الأرية نجد كون يخالفه في ذَلكَ حيث يرى أن المصدر الحقيقي للديانة والميثولوجيا الأرية هو البرق وما يصاحبه من رعد وصواعق. ويؤكد كون أن هناك علاقة وثيقة بين البرق والشمس. فالإنسان الأري القديم كانَ يعتقد بأن الشمس ليست فقط مصدر النار السماوية بل هي أيضاً المصدر المباشر للبرق. وحينما تختفي الشمس خلّف السحب الداكنة كانَ الآريون يعتقدون أن نارها خبت وأن البرق هو محاولة الآلهة لإضرامها من جديد. وللتدليل على تقديس الآريين للبرق والنار يورد كون أمثلة معاصرة هي في نظره

مخلفات من العصور البدائية. فنجد مثلاً أن سكان الريف في أوروبا لا يزالون يفتحون نوافذ منازلهم إذّا حلت بهم عواصف رعدية كي يسمحوا بولوج البرق إليها. وفي أحد الاحتفالات الدينية التي يقيمها أهل الريف سنوية يختتم الحاضرون شعائر الحفل بدفع عجلة مشتعلة من أعلى التلّ لتتدحرج إلى أسفل وتنطفئ في النهر، والعجلة المشتعلة ترمز إلى الشمس[635].

وتولى وولتر كيتنغ كلي Walter Keating Kelly نقل أفكار كون وترجمتها إلى الإنجليزية في كتابه غرائب الفلكلور والتقاليد الهندوأوربيةCuriosities of Indo- European Tradition and Folk-lore (1863) الذي حاول فيه أن يستنير بنظرية كون في تفسير بعض المعتقدات والأساطير الشائعة في بريطانيا. وانطلاقاً من نظرية كون، يقول لي بأن المظاهر الطبيعية التي استحوذت على خيال الإنسان البدائي ليست الشمس لأن حركة الشمس من الرتابة والانتظام بحيث لا تثير الغرابة. ولكن المظاهر الطبيعية التي حقاً أثارت دهشة الآريين القدماء وشغلت تفكيرهم هي السحب والعواصف والمطر والرعد والبرق لأنها مظاهر غامضاً متقلبة لا يحكمها قانون تأتي فجأة ثمّ تزول بالسرعة نفسها، كما أن ما تتركه من آثار العمار أو الدمار يبدو واضحاً وملموساً[636].

ومن أنشط أتباع النظرية الشمسية جورج كُكس George W Cox الذي قام بمقارنة أساطير الأبطال لدى الإغريق مثل أخيلس وأديسوس وهرقل ولاحظ أنهم يحققون المعجزات ذاتها ويتعرضون للصعوبات نفسها ووجد أن قصصهم تتشابه من حيث البنية وتسلسل الأحداث. وبهذه المقارنة خرج كُكس بنتيجة واحدة هي أن هذه الأساطير في حقيقتها ترمز إلى رحلة الشمس اليومية من المشرق إلى المغرب وكفاحها الدؤوب مع السحب والعواصف والظلمات وانتصارها عليها في النهاية[637].

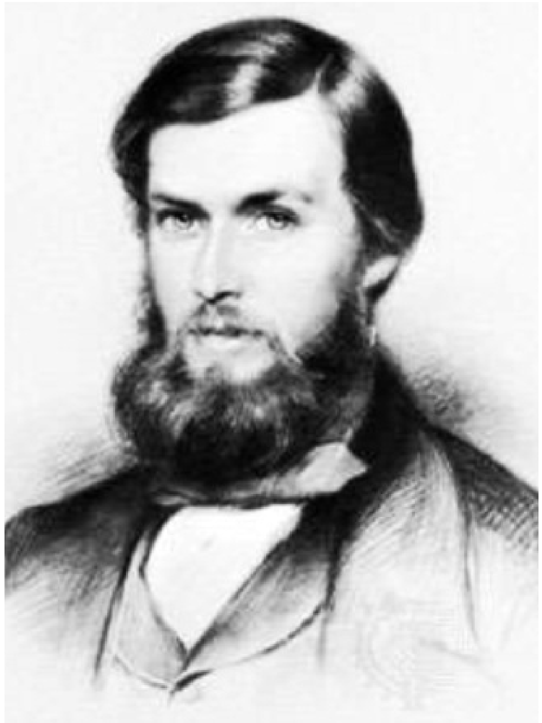
أمّا روبرت براون Robert Brown فيرى أن الحضارات السامية القديمة كانَ لها بالغ الأثر في الميثولوجيا الإغريقية نتيجة الاتصال التجاري والغزو ما شابه ذَلِكَ. ولكن براؤن ظلّ متمسكا بالنظرية الشمسية ويفسر رحلة أوديسيوس إلى العالم السفلي والتي تستغرق يوم وليلة بأنها تمثّل رحلة الشمس اليومية والشخصيات التي يتصارع معها هذا البطل في العالم السفلي تمثّل معركة الشمس مع الظلام حينما تنحدر نحو الغروب. ويفسر براؤن هجوم الغربان على البطل تيتوس الملقى على الأرض بأنه الظلام الذي يكتنف الشمس بعد غروبها[638].

وبدأت النظرية الشمسية تخبو شيئاً فشيئاً ولما أوشكت أن تنطفئ تماماً انبرى أحد الأتباع المتحمسين وهو أبرام سمث بالمُر Abram Smythe Palmer فحاول أن ينفخ الروح فيها من جديد ولكنها كانت قد أفلت.

ومن الأساطير التي تناولها سمث بالتمر بالتحليل وفقاً للنظرية الشمسية أسطورة شمشون الجبار. تقول الأسطورة إنّ البطل شمشون وقع في شراك إلهة الفتنة والإغراء دليلة التي جرت ضفائره وسلمته لأعدائه فسملوا عينيه وأرغموه على العمل في الطاحون. يقول سمث بالمر إنّ شمشون هو الشمس ودليلة هي ظلمة الليل التي تستلب أشعة الشمس (الضفائر) فيذهب نورها (القوة) وهذا ما يؤكده سمل عيني البطل. أمّا دوران البطل شمشون في عمله على الطاحون فذلك حركة الشمس[639].

كانَ منهج اللغة المقارن هو السائد في أوروبا منذ بداية القرن التاسع عشر، وكان العلماء آنذاك يعتقدون بأن علم الاشتقاق والمقارنات اللغوية هو الوسيلة الوحيدة للتعرف على المجتمعات والحضارات البشرية في عصور ماقبل التاريخ. لذا نجد علماء الفلكلور الأوائل أمثال الأخوين غرم وماكس ميُولر وغيرهم من أصحاب المدرسة الآرية والمتحمسين للمنهج اللغوي يطبقون هذا المنهج على دراساتهم الميثولوجية بشكل صارم ومتطرف في كثير من الحالات. وقدْ أدى ذَلِكَ إلى حدوث

فجوات وتناقضات في دراساتهم لمّ يغتفرها لهم خصومهم من أنصار المدرسة الأنثروبولوجية التي ظهرت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وبدأت تنمو وتترعرع حتّى تغلبت على المدرسة الآرية. وعلى يد أتباع المدرسة الأنثروبولوجية تقوضت دعائم النظرية الشمسية وتداعت أركانها بعدما قامت بدور حيوي وأسهمت مساهمة فعالة في إثراء البحوث العلمية وتقدمها في مجال الدراسات الفلكلورية.



إدوارد بيرنت تايلُر
Edward Burnet Tylor

ويعتبر العالم الإنجليزي إدوارد بِيرنِت تايلُر (1832-1917) Edward Burnet Tylor المؤسس الحقيقي لعلم الأنثروبولوجيا وهو من أنصار نظرية التطور. ومن أهم أعماله كتابان هما أبحاث في تاريخ الإنسان القديم (1865) Researches into the Early History of Mankind وكتابه الثقافة البدائية (1871)Primitive Culture. وكان تايلر كغيره من علماء الأنثروبولوجيا والاجتماع في ذَلكَ الوقت يرى أن حركة التطور الإنساني تسير في خط مستقيم لا تحيد عنه وأنه يتحتم على كل حضارة من الحضارات أو سلالة من السلالات البشرية أن تمر بثلاث مراحل متتالية من التطور هي مرحلة الوحشية savagery تليها مرحلة الهمجية barbarianism وأخيراً مرحلة المدنية civilization. وكرس تاير جهوده لدراسة الميثولوجيا والفلكلور من أجل تأسيس المفاهيم وتوثيق النظريات الأنثروبولوجية التي نادى بها، مثل مفهوم وحدة النفس البشرية أو العقل البشري psychic unity of mankind ومفهوم الرواسب الحضارية survivals ومفهوم حيوية المادة animism، أي حيوية المادة. مفهوم وحدة العقلية البشرية يؤكد بأن الطبيعة الإنسانية متشابهة في الأساس بحيث أن الإنسان سيتجاوب مع الظروف المتماثلة بطريقة واحدة. أي أن ما نراه من تشابه في الأنماط الحضارية بين المجتمعات البشرية ليس مرده إلى الاستعارة أو الانتشار diffusion من مجتمع إلى آخر، بل مرده إلى أن الأسباب نفسها تؤدي إلى النتائج نفسها. وهذا يعني أن السلالات البشرية خلال مسيرتها الطويلة عبر حركة التطور الحضاري يتحتم عليها أن تمر تدريجياً بمراحل التطور الثلاث (الوحشية - الهمجية - المدنية) وكل مرحلة من هذه المراحل تتميز بإفرازات فكرية ومفاهيم حضارية خاصة بها تشترك فيها جميع السلالات البشرية مهما اختلفت أجناسها وتباعدت مواطنها. وتايلر لا يستبعد تماماً دور الاستعارة والانتشار في تشابه الأنماط الحضارية بين الشعوب، إلا أنّه يرى أن السبب الأساسي في هذا التشابه يعود إلى الاتفاق والتجانس في عقلية البشر ونفسيتهم[640] .

والرواسب الحضارية عبارة عن شذرات متناثرة ورواسب مفتتة survivals متخلفة من بقايا الحضارة والميثولوجيا البدائية التي يتوارثها الناس ويحتفظ بها الشعب وتظل تتداولها الطبقات الأمية والجماعات المتخلفة من الفلاحين وسكان القرى والأرياف التي تعيش ضمن المجتمعات الصناعية المتقدمة. وهذه الرواسب، كالمستحاثات الجيولوجية والحفريات الأثرية، هي بمثابة أدلة وشواهد باقية وعن طريق جمعها ودراستها بشكل منظم ومقارنتها بما يقابلها في المجتمعات البدائية المعاصرة يمكننا إعادة بناء الميثولوجيا البدائية للإنسان المتمدن وكذلك تتبع المراحل التي مرّ بها في تطوره الفكري والحضاري، لا سيما الفكر الديني.

الدين، في نظر تايلُر، عبارة عن محاولات ذاتية يقوم بها كل فرد من تلقاء نفسه فيجتهد ويُعمل ذهنه في محاولة منه للعثور على إجابات شافية لما يشغل باله من تساؤلات تتعلق بحياته ووجوده وبمحيطه الطبيعي ومختلف الظواهر الكونية التي تسترعي انتباهه أو تثير فضوله أو قلقه. فلقد وقف الإنسان البدائي حائرا متسائلا أمام هذه الظواهر يدفعه الفضول الذاتي لمعرفة أسبابها ويتعطش للوقوف على كنهها وطبيعتها وطفق يبحث لها عن تفسير معقول. ثمّ هداه تفكيره إلى ما يسميه تايلر مفهوم حيوية المادة (والمصطلح مشتق من الكلمة اللاتينية anima التي تعني الروح).

هذا المفهوم يعني أن الإنسان البدائي كانَ قد توصل إلى الاعتقاد بوجود روحي مستقل عن الوجود المادي وبأن الروح تبقى بعد فناء الجسد وأن بمقدورها الانتقال من جسم إلى آخر. ثمّ يوسع الإنسان البدائي من مفهوم الروح لتشمل في نظره، إضافة إلى الكائنات الحية، جميع الأشياء، بما في ذَلكَ الأشجار والأحجار ومظاهر الطبيعة التي لها أرواح وشخصيات متميزة ولديها القدرة على التأثير في أحداث الكون والتصرف كما يتصرف الإنسان أو الحيوان.

وانطلاقاً من هذه المفاهيم يقدم تايلُر تعريفا يعتبره شاملا مانعا للدين هو الاعتقاد بالكائنات الروحانية. هذا التعريف لا يبتعد كثيراً عن تعريف ماكس ميُولر القائل بأن أساس الدين هو الاعتقاد بوجود الروح أو النفس. وتسمى نظرية تايلر عن الدين بالنظرية الروحانية لأنها تقوم على مبدأين أساسيين. المبدأ الأول هو الاعتقاد بأن أرواح الأفراد لا تندثر ولا تتلاشى بموتهم بل تنفصل عن أجسادهم تبقى على قيد الوجود، والمبدأ الآخر يتعلق بوجود أرواح علوية يؤلهها البشر. وهكذا يتفرع مفهوم حيوية المادة عندَ تايلُر إلى فرعين مترابطين؛ الفرع الأول يتعلق بالاعتقاد بالروح الإنسانية التي تحتفظ بحيويتها ويستمر وجودها ولا تفنى بعد فناء الجسد وموت الكائن. ومن هذا التصور انبثق الفرع الثاني من مفهوم حيوية المادة والمتمثل في الاعتقاد بالكائنات الروحانية عموماً والتي تتدرج مراتبها صعودا من الأدنى إلى الأعلى وصولاً إلى مراتب الذوات الإلهية. هذه الكائنات كائنات مشخصة لها نفوس وذوات متمايزة، مثلها مثل البشر ولها نفس النوازع والانفعالات والسلوكيات والقدرات التي للبشر وتقوم بينها علاقات على نمط العلاقات الإنسانية التي تقوم في المجتمع البشري بكل طبقاته. وبالرغم من أن هذه التصورات توجد عندَ كل الشعوب البدائية إلا أنّه لا يمكننا، كما يقول تايلر، أن نعزو انتشارها وتشابهها إلى الاستعارة الناجمة من تواصل الشعوب واحتكاكها مع بعضها البعض وإنما هي من البديهيات التي تأتي كنتيجة طبيعية للانطباعات الحسية والمشاهدات والملاحظات الامبيريقية التي يخرج بها الإنسان البدائي، بقدراته المحدودة على التحليل وعلى التفكير المنطقي، من مشاهداته وتجاربه في حياته اليومية[641].

يبدأ تايلُر بالحديث عن الشق الأول من هذا التشخيص الثنائي لحيوية المادة، وهو الشق المتعلق بالروح التي تسكن جسد الكائن الحيّ لتمنحه الحياة ويقول بإن هناك ظاهرتان استحوذتا على تفكير الرجل البدائي. فمن الناحية الأولى هناك ظاهرة الصحو والنوم والأحلام وفقدان الوعي والغيبوبة

والغشية والمرض والموت والحياة وما بين هذه الحالات من تشابه من جهة واختلاف من جهة أخرى. ومن الناحية الأخرى هناك ما يتراءى للفرد في أحلامه من أطياف لأناس آخرين وأشياء أخرى تزوره في منامه أو إحساسه بأنه هو أثناء نومه ذهب إلى أماكن بعيدة بدون أن يغادر جسده مكانه. فبعد تفحص الفيلسوف البدائي، كما يسميه تايلر، هذه الظواهر استنتج أن الكائن الحيّ لهُ وجودان، وجود جسدي مادي ووجود روحاني يمثل مبدأ الحياة أو النفس التي تمنح البدن الإحساس والشعور والتعقل والحركة والإرادة. الموت يعني انفصال الروح الباقية عن البدن الفاني.

كما استنتج الإنسان أن هناك شيئين مرتبطان بجسده هما الروح والخيال. الروح تمنح الجسد الحياة والقدرة على الشعور والإحساس والتفكير والحركة، وهي التي تفارق الجسد في حالة الموت والنوم والغيبوبة وما شابه ذَلكَ. وعلى الرغم من لطافة الروح وعدم إدراكنا لها إلا أنها تبقى في نظر الإنسان البدائي ذات وجود مادي. أمّا فكرة أن وجود الروح وجود غير مادي فهي لا تأتي إلا في مراحل لاحقة من مسيرة تطور الشعور الديني عندَ بني الإنسان. إضافة إلى الروح هناك الخيال الذي هو نسخة غير محسوسة من الجسد. الكل إنسان خيال على شاكلته وصورته وهو أشبه بظله أو بصورته في المرأة أو على سطح الماء. الروح والخيال مرتبطان بالجسد إلا أن كلاً منهما لهُ وجود مستقل مما يمنحه القدرة على مفارقة الجسد. وحيث أن الخيالات والأرواح لديها هذه القدرة على تحدي الموت وعلى مفارقة الجسد والانتقال حيثما تشاء مخترقة كل الحواجز دون أن يراها أو يحسّ بها أحد فلابد أنها أكرم وأعلى مقاما وأوفر قدرة من الجسد[642] .

وقد تندمج الروح مع الخيال بمعزل عن الجسد ليتشكل من هذا الاندماج كائن لهُ وجود روحاني هو الطيف. الطيف عبارة عن نسخة ضبابية من الشخص ليس لها وجود ملموس. وطيف الشخص مثله مثل صاحبة المتجسد في لحم ودم يمتلك الإرادة والقدرة على التفكير والحركة والفعل والتأثير فيما حوله، إلا أنّه يتميز بأن وجوده أثيري غير محسوس وحركته لا تعيقها العوائق والحدود، لا الزمانية ولا المكانية، نظراً الطبيعته الأثيرية، وبمستطاعه ترك الجسد ليذهب إلى أي مكان مهما كانَ بعيداً في الزمان أو المكان وبدون أن يحسّ بوجوده أحد لأنه لا يُدرك بالحواس وإنما فقط بالآثار المترتبة على وجوده ونشاطاته. هذا الطيف هو الذي يفارق البدن في حالة النوم أو الغيبوبة ويذهب بعيداً ليراه الآخرون في أحلامهم وتخيلاتهم. فطيفك يفارق بدنك في الحلم فتذهب إلى أماكن بعيدة وترى أشياء غريبة وأناسا بعيدين عنك، مثلما أن أطياف الآخرين البعيدين عنك تترك أجسادهم وتأتي إليك في أحلامك تجلس معك وتتحدث إليك. ومن خصائص الطيف أنّه لا يفنى بفناء الجسد ويستمر وجوده حتّى بعد موت صاحبه بدليل أننا نرى الأموات في الأحلام ونتحدث إليهم.

يتصوَّر البدائيون الطيف الذي لا يطاله الفناء ولا يموت بموت الجسد على أنّه نسخة أثيرية طبق الأصل من الشخص الميت وهو الذي يزور الآخرين في أحلامهم أو في حالات الغيبوبة بعد موت صاحبه. وبما أنّه يُمكن رؤية الطيف، كما في حالات الأحلام والهذيان والهلوسة، فإنه يُمكن سماع كلامه.

إلا أن كلام الطيف ما هو إلا شبح لكلام الأحياء، بمعنى أنّه يُسمع على هيئة هسيس وحفيف كحفيف الأشجار أو صفير كصفير الريح. ويعتقدون أن هذا الطيف يحمّل نفس الصفات الجسدية ونفس الأمارات والعلامات التي يحملها جسد الميت من ندوب وجروح ونفس العاهات من عرج وعمي وما شابه ذَلكَ. ولارتباط الشخص بطيفه يتعامل البدائيون بمنتهى الجدية مع أطياف أسلافهم التي تزورهم في الرؤى والأحلام أو أثناء الإصابة بالغيبوبة أو بالهذيان من آثار الحمى مثلاً أو الهلوسة جراء تناول المخدرات ويرون فيها علامات وإشارات على ما ينبغي لهم فعله أو على أنها نبوءات بأحداث

مستقبلية أو تفسيرات الأحداث معاصرة. وكان الأستراليون الأصليون يقطع الواحد منهم إبهام اليد اليمنى لعدوه بعد قتله حتّى لا يتمكن طيفه من الثأر لنفسه والإمساك بالرمح لقذف القاتل بالرماح التي هي أيضاً أطياف رماح.

استقلالية الروح وقدرتها على مفارقة الجسد أوحت للأنسان البدائي بفكرة الحلول، أي حلول الروح في أي جسم مادي كما تريد و بدون عوائق. فالروح بعد أن تنطلق من الجسد عندَ موته إما أن تبقى هائمة على وجهها بصفتها الأثيرية اللامحسوسة أو تحل ولو لفترة محددة في جسم مادي، حيوانا أو نباتا أو جمادا، أو حتّى جسد شخص آخر، وتسبغ عليه خصائصها الذاتية. حلول الأرواح في جسم مادي يحيل ذَلكَ الشيء إلى فينيش fetish يتبرك به الناس[643].

ويعتقدون بقدرته على جلب المنافع ودفع المضار، وربما جعلوا منه صنما و عبدوه. وإذا حلت الروح في جسد شخص آخر فقد تسبب لهُ صنوف الأذى والعذاب أو تمنحه قوة خارقة وكرامات تميزه عن أقرانه. حلول روح أخرى في جسد الشخص غير روحه التي وُلدت معه هو الذي يفسر ما يعتري ذَلكَ الشخص أحياناً من حالات وأطوار غريبة من الهذيان إلى التشنج والصرع إلى الجنون إلى القدرة على التنبؤ بأحداث المستقبل وكشف الغيب. يبدو الشخص في هذه الحالة وكأنه تحول إلى شخصية مختلفة حيث تتغير ملامح وجهه ونغمة صوته مما يوحي بأن جسده تحول إلى مجرد وعاء لروح أخرى حلت فيه وتملكته، وهو حينما يتكلم فإنما هو يتكلم بصوتها ويعبر عن إرادتها ورغبتها[644].

يضاف إلى ذَلكَ أن الاعتقاد ببقاء الروح بعد فناء الجسد هو الذي أوحى للشعوب البدائية بفكرة مراسيم الدفن التي تتضمن دفن أشياء الميت معه في قبره لتنتفع روحه بأرواح هذه الأشياء مثلما انتفع بها هو في مماته، وذلك على افتراض أن الأشياء لها أرواح مثلما للكائنات الحية أرواح. وإذا كانَ الميت من الرؤساء أو الشيوخ والأعيان تعمد بعض الشعوب إلى قتل زوجاته ومحضياته وعبيده وخدمه وحشمه، بل وحتى حيواناته وخيوله وكلابه لتخدم أرواحهم روحه في الدار الأخرى. بل إنّ بعض القبائل كلما حدث أمر هام في القبيلة قتلوا أحد الخدم لتنتقل روحه إلى العالم الآخر وتخبر الميت بما استجد من أحداث[645].

ومن الأمثلة التي يوردها تايلُر ذبح العرب راحلة الميت وتركها على قبره ليمتطيها في رحلة العبور من عالم الأحياء إلى عالم الأموات. وبعض الشعوب يدفنون مع الطفل الميت كلبا ليساعده حتّى لا يضل طريقه إلى الحياة الأخرى نظراً لما يتمتع به الكلب من حاسة شمّ قوية ومن قدرة غريزية على معرفة الاتجاهات والطرق. وربما وضعوا في يد الميت بعض النقود ليدفع أجرة القارب الذي سيعبر به نهر الموتى وينقله إلى العالم الآخر والبعض يلبسه حذاء يساعده على المشي وقطع الرحلة ماشيا إلى عالم الأموات[646].

حينما تخرج روح الشخص من جسده بعدما يموت إما أن تبقى هائمة على وجهها تنتقل من مكان المكان ومن جسد إلى جسد، أو تنتقل إلى عالم الأرواح. حيث أن أرواح الموتى لابد أن تجد لها مكاناً تقيم فيه غير دنيا الأحياء نشأ الاعتقاد بحياة أخرى في دار الآخرة، بكل ما يتعلق بهذا الاعتقاد بحياة أخرى من تصورات ومعتقدات. الإيمان بحياة أخرى بعد الموت يتخذ مسارين مختلفين أحدهما يعبر عنه بتناسخ الأرواح والأخر هو الإيمان بأن الروح تفارق الجسد بعد موته وتبقى حرّة طليقة محتفظة باستقلاليتها. وكلا المسارين مرّ بتحولات وتغيرات عبر مراحل التطور الثقافي والاجتماعي للجنس البشري ابتداء بالمراحل الموغلة في البدائية وانتهاء بالديانات السماوية التي يشكل فيها الإيمان بالبعث والحساب حافزا من أهم الحوافز على استقامة الخلق والصلاح خشية العقاب ورجاء الثواب

وما يحمله ذَلكَ أيضاً من عزاء للأشقياء والمظلومين والمعذبين في الأرض على أمل أن يعوضهم الله في الحياة الأخرى ما افتقدوه في الحياة الدنيا[647].

ما يوحي بفكرة التناسخ للرجل البدائي، كما يقول تايلر، هو أن الأبناء عادة يحملون صورة الأسلاف في السمات والصفات والطباع مما يوحي بأن الشخص يولد مرة أخرى في أبنائه وأحفاده. بعد ذَلكَ تطورت فكرة التناسخ لتشمل حلول الروح بعد موت صاحبها في كائن آخر من غير البشر. وقدْ يتخذ هذا الاعتقاد بعداً أخلاقيا كنوع من الثواب أو العقاب على ما اقترفه الفرد من أعمال في الحياة الدنيا وكوسيلة من وسائل التطهير والتكفير. ومما يسهل تقبل هذه الفكرة هو ما بين طبائع البشر وطبائع الحيوانات من تشابه ملحوظ يصل أحياناً إلى حد التشابه في الشكل والسمات[648].

بعض الأرواح الآدمية تصعد بعد موت الجسد إلى مصاف الآلهة بينما ينحط البعض منها إلى مراتب الشياطين[649].

من هنا نشأت الرهبة والخوف من أشباح الموتى من الأسلاف و أرواحهم والتوسل لها طلباً لحمايتها ورجاء في نفعها ودفعا لضرها إلى أن تحولت هذه التوسلات الفردية إلى عبادة جماعية تحوطها الشعائر والطقوس وتغذيها العقائد والأساطير. وهكذا نشأت عبادة الأسلاف التي هي من أكثر الممارسات الدينية شيوعاً وتقوم أساسا على فكرة استمرار علاقة الأموات من الأسلاف مع الأحياء من أبنائهم وأحفادهم وأقاربهم. فالأسلاف بعدما يموتون تتحول أرواحهم إلى الهة تستمر في رعايتها للأحياء أو إلى شياطين تسومهم سوء العذاب. والاهتمام بشؤونهم. فشيخ العشيرة مثلاً يظل حتّى بعد موته يحرسها ويبسط حمايته عليها ويرعى شؤونها[650].

ثمّ ينتقل تايلُر للحديث عن تصوّر الأقوام البدائية الطبيعة أرواح الحيوانات والنباتات ويقول بما أننا نرى في أحلامنا الطيور والوحوش وكافة أنواع الحيوانات والنباتات مثلما نرى البشر فلابد أن هذه أيضاً، حسب الذهنية البدائية، لها خيالات وأرواح تفارق أجسادها لتزورنا ونراها في المنام. والرجل البدائي لا يرى فرقا شاسعا بين الطبيعة الحيوانية وطبيعة البشر وبعض السلوكيات الحيوانية تبدو لهُ قريبة من سلوكيات الإنسان. هذا عدا أن الإنسان يتسمى بأسماء الحيوانات رغبة منه في تقمص شخصيتها واكتساب صفاتها. لذا فإنه إذًا كانَ الحيوان أليفا، كالحصان مثلاً، تحدثوا إليه وحاولوا التفاهم معه كما يتفاهمون مع بعضهم البعض، وإن كانَ حيوانا من حيوانات الصيد عبروا لهم عن أسفهم واعتذروا لهُ قائلين أنهم مضطرون القتلة، وإن كانَ حيوانا شرسا وقويا كالدب أو الأسد تعاملوا معه كما يتعاملون مع المحاربين الشجعان. وهناك حيوانات مثل الثعابين يتحاشون قتلها خشية من أن بني جنسها قد يثأرون لها. أمّا الهنود الحمر فإنهم إذًا اصطاد الواحد منهم دبا أخرج غليونه وعبأه بالتبغ ووضعه في فم الدب المقتول ليتصالح معه لأن من عادتهم إذًا أتموا صفقة سلمية بين قبيلتين متعاديتين أختتموا المراسيم بالمشاركة في تدخين الغليون الذي يسمّونه غليون السلام[651].

الاعتقاد بالروح الإنسانية إذًا هو الأساس الذي انبثق منه الاعتقاد بروحانية المادة وبالكائنات الروحانية عموماً. أي أن الإنسان البدائي اتخذ من نفسه ومن ثنائية الروح والجسد عندَ الكائنات الحية نموذجا ومفتاحا لتفسير أحداث الكون بحيث أن مفهوم الروح التي تقف وراء الجسد لتحركه وتمنحه الحياة تصبح مفهوما يسري على الكون كلّه ويتخلل أرجاءه، بما في ذَلكَ الجمادات والظواهر الطبيعية التي تتحول إلى ذوات تمتلك أرواحا تسيرها وتمنحها الإرادة والتفرد. وبمجرد أن تشن مظاهر الطبيعة المجرَّدة ترتقي إلى مرتبة الألوهية وتتحول إلى كائنات عاقلة لكل منها شخصيته المتفردة والمتميزة بطباعها وسلوكها. فالإنسان لديه قدرة فطرية على تمييز الحيوان من الجماد لكنه ينزع دوماً نحو

إضفاء صفات الكائنات الحية على الجمادات بحيث تصبح لها أرواح مثلما لهُ روح. هذه الأرواح الخفية التي لا تختلف في طبيعتها عن الروح البشرية هي الأسباب والعلل التي تحل عندَ الرجل البدائي محل نواميس الكون وقوانين الطبيعة عندَ الرجل المتحضر. بما أن الأرواح هي التي تحرك الأجسام الحية وتمنحها الإرادة فمن الطبيعي أنها أيضاً تحرك العالم الطبيعي الذي تحل فيه وتمنحه الإرادة. ثمّ إذًا كانت الأرواح غير منظورة تقابلها الأجساد المحسوسة، فما الذي يمنع من تطبيق هذه الثنائية التضادية على الكون برمته بحيث يتألف من جزء مادي محسوس وجزء غير مادي! بهذه الطريقة يتحول الكون إلى عالم تتزاحم فيه الأرواح وتتغلغل في أرجائه وتسري الحياة في كل مكوناته، المادية وغير المادية، بما في ذَلَكَ الجمادات من أشجار وأحجار وأنهار وآبار وكهوف ومغارات وجبال ورياح وسحب وكواكب ونجوم. فالأرواح تتوزع في كل مكان وتحل في كل شيء وتملأ الكون كلّه وتحيله إلى كون مسكون بمختلف أنواع الأرواح، الخيرة منها والشريرة، كل منها لهُ سلوكه وطباعه وصفاته التي تشخصه وتميزه عن غيره. عندَ ذَلَكَ يصبح لكل جزء من هذا الكون آلهته التي تخصه دون غيره، فالغابة لها آلهتها والأنهار لها آلهتها والنار لها آلهتها، وكذلك الجبال والكهوف والبحار وكل مظاهر الطبيعة، بما فيها الرياح والسحب والنجوم، وهلم جرا. ثمّ بعد ذَلَكَ يصبح لكل نشاط من نشاطات الإنسان آلهته الخاصة من الزراعة إلى الصناعة إلى الحرب، وهكذا تتعدد الآلهة. وبعد ذَلَكَ يصبح لهذه الآلهة ملوك ويتوزعون إلى مراتب وطبقات وسادة وعبيد، مثلهم مثل البشر، لكل منهم حيز في هذا الكون أو مظهر من مظاهر الطبيعة أو نشاط من نشاطات الإنسان يدبر أمره ويتحكم فيه. في هذه المرحلة المتقدمة نوعاً ما تؤلف الآلهة كيانا هرميا بعضه يسند البعض الآخر وتترتب مقاماتهم ترتيبا تصاعديا حسب أهمية كل منها ونطاق اختصاصه، فبعضها محدود القدرة وبعضها، مثل الشمس، يسيطر على معظم أرجاء الكون ولا حدود لقدراته ويسخر الآلهة الأخرين لخدمته. هذه الأرباب على اختلاف مراتبها هي التي تسير هذا العالم وتتحكم في أحداث الكون ومصائر البشر[652].

أمّا الإيمان بالبعث والحساب فهو أمر غير معروف عندَ الشعوب البدائية، كما يقول تايلر. فهي إنّ كانت كلها تؤمن بعدم فناء الروح إلا أنها تختلف فيما يخص مصيرها بعد الموت. فهناك الديانات الموغلة في البدائية والتي لا تؤمن بالبعث، لأن فكرة البعث فكرة متطورة إلى حد ما. ولكن حتّى تلك التي تؤمن بالبعث والحساب تختلف فيما بينها حول ما الأعمال التي توجب المثوبة وما التي توجب العقوبة إلى حد

أن ما يعتبر صلاحا يقود إلى حياة أخرى سعيدة في هذه الديانة هو ذات العمل الذي مصيره العذاب الأليم في ديانة أخرى. وهناك مرحلة ثقافية وسطى بين البدائية والمتطورة تؤمن بالبعث إلا أن الحياة الأخرى عندها عبارة عن امتداد للحياة الدنيا، فالسادة يبقون سادة والصعاليك يبقون صعاليك، ولذلك يجتهد الفرد التحقيق الأمجاد في هذه الدنيا ليحمل أمجاده معه إلى الحياة الأخرى، وكأن الموت مجرد رحلة وانتقال من بلد إلى بلد آخر. وهناك شعوب تؤمن بأن الخيرين سينالون خير الجزاء والشريرين سينالون شر الجزاء لكنهم متأكدون أنهم هم الأخيار وأن أعداءهم الأشرار. ويضيف تايلر قائلاً إنّ هناك شعوب بدائية تؤمن بحياة أخرى وكل منها لديه تصوراته المحددة عن هذه الحياة الأخرى لكنّ هذا الإيمان قلماً يكون لهُ أي تأثير يذكر على حياتهم وسلوكهم من الناحية العملية لأن البدائيين بطبيعتهم لا يفكرون بالمستقبل ولا يعدون لهُ العدة، فهم أصلا لا يفكرون ولا يكترثون بما يحدث لهم بين اليوم والأخر فما بالك بالمستقبل البعيد. أمّا ما يخص الجانب الأخلاقي الذي يشكل المكون الأهم من مكونات الديانات المتطورة فإنه لا وجود لهُ في الديانات البدائية، حسب تايلر. هذا لا يعني أن الشعوب البدائية تفتقر للوازع الأخلاقي لكنّ الأخلاق في هذه المراحل البدائية شأن اجتماعي بحت

تكفله آليات الضبط الاجتماعي والرأي العام[653].
وقد ترك الإيمان بالبعث والحساب، كما يقول تايلُر، آثاره الجذرية على حياة مختلف الشعوب من الناحيتين السلبية والإيجابية، مهما كانت الديانة التي يؤمنون بها. فقد استغله السلك الكهنوتي أسوأ استغلال التكريس سلطته وخدمة مطامحه لكسب الثروة والقوة وإجهاض التطور الفكري والاجتماعي الذي يهدد مصالح العاملين فيه ومواقعهم.
«فعلى شواطئ نهر الموتى تقف دائماً عصابة من رجال الكهنوت لتمنع عبور أرواح البوساء من غير القادرين على إرضاء متطلباتهم الطقوسية والشعائرية ودفع الضريبة لهم. هذا هو الجانب المظلم من الصورة. أمّا الجانب المضيء فإننا لو تفحصنا المعايير الأخلاقية في المجتمعات المتحضرة وكيف أن الخوف والرجاء مما سيناله الفرد عندَ البعث والحساب عمل على تكريس هذه المعايير فمن الواضح أن مفهوم الثواب والعقاب لدى مختلف الديانات شجع على الفضيلة وعمل الخير والحد من الشرّ حسب المفاهيم المتغيرة والمتبدلة للخير والشر عندَ مختلف الشعوب وعلى مختلف المراحل»[654].
بعد تقديمه لعرضه المفصل لمفهوم حيوية المادة والمدعوم بالأمثلة والاستشهادات من مختلف الثقافات وعلى مرّ العصور ينتقل تايلر إلى الحديث عن الشعائر الدينية التي يقول إنها وسيلة البشر للتواصل مع الآلهة التي كانَ الإنسان البدائي يشبهها بنفسه ويتصورها على هيئته وطبعه وأن لها ما لهُ من الأحاسيس والمشاعر وأنه يُمكن التأثير عليها من أجل تحقيق مآرب عملية وغايات نفعية. وبإمكان البشر من خلال الطقوس والشعائر أن يتواصلوا مع الآلهة التي تمر وتساء بما يفعله الإنسان وبما يقوم به تجاهها. ومن الطبيعي أن يقود الاعتقاد بالآلهة إلى عبادتها والتضرع لها وطُلب رضاها. يصور تايلر الشعور الديني بأنه يتمثل في جانبين متلازمين؛ جانب نظري ويقصد به العقيدة وجانب عملي ويقصد به طقوس العبادة. ويقول إنّ دراسة الطقوس من أجل فهم الظاهرة الدينية تنطوي على سلبيات وإيجابيات. فهي من الناحية الإيجابية يسهل رصدها وملاحظتها ووصفها من خلال المشاهدة وبدقة أكثر من الإفادات التي يُمكن الحصول عليها عن العقيدة من خلال استجواب المؤمنين. لكنّ بالرغم من إمكانية وصف الطقوس كحركات وأفعال فإنه يصعب فهم مغازيها الحقيقية نظراً لقابليتها للتحور والتكيف تمشيا مع الظروف المتغيرة وتطور المجتمعات لدرجة قد تطمس مقاصدها الأصلية، إنّ لمّ يكن طريقة أدائها. ولذلك فإن اللجوء للمنهجية المقارنة والتتبع التاريخي مما يساعد في التغلب على هذه المعضلة والحصول على إجابات علمية أقرب إلى الصواب من تلك التي يُمكن الحصول عليها من استجواب رجال الدين أنفسهم. ومن أهم الطقوس التي يتناولها تاثر تلك المتعلقة بالدعاء والصوم وتقديم القرابين.
الطقوس الدينية لا تتبلور وتتمايز بشكل واضح إلا في مراحل متقدمة من التطور البشري بعد أن يصل التنظيم الاجتماعي إلى مرحلة تظهر فيها الطبقية وفرز أفراد المجتمع في مراتب اجتماعية وسياسية، وبعد أن تبدأ المؤسسات الاجتماعية تتخذ أشكالا منمطة وصيغا مقولبة ذَلكَ لأن الطقوس الدينية نتاج اجتماعي ومحاكاة للطقوس المصاحبة للتفاعلات الاجتماعية بين البشر بحيث تتخذ علاقة العبد بربه شكلاً مناظرا العلاقة المسود بالسيد[655].
الدعاء والرجاء والتوسل كلها دوافعها الخوف من العقاب أو الأمل في الثواب أو غفران الخطايا والذنوب أو طلب المساعدة، سواءِ توجه بها العبد إلى ربه أو إلى سيده وموليِ نعمته. وفي البداية تكون دوافع الدعاء دوافع نفعية بحتة وعاجلة قبل أن يتطور ليتخذ بعداً أخلاقيا يأمل العبد من ورائه أن يهديه ربه إلى طريق الصواب و عمل الخير ويصبح الدعاء والابتهال والصلوات من الممارسات التي تجلب العزاء والطمأنينة وتقوي من عزيمة العبد وتمنحه الصبر لتحمل مسؤوليات الحياة

ومواجهة تحديات العيش[656].
ويتتبع تايلُر، كعادته، تطور مفهوم القرابين وفق ثلاث مراحل تتجه في مسار تصاعدي بحيث تتطور أشكالها وغاياتها وأهدافها مع تطور الحياة.
القرابين التي تقدم للآلهة في المرحلة البدائية لا تختلف كثيراً عن الهدية التي يقدمها المرؤ إلى من هو أعلى منه مقاما ورتبة ليحصل منه بالمقابل على تعويض مناسب وملموس، وهذا المبدأ يعبر عنه بالصيغة اللاتينية do ut des «أعطيك لتعطيني». فإذا أراد المرؤ أن يطلب مثلاً من رئيس عشيرة أن يحميه أو يساعده فإنه غالباً ما يشفع طلبه بهدية تليق بمقام ذَلكَ الشخص. في هذه المرحلة يُنظَر الإنسان إلى ربه كما يُنظَر إلى شخص آخر من بني جنسه يدخل معه في علاقة تبادلية ويقدم لهُ هدية ليحصل منه بالمقابل على ما يريد. وحيث أن الذبح وسفك الدم يحرر روح القربان من سجنها الجسدي فإنها تنطلق لتذهب إلى عالم الأرواح كهدية تستأثر بها الآلهة وتضيفها إلى رصيدها من الروح والحياة. ولذلك نجد القرابين تدفن عندَ من يعبدون آلهة العالم السفلي وتحرق عندَ من يعبدون آلهة العالم العلوي وترمي في البحر عندَ من يعبدون آلهة الماء. المفهوم البدائي للقرابين هو أن الربّ يتقبل القربان ويأخذه لينتفع به ويستفيد منه، كما لو كانَ فردا من البشر. فكانوا يعتقدون أن الإله فعلاً يستطيب رائحة البخور الذين يحرقونه في المعابد وأنه يستلذ برائحة شواء القرابين التي تحرق على المذبح أو أنّه يتغذى على كتلها المتصاعد أو على دمها المسفوك.
وبعد مرحلة من التطور يتحول مفهوم القربان إلى رمز للتعبير عن الولاء والتبعية والشكر والامتنان. هذه المرحلة التالية تبدأ مع بداية ظهور السلطة السياسية والطبقية حينما صار الناس يعتقدون بأن الآلهة ترعى شؤونهم وتعني بهم وأن الثناء والتبجيل يسعدها ويبهجها ولذلك يُمكن بهذه الطريقة التقرب لها لتحقيق المقاصد وقضاء الحوائج فتقدم القرابين والولائم على شرف الآلهة لاسترضائها فتستأثر هي بالدماء التي تمثّل عنصر الحياة بينما يتناول المتعبدون اللحم في احتفال بهيج، وهذا ما يسميه تايلُر مرحلة تقديم الولاء
homage.
في هذه المرحلة يُنظَر الإنسان إلى ربه كما يُنظَر إلى السلطان فيقدم لهُ الهدايا كما يقدم الجزية للتعبير عن الطاعة والخضوع ليحظي بعفوه ورضاه ويحصل منه على الحماية والأمن. وحينما يقدم المؤمنون لربهم الأكل والشرب ويضعونه في آنية أمام فم الصنم أو على المذبح في المعبد فإنهم يبررون عملهم بأن الربّ، بما أنّه كائن روحي، لا يتناول مادة ما يقدم لهُ وإنما جوهره وروحه المتمثلة في طعمه أورائحته أو ما شابه ذَلكَ[657].
وفي المرحلة المتطورة والأخيرة، التي يسميها تايلُر مرحلة التضحية ونكران الذات abnegation، تنتفي تماماً فكرة أن الربّ ينتفع بالقربان وتحل محلها فكرة استعداد الفرد للإيثار ونكران الذات وحرمان نفسه من أعز ما يملك والتضحية به طمعاً في رضا الربّ ومغفرته. الإنسان المتحضر لا يريد من تقديم القربان سوى التعبير عن الشكر والمحبة والتأكيد على إيمانه بالله والطمع في عفوه وإحسانه. في هذه المرحلة الأخيرة تظهر ممارسات جديدة تتمثل في عمليات الفداء والتعويض والاستبدال، كأن يفتدي الضحيّة البشرية نفسه بذبح قربان حيواني أو بمثال يصنع على صورته أو الاكتفاء بحلق شعره في معبد الالهة[658].
وهكذا تحتل مرحلة حيوية المادة أو الروحانية مرحلة أولى من مراحل تطور الديانة تليها مرحلة تعدد الآلهة polytheism ثمّ مرحلة التوحيد والإيمان بإله واحد monotheism. بعبارة أخرى، مرحلة حيوية المادة هي الخطوة الأولى في مسيرة البشرية نحو التقدم وتقابل عصر تكوين الأساطير عندَ

ماكس ميُولر. في هذه المرحلة البدائية يجسد الإنسان قوى الطبيعة ويشخص مظاهر الكون ويضفي عليها روح وإرادة ويتعامل معها كما لو كانت كائنات حية مخيرة لا مسيرة. فحينما يعبر الإنسان البدائي عن حلول السحر بقوله تنفس الصبح أو عن الغروب بقوله إنّ الظلام يبتلع الشمس فإنه يعني ذَلكَ حقيقة لا مجازاً. ومفهوم حيوية المادة رغم سذاجته إلا أنّه يقدم للإنسان البدائي بمعارفه المحدودة فلسفة متكاملة ومطردة تمنح تفسيراً منسقاً ومعقولاً للظواهر الكونية، وهي امتداد طبيعي لنظرة الإنسان إلى النفس البشرية وثنائية الروح والجسد. بعد ذَلكَ يأتي طور يتخلى فيه الإنسان عن بعض معتقداته البدائية ويتحول ذهنه من مظاهر الطبيعة ذاتها إلى القوى الخفية التي تسيرها وتنظمها. ويبدأ البحث عن الآلهة انطلاقا من اقتناع الإنسان بأنه لابد لهذا الكون من خالق مدبر. وللإجابة على هذه التساؤلات تظهر الأساطير الدينية التي تفسر نشأة الكون وبدء الخليقة و تؤرخ أنساب الآلهة وتروي معجزاتها وبطولاتها.

ويُرجع تايلُر تضعضع العقائد الدينية مع مرور الوقت وضعف مؤسساتها إلى طبيعة الدين المحافظة بحيث لا يستطيع القائمون عليه اللحاق بمستجدات العصر والتكيف بالسرعة الكافية بحيث لا يعودون قادرين على تلبية الحاجات العاطفية والذهنية للناس، خصوصا وأن التغيرات الثقافية والاجتماعية والتراكم المعرفي يؤدي عادة إلى اشتداد قبضة المؤسسة الكهنوتية على حقها في تفسير الدين للناس خوفاً من إفلات الأمور من أيديهم وفقدان مواقعهم فيميلون إلى التشدد وإلى احتكار مفاهيم الدين[659].

أمّا فيما يتعلق بالميثولوجيا والأساطير فإن طروحات تايلُر بخصوص هذا الموضوع لا تبتعد كثيراً عن طروحات أتباع النظرية الشمسية. فقد نظر إلى الأساطير ضمن إطار نظرية التطور على أنها تكون الدرجة الأولى في سلم التقدم البشري، كما أنّه وسع من مفهومها لتشمل جميع الأجناس البشرية وليس الجنس الآري حسب. وتساوقا مع نظريته عن حيوية المادة كانَ يرى أن تحويل وقائع الحياة اليومية إلى أحداث خرافية منشؤه أن الفكر البدائي يشخصن مظاهر الطبيعة ويتصور أن هناك قوة حيوية خفية تقف وراء كل مظهر من هذه المظاهر لتمنحه الحياة والإرادة وتحركه مثلما تحرك الروح الكائن الحيّ. ذهنية الرجل البدائي تشخصن مظاهر الطبيعة وتلبسها قدرة على التفكير والإحساس والإرادة بحيث لا تختلف كثيراً في ذَلكَ عن البشر. وهكذا فإن الأسباب وراء ظهور الفكر الخرافي، كما يرى تاير، مصدرها البنية الذهنية للرجل البدائي وطريقته في التفكير التي تشبه إلى حد ما ذهنية الأطفال وتختلف نوعيا عن طريقة تفكير الرجل المتحضر.

وكان تايلُر معجبة بآراء ماكس ميُولر وأدلبرت كون وغيرهما من أشياع المدرسة الآرية[660].

وكثيراً ما رجع إلى كتاباتهم واستشهد بها ويتفق معهم في أن الإنسان البدائي كانَ مشغولا بحركة الشمس وحالات الطقس وأن الأساطير التي تتحدث عن رحلة البطل إلى باطن الأرض ثمّ خروجه منها ما هي إلا رمز لغروب الشمس وشروقها.

يقول تايلُر:

<u>في كل يوم يبتلع الليل النهار ليتخلص من قبضته في صباح الغد، ومن حين إلى آخر تكسف الشمس أو تحجب السحب والعواصف نورها، ويتغلب الشتاء على الصيف ويظل محتجزاً لديه حتّى ينجو من سجنه في العام القادم لا يستبعد أن هذه الدراما الطبيعية، هذا الصراع بين قوى النور والظلام، هي الحقائق البسيطة التي تتألف منها الأحداث الأسطورية في كل زمان ومكان والتي يصوغها الإنسان على شكل حكايات تروي مغامرات الأبطال الذين يتعرضون للأهوال كأن يلتهمهم الغول أو الحوت ليلفظهم مرة أخرى</u>[661].

وقدْ تبنى أندرو لانغ Andrew Lang (1844- 1912) معظم آراء أدوارد تايلُر وبلورها وأضاف إليها من عنده إضافات قيمة. واهتم لانغ خصوصا بالبقايا غير المادية التي خلفها الأقدمون مثل الأساطير

والمعتقدات والطقوس وغير ذَلكَ من المأثورات الشعبية التي نجدها منتشرة بين الطبقات المتخلفة في المجتمعات الأوروبية، تلك الطبقات التي لمّ يصل إليها التعليم ولم تتأثر بوسائل التقدم الحديثة. ووجد من خلال دراسة فلكلور هذه الطبقات أنها لا تزال تحتفظ بالكثير من المعتقدات والممارسات التي ورثتها من العصور القديمة، عصور الوحشية والبربرية. ورأى في دراسة المجتمعات البدائية ما يعينه على فهم هذه الممارسات والمعتقدات الوحشية التي تحتفظ بها طبقات الفلاحين والأميين في المجتمعات الأوروبية، والتي تبدو غير منسجمة مع حياة المجتمع الأوروبي المعاصر.

ومن الأمثلة التي يوردها لانغ العادة التي تقضي بأن يقاد حصان الجندي الميت وراءه في جنازته إلى القبر، وهي عادة موروثة من العصور القديمة حينما كانَ حصان الميت يذبح على قبره. ويضيف لانغ قائلاً:

«منذ عشرين عاماً تقريباً قامت أرملة فلاح ايرلندي في ديري بقتل حصان زوجها الميت. وحينما اعترض سيدها الإقطاعي على عملها قالت لهُ: وهل تريد من زوجي أن يروح ويجيء في العالم الآخر ماشيًا على قدميه؟ فهي ما برحت تعيش في مرحلة التفكير البدائي»[662].

ويرى لانغ أن عملية الابتكار والإبداع الحضاري عملية مستقلة تماماً وأن التشابه بين مأثورات الشعوب لا يعني بالضرورة أن هذه الشعوب كانت على اتصال معاً، كما يقول الميثولوجيون، بل إنّ هذا التشابه يأتي أولاً نتيجة حتمية للاتفاق والتجانس في عقلية البشر ونفسيتهم، أو ما يُسمّى بوحدة العقل البشري، وثانياً لأن مراحل التطور الحضاري والفكري التي يمرّ بها الإنسان متشابهة في كل زمان ومكان. فلكي نفسر هذا التشابه يقول لانغ إننا لسنا بحاجة إلى افتراض صلة قرابة عرقية ولا وجود تبادل حضاري بين الشعوب لأن المسألة أبسط من ذَلكَ. فهناك الكثير من المعتقدات التي توجد في أماكن متباعدة وبين شعوب مختلفة. وساق لانغ أمثلة عدة في هذا الصدد منها الاعتقاد الشائع بين الشعوب البدائية بأنه من الممكن إلحاق الضرر بالخصم بعمل تمثال لهُ من الطين ووخزه بالدبابيس، ووضع شذور من زجاج المرو على أثر الخصم أملاً في أن يُصاب بالعرج، أو ذر التراب حول جثة الميت حتّى يتمكن أهله في صباح الغد من اكتشاف جرة روحه أو أي روح أخرى تقترب منه. هذه الخرافات والمعتقدات تتشابه فيما بينها لأن الإنسان ابتكرها في الأصل لتلبي حاجات متشابهة تحت ظروف بدائية متشابهة. فالإنسان مثلاً، مهما كانَ جنسه، سيمر عليه يوم في مسيرته الحضارية يتساءل فيه عن الأجرام السماوية وغيرها من مظاهر الطبيعة. ولكن بما أن المرحلة الأولى من مراحل تقدم الإنسان الفكري لا تسمح لهُ بتقديم تفسيرات علمية، فإنه سيجنح إلى نسج التفسيرات الأسطورية والخرافات التي تخفف من حيرته حال مظاهر الطبيعة وتنظم علاقته معها. وستكون هذه التفسيرات الخرافية مبنية على اعتقاد الإنسان البدائي بأن مظاهر الطبيعة وجميع الأشياء الموجودة في هذا الكون لها أرواح وإرادة وأن التحول من كائن إلى آخر ومن حالة إلى أخرى شيء غير مستحيل. وبما أن جميع السلالات البشرية ستمر بالمراحل الحضارية نفسها والأطوار الفكرية نفسها، فإن الأساطير والمعتقدات والحكايات الخرافية ستكون متشابهة بين حضارة وأخرى. فأصل الميثولوجيا بالنسبة لأندرو لانغ ليس فساد اللغة والاشتقاقات الخاطئة، كما يرى ماكس ميُولر، بل هو عدم قدرة الإنسان البدائي على التمييز بين الجماد والحيوان ونزعة الإنسان الفطري إلى الاعتقاد بحيوية المادة animism وإمكانية التحول بالمسخ من حال إلى حال metamorphosis. فالتفسير المعقول لتشابه الميثولوجيا في نظر لانغ هو أن الجماعات البدائية التي نشأت بينها هذه الحكايات تتشابه في طريقة تفكيرها وفي نظرتها إلى الطبيعة وإدراكها للأشياء، أو ما سميناه وحدة العقل البشري والتشابه في مراحل تطور الفكر الإنساني.

ويؤكد أندرو لانغ، تمشياً مع المنهج الأنثروبولوجي، أن مواد المأثور الشعبي التي توجد متناثرة بين الطبقات الدنيا في المجتمعات الأوروبية ما هي إلا شذرات من مخلفات العصور الوحشية استمر وجودها بحكم العادة والتقليد وبقيت على شكل رواسب حضارية في الأمثال والأغاني والأساطير والحكايات والمعتقدات الشعبية التي تنتشر بين أبناء الريف ويندر وجودها في المدن. والكثير من هذه الرواسب الحضارية قد يبدو مجرد ممارسات غريبة ومعتقدات شاذة منافية للعقل والمنطق، فهي لا تتمشى مع الوسط الفكري والبيئة الحضارية المحيطة بها، وليس لها أي دور ديني أو وظيفة اجتماعية واضحة. ويرى لانغ أن المنهج الصحيح لفهم هذه الممارسات والمعتقدات فهماً سليما هو مقارنتها بما يقابلها في المجتمعات البدائية حيث توجد الممارسات السحرية والمعتقدات الأسطورية بصورة حية وفعالة وعلى نحو منسجم مع بقية العناصر الحضارية. فمثلاً عادة تشميت العاطس من العادات المنتشرة في معظم أرجاء العالم، وهي عادة يستحيل فهمها إلا إذَّا ربطناها بالاعتقاد الشائع بين الشعوب البدائية بأن هنالك أرواح شريرة تتلبس الإنسان وتدخل في جسده إذَّا عطس أو تثاءب ما لمّ يتبرأ منها ويستعذ من شرها.
وبعد مناقشة آراء أصحاب المدرسة الآرية والرد عليها يقدم لانغ نظريته عن أصل الحكايات وعلاقتها بالأساطير. يقول لانغ بأن أحداث الحكايات الشعبية وشخصياتها، وإن كانت تبدو في نظر الإنسان المتحضر فجة فظة تنافي العقل ولا تنسجم مع طبيعة الأشياء، هي في الحقيقة منسجمة تمام الانسجام مع نمط الحياة وطريقة التفكير البدائية ونظرة الإنسان البدائي إلى الكون. فالإنسان البدائي مثلاً لا يستنكف أكل لحوم البشر، ويعتبر الزواج والتوالد بين البشر وبين الحيوانات والأرواح أمراً مألوفا، ويؤمن بالسحر والخوارق وحيوية المادة والتحول من حال إلى آخر. يستنتج لانغ من ذَلكَ أن أصل الحكايات الشعبية يعود إلى عصور موغلة في القدم، إلى مرحلة كانَ الإنسان فيها يعيش حياة همجية متوحشة تتسم ببدائية التفكير. أي أن ما نلاحظه من فحش وفظاظة في الحكايات الشعبية ليس مرده إلى فساد اللغة كما يرى أصحاب المدرسة الأرية بل إلى كون هذه الحكايات نشأت بين جماعات بدائية هي نفسها لا تستنكف هذه الممارسات.
هذا وقدْ واجهت نظريات تايلُر ولانغ وغيرهما من الأنثروبولوجيين والميثولوجيين انتقادات كثيرة منها أنها تقدم تصوراً منطقياً منظما، أو بالأحرى توهما يُفترض أنّه يعكس منطق الإنسان البدائي الذي يتحدثون عنه بينما هو في الحقيقة يعكس منطق أولئك الأنثروبولوجيين والميثولوجيين وتصورهم هم في التفكير في هذه المسألة. فنحن أصلا ليس لدينا ما نستطيع أن نتبين منه كيف كانَ يفكر الرجل البدائي تحديداً أو بماذا كانَ يفكر ولا تصوره حول مسألة الدين. فقد بنى تايلُر و فريزر وأمثالهم نظرياتهم على التخيل وهم جالسين في مكاتبهم الوثيرة بعيداً عن العمل الميداني والمعايشة الفعلية للأقوام البدائيين. فالدين ليس مجرد تفكير فردي أو جهد ذهني بقدر ما هو مؤسسة اجتماعية هدفها تقويم السلوك وتوفير قدر من الضبط الاجتماعي والوازع الأخلاقي. ولو كانَ الدين يعكس حالة فردية فكيف يُمكن لهذه الحالات الفردية أن تلتقي وتنصهر في بوتقة واحدة من المعتقدات والطقوس والممارسات والمشاعر التي يتفق عليها كل أفراد المجتمع بأدق تفاصيلها وتوحد بينهم ويجمعون على أن يتقيد بها الجميع ويعاقبون من يخالفها؟!
ومن أوائل من اعترضوا على هذه الطروحات عالمان لهما ثقلهما، كل في مجال تخصصه، أحدهما سيغموند فرويد (1856-1939) Sigmund Freud عالم النفس الشهير ومؤسس فن التحليل النفسي والأخر إميل دوركهايم (1858-1917) Emile Durkheim أحد أهم مؤسسي علم الاجتماع. وقدْ تناول كلاً من هذين العالمين الظاهرة الدينية بالدراسة والتحليل انطلاقا من اهتماماته البحثية وتخصصه

العلمي. وقدْ تأثر كلاً من فرويد ودوركهايم بنظريات وليم رابز تن شيث و نظريات جيمز فريزر عن الطوطمية ووظيفة الطقوس وتقديم القرابين. لذا يلزمنا لفهم طروحات فرويد ودوركهايم حيال هذه المسألة على الوجه الصحيح أن نؤجل الخوض فيها إلى ما بعد تشخيص الظاهرة الطوطمية وما بعد الحديث عن نظريات رابرتن شث و فريزر ثمّ بعد ذَلكَ ننتقل إلى الحديث عن الطوطمية كمظهر ديني من وجهة النظر السيكولوجية والسوسيولوجية.

أستراليا مهد الطوطمية

معظم الدراسات الأنثروبولوجية والنظريات التي بدأتْ تتبلور مع نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين والمتعلقة بنشوء مختلف الأنساق الثقافية والاجتماعية في المجتمعات البشرية وتطورها وبنيتها، مثل أنساق القرابة والنسق الديني والنسق الاقتصادي وغيرها، استقت مادتها من المعلومات الإثنواغرافية التي بدأتْ تتراكم لدى الأنثروبولوجيين عن الجماعات البدائية في الأمريكتين وأفريقيا وأستراليا وجزر المحيط الهادي وغيرها من الأمم البدائية التي تعرف عليها الرجل الأبيض بعد نشاط الحركات الاستكشافية والاستعمارية. إلا أن قبائل أستراليا الأصلية احتلت مركز الصدارة في هذه الدراسات وحظيت باهتمام خاص لأنها كانت الأكثر بدائية وهي بذلك تمثّل أقرب ما يُمكن تصوره لنقطة البداية ومرحلة الانطلاق التي انطلق منها الجنس البشري نحو التطور الثقافي والاجتماعي. وقدْ شكلت ثقافة تلك القبائل الموغلة في البدائية المادة الأولية التي بنيت عليها معظم النظريات الأنثروبولوجية، خصوصا تلك المتعلقة بأنساق القرابة والأنساق الدينية والطوطمية بما تتضمنه من شعائر وطقوس.

نظرة عامة

يقول دوركهايم في كتابه:

الأشكال الأولية للحياة الدينية The Elementary Forms Sof the Religious Life:

حيث أننا نطمح في هذا العمل إلى دراسة أبسط ديانة يمكننا العثور عليها من بين الديانات وأكثرها بدائية فإنه من الطبيعي أن نتوجه إلى أدنى ما يُمكن العثور عليه تطورا من بين المجتمعات، حيث من الواضح أننا سنجد هناك الاحتمالية الأكبر لوجود هذه الديانة البدائية ومن ثمّ دراستها بشكل جيد. ولا يوجد في الوقت الراهن أي مجتمع تتحقّق فيه هذه المواصفات بدرجة عالية مثل المجتمع الأسترالي. ولا يتوقف الأمر عندَ بدائية الثقافة المادية عندهم فهم مازالوا لا يعرفون حتّى البيوت والأكواخ- بل إنّ تنظيمهم الاجتماعي أيضاً في منتهى ما يُمكن تصوره من البدائية والبساطة، وهو ما سميناه في مكان آخر التنظيم العشائري[663].

ولا ننس أن العنوان الفرعي لكتاب الأشكال الأولية للحياة الدينية في طبعته الفرنسية هو le systeme totemique en Australia. من هذا المنطلق تأتي أهمية دراسة القبائل الأسترالية في نظر رواد الفكر الأنثروبولوجي ودراسة الطوطمية هناك لأنها كانت بالنسبة لهم تمثّل نموذجا حياً للبدايات الأولى التي مرّت بها وانطلقت منها كل الثقافات البشرية والتي تعود إليها جذور معظم المؤسسات الاجتماعية الحديثة.

يعود تاريخ معرفة الرجل الأبيض بوجود أستراليا إلى بداية القرن السابع عشر الميلادي حينما رست سفن بعثة هولندية على الشواطئ الغربية والجنوبية للقارة عام 1606م، وربما وصل البرتغاليون إلى القارة قبل ذَلكَ بقليل. إلا أن الاكتشاف الحقيقي الذي أدى إلى الاستيطان كانَ في عام 1768م على يد البحار البريطاني الكابتن جيمز كك James Cook الذي رست سفنه على شاطئها الشرقي إبّان حكم الملك جورج الثالث. تلى ذَلكَ إرسال شحنة من السجناء البريطانيين الذين نفتهم بريطانيا إلى هناك لاستعمار القارة واستيطانها وإلحاقها بالتاج البريطاني، وكان تاريخ وصولهم يوم 26 أكتوبر من سنةَ 1788م. بعد ذَلكَ توالى وصول شحنات أخرى من المستوطنين البريطانيين والأوربيين الذين صاروا يتوغلون من المناطق الساحلية إلى الداخل وبدأوا بالتدريج يتعرفون على الأبورجين aborigines ويدرسون أحوال معيشتهم. ومما شجع على الهجرة إلى هناك الطمع في العثور على مناجم الذهب ووفرة المراعي الصالحة لتربية الأغنام مما حول القارة إلى مركز من أهم مراكز تصدير الصوف إلى مصانع النسيج في بريطانيا.

بعد أن تعرف المستكشفون على المناطق الساحلية في هذه المستعمرة الجديدة انبث الموظفون الإداريون الإنجليز يصحبهم المبشرون المسيحيون في كل الاتجاهات حاملين الأناجيل بأيديهم وعلى عواتقهم مسؤولية الرجل الأبيض في انتشال تلك الأقوام البدائية من «همجيتها» والأخذ بأيديهم إلى عصر التنوير والتبشير بدين جديد وحضارة راقية. لكنّ لمّ يمض وقت طويل حتّى تبين لهم أن السكان الأصليين يفضلون المشروبات الروحية على دم السيد المسيح وماء التعميد. وقدْ أدى فشل المهمة واليأس إلى توتر العلاقة بين هؤلاء المبشرين والموظفين الإداريين وبين السكان الأصليين. ومع ذَلكَ وجد من بين أولئك المبشرين والموظفين من كانوا بحكم تأهيلهم يتمتعون بمستوى لا بأس به من التعليم ونسبة معقولة من الانفتاح الذهني والوعي مما ساعدهم على محاولة فهم ثقافة الأبورجين كما هي، لا كما يريدون هم لها أن تكون، والحكم عليها من منطلقاتها هي لا من منطلقات ثقافة المجتمع الفيكتوري. والبعض منهم شمر عن ساعديه واجتهد في كتابة تقارير احتوت على معلومات مهمة ومفيدة جاءت في الوقت المناسب قبل اضمحلال ثقافة الشعوب المحلية. ذَلكَ النزر اليسير من التقارير الوصفية، بالرغم مما تعانيه من قصور من الناحية المنهجية والنظرية، كانت هي التي نبهت

الأنثروبولوجيين المحترفين إلى ما تمثله ثقافة الأبورجين في أستراليا من أهمية بالغة وما تحتله من مكاناً مركزية في محاولة إعادة بناء التاريخ البشري، خصوصا وأن هذه المعلومات جاءت في وقت كانت فيه الأنثروبولوجيا تحاول أن تحدد لنفسها ميدانا بحثيا لهُ مناهجه وتوجهاته النطرية وموضوعا محورياً لهُ مكانته اللائقة بين العلوم.

معظم المعلومات الإثنوغرافية التي أوردها أولئك الرواد الأوائل من الرحالة والمستكشفين عن الأبورجين أتت متناثرة ومبثوثة هنا وهناك في ثنايا تقارير تتناول أساسا المعالم الجغرافية والأحوال البيئية والتضاريس والثروات المعدنية وما إلى ذَلِكَ من معلومات تتعلق بالنشاطات الاستكشافية والاستيطانية وفرص الاستثمار التجاري ومصادر الثروات الطبيعية. كما أن إيراد المعلومات الإثنوغرافية في تلك التقارير لمّ يكن هدفاً في حد ذاته ولم يقصد به خدمة العلم بقدر ما قصد به التعرف على طبائع الأبورجين من أجل معرفة كيفية التعامل معهم وتدجينهم أو لما تحمله هذه المعلومات من غرائبيات وعجائب تبعث على الدهشة والاستغراب نظراً لبدائيتها الموغلة في التوحش مما زاد من تعطش الرجل الأبيض لقراءة المزيد عنها. إلا أنها مع ذَلِكَ لا تخلو من الفائدة إذًا تم التعامل معها ببصيرة وبرؤية نقدية تميز الغث من السمين، وكانت هي الذخيرة الوحيدة المتاحة للأنثروبولوجيين في بداية تعرفهم على ثقافة الأبورجين.

مع ازدهار نظرية التطور الثقافي والاجتماعي على يد الرواد الأوائل من أمثال ليوس هنري مورغن وإدوارد تايلُر ومع بداية تبلور النظريات الأنثروبولوجية حول أصل الشعور الديني وجذور العائلة وغير ذَلِكَ من مؤسسات المجتمع البشري اتجهت الأنظار نحو أستراليا وبدأ البحث الإثنوغرافي الوصفي الثقافات الأبورجين يأخذ اتجاها ممنهجا ومؤطرا بأطر نظرية. ويعود فضل الريادة في هذا الاتجاه إلى خمسة أشخاص أولهم رُوث W.E. Roth الذي نشر عام 1897 كتاباً عنوانه دراسات إثنولوجية عن الأبورجين في شمال غرب وسط كوينزلاند Ethnological Studies in North - West Central Oueensland Aborigines. ثم تلاه الدكتور هاوت A.W.Howitt والقس لورمر فيسن Lorimer Fison و عالم الأحياء بالدون سبِنّسرBaldwin Spencer والحاكم الإداري فرانس جيمز غيلن F.J .Gillen. عمل هاوت وفيسن معاً بتوجيه من مورغن الذي اتخذا منه ملهما ومرشدا لهما عن طريق المراسلة وتبنيا نظرياته عن أنساق القرابة والزواج وانتهى بهما المطاف بأن أخرجا كتاباً اشتركا في تأليفه عنوانه الكاميلروي والكرناي (1880) Kamilaroi and Kurnai.

كذلك سبنسر و غيلن عملاً معاً بتوجيه من جيمز فريزر عن طريق المراسلة وأخرجا معاً كتابين هما(1899) The Native Tribes of Central Australia و (1904) The Northern Tribes Of Central Australia.

كما ألف هاوت بمفرده كتاباً عنوانه (1904) The Native Tribes of South- East Australia وكذلك سبنسر ألف بمفرده كتاباً عنوانه (1914) Native Tribes of the Northern Territories of Australia.

وكان لكل هذه الكتب التي ألفها أولئك الرواد وآخرين قبلهم وبعدهم لا يتسع المجال لذكرهم أثرها البالغ في بلورة النظريات الأنثروبولوجية عن الطوطمية و عن النسق القرابي والتنظيم الاجتماعي، خصوصا كتاب سبنسر وغيلن عن قبائل صحراء وسط أستراليا القبائل المحلية وسط أستراليا The Native Tribes of Central Australia الذي وثقا فيه ثقافة قبيلة الأنتا Arunta (وتكتب أحياناً Aranda) وما جاورها من قبائل الصحراء الأسترالية، وإن كانا في مقدمة هذا الكتاب وكذلك في مقدمة كتابهما الآخر (1904 xiv:) تحدثا عن الأبورجين وثقافتهم بصفة عامة. وقدْ عول كل من فريزر

ودوركهايم ورؤيد بشكل أساسي على هذه الكتب تحديداً، كما عولنا عليها نحن في هذه المعلومات والرسومات التي نوردها في هذا الفصل. وسوف ينصب اهتمامنا في المقام الأول على الشعائر والطقوس والمعتقدات المتعلقة بالتكاثر أو ما يُسمّى بلغة الأنتا intichiuma، وتلك المتعلقة بالترسيم أو العبور عندَ البلوغ، أو ما يُسمّى initiation ceremonies كما وصفها شبر وغيلن بشكل مفصل في الفصول السادس والسابع والثامن والتاسع من كتابهما الأول (1899) وفي الفصلين التاسع والحادي عشر من كتابهما الثاني (1904) كما وصفها كل من شبر في الفصل الثالث من كتابه (1914) ووصفها هاوت في الفصلين التاسع والعشر من كتابه (1904). وسوف نركّز تحديداً على طقوس الترسيم وطقوس التكاثر intichiuma عندَ قبيلة الأرنتا ومعتقداتها الطوطمية لأنها هي التي حظيت فيما بعد باهتمام بالغ من الباحثين. وعموما، فإن عادات قبيلة الأونتا وموروثها الديني وما يتعلق به من طقوس وشعائر لا تختلف كثيراً عن القبائل الصحراوية الأخرى المحيطة بها. يرى شير و غيان أن هذه القبائل بحكم عزلتها الجغرافية الممتدة لفترة طويلة في قلب القارة وعدم تعرضها للمؤثرات الخارجية احتفظت بأكثر العادات والمعتقدات بدائية من بين القبائل الأخرى خصوصا القبائل الساحلية. ولذلك فلربما أنها مازالت تحتفظ بالعادات والتقاليد التي كانت تشكل في الماضي السحيق إرثا ثقافيا مشتركا بين كل قبائل الأبورجين في أستراليا قبل تفرقها وتشتت مواطنها في أنحاء القارة المترامية الأطراف[664].

وأكثر ما يصدّق ذَلكَ على شعائر الترسيم والعبور وطقوس التكاثر imtichiuma والمعتقدات المتعلقة بعصر الخلق الأسطوري وبالحمل والولادة والموت وتقمص أرواح الأسلاف reincarnation والتي سنتعرض لها كلها في الأسطر اللاحقة. استيعاب نظريات فريزر ودوركهايم وفرويد وغيرهم عن الدين وفهمها على حقيقتها يتطلب منا التطرق لتفاصيل الممارسات الطوطمية عندَ أولئك الأبورجين في أستراليا والإبحار عميقًا في لجج الطقوس والشعائر التي كانوا يمارسونها والتي قد يستغرق أداء البعض منها مدة قد تصل إلى ثلاثة شهور تقام فيها الطقوس والرقصات يوميًا[665].

ولكن قد يكون من المفيد أولاً أن نلقي نظراً عامة ومختصرة غاية الاختصار على ثقافة الأبورجين لإعطاء القارئ خلفية كافية تعينه على تصوّر السياقات الثقافية والاجتماعية التي أفرزت هذه الطقوس والشعائر والممارسات التي سنتطرق لها بعد ذَلكَ وعلى تصوّر المحيط الفكري الذي أفرز النظريات المتعلقة بها. ونطمح إلى أن يستشف القارئ من خلال هذه اللمحة مدى بدائية الأبورجين ومدى البون الشاسع الذي يفصل بينهم ثقافيا واجتماعيا وبين المجتمعات الأخرى، حتّى المجتمعات البدائية أو تلك التي بدأتْ تخطو أولى خطواتها نحو حياة الاستقرار ومزاولة الزراعة.

عاش الأبورجين في القارة الأسترالية في عزلة تامة أطبقت عليهم طيلة عشرات الآلاف من السنين التي سبقت اكتشاف قارتهم ولا يبدو أن لهذه القبائل قبل ذَلكَ أي صلة تذكر بالعالم الخارجي. صحيح أن الهنود الحمر في الأمريكتين عاشوا عزلة ثقافية في قارتهم التي تحيط بها مياه المحيطات وتفصلها عن بقية أرجاء العالم مما منعهم من الاحتكاك والتثاقف مع المجتمعات الأخرى، لكنهم مع ذَلكَ يعتبرون شعوبا متقدمة نسبيا مقارنة بالأبورجين لأنهم كانوا يبنون أكواخا وبيوتا ويمارسون الزراعة البدائية ويرتدون ملابس تستر عوراتهم وغير ذَلكَ من مؤشرات التحضر الأخرى. وفي أفريقيا وجدت قبائل بدائية لكنّها كانت على احتكاك مع قبائل أكثر تطورا منها. أمّا في أستراليا، حيث العزلة المطلقة، فإن كل شيء هناك يبدو في منتهى البدائية، حتّى الحياة الفطرية بحيواناتها ونباتاتها هي من الأجناس البدائية التي صمدت وبقيت في تلك القارة بينما انقرضت في بقية أنحاء العالم مثل حيوان الباندا والبلاتيبوس platypus والأبوسوم opossum والكنغر والولابي wallaby، وهو حيوان

جرابي صغير من نوع الكنغر، وطائر الأيمو emu وهو طائر لا يطير شبيه بالنعامة إلا أنّه أصغر حجماً ورقبته أقصر.

قبل اكتشاف الرجل الأبيض لأستراليا كانَ الأبورجين يعيشون في العصر الحجري يهيمون على وجوهم عراة رجالهم ونساؤهم ويقتاتون على الصيد والجمع والالتقاط. تقع على الرجال مهمة صيد الطيور والحيوانات الكبيرة من الكنغر إلى الأرنب إلى طائر الإيمو، بينما تقع على النساء مهمة جمع النباتات وبيض الطيور والتقاط الحبوب والحشائش وصيد السحالي والجرابيع والضباب والزواحف والديدان. وجميع أدواتهم مصنوعة من الحجر أو الخشب أو العظام، ولا توجد لديهم أواني الطهي الطعام ولا لغلي الماء، والطعام الذي لا يستطيعون أكله نيئا مثل اللحم وبعض أنواع الخضار يعالجونه بشيه على النار. وكل ما يصيدونه أو يجنونه يستهلكونه مباشرة ولا يبقون شيئاً للغد، إذ لا يوجد لديهم مفهوم التخزين والتكديس ولا التفكير بالمستقبل وإعداد العدة لهُ.

ولم يستأنسوا من الحيوانات إلا كلب الدنغو dingo حيث لا يعرفون شيئاً عن تدجين النبات ولا استئناس الحيوان، بل لقد وصل بهم الحال إلى درجة أنهم لا يقرون بأن للجماع أي علاقة بالحمل والولادة ولا يعرفون أن النباتات تنبت من البذور ولا يوجد لديهم كلمة تشير إلى أي عدد يتعدى الرقم «ثلاثة» [666].





وبطبيعة الحال فإنهم ما كانوا يعرفون شيئاً عن صناعة الفخار ولا التعدين ولا تشييد المساكن. كل ما هنالك أنهم يصنعون لأنفسهم عشش ومصدات عن الريح مصنوعة من لحاء الأشجار والأغصان وأوراق الحشائش على شكل نصف دائرة بحيث يكون الجانب المحدب هو الجانب الخارجي لصد الريح ويكون الجانب المقعر مكاناً للسكني يلوذون به متحلقين حول موقد النار. وبالرغم من برودة ليالي الشتاء القارسة فإنه لمّ يخطر لهم أن يتخذوا من جلود الحيوانات المتوفرة في قارتهم ولا من فرائها أردية يلبسونها ولا أغطية يتدثرون بها لاتقاء البرد ويكتفون بإيقاد نيران صغيرة يضطجعون حولها عندَ النوم لتدفئهم. كما أنّه لا يوجد لديهم أي سلطة سياسية ولا ولاة أمر عدا ما تفرضه علاقات القربي من طاعة الصغير للكبير والمرأة للرجل. وجميع القبائل الأسترالية تمارس السحر بكافة أشكاله وتمارس وأد الأطفال، خصوصا إذًا ولد الطفل بعد ولادة الطفل الذي قبله بفترة قصيرة. وإذا وُلدت المرأة توأما قتلوهما معاً. ويتم القتل إما بمغادرة القطين وترك الطفل هناك ليلقى حتفه أو ملء فمه بالتراب. لكنّ ما أن ترضع الأم طفلها الرضعة الأولى فإنه لا يجوز لها قتله. وهم لا يرون أن في قتل الرضع خسارة لهم ولا فناء حقيقياً للرضيع الذي تبقى روحه تنتظر العودة مرة أخرى للحياة في جسد طفل آخر [667].

والبعض منهم كانوا يأدون أطفالهم خشية إملاق ويأكلون لحوم البشر من أعدائهم والموتى من أقربائهم [668].

ويمارسون أنواعاً من الزيجات تعتبر في أعراف الشعوب المتطورة إباحية جنسية.

لذا كانَ الأنثروبولوجيون ينظرون إليهم على أنهم يمثلون أدنى درجات الوحشية والبدائية نظراً لانعزالهم

في قارتهم الصغيرة عن العالم وعدم تعرضهم لأي مؤثرات خارجية فحافظوا على بدائية الجنس البشري، خصوصا في قلب القارة ذي الطبيعة الصحراوية والمناخ الجاف والبيئة القاحلة والذي تعزله الجبالٍ والأغوار والأخاديد عن المناطق الساحلية. وتغطي الصحاري القفرة الوعرة ثلث مساحة القارة تقريباً، خصوصا في جنوب الوسط حيث الكثبان الرملية الحمراء والأدغال الشوكية وحيث يعيش السكان هناك على صيد السحالي والثعابين والببغاوات والقطط البرية، إضافة إلى حبوب النباتات البرية والدرنات والجذور التي تحفرها النساء وتقتلعها مستخدمة في ذَلكَ عصا الحفر digging stick وتجمع محصولها في طبق خشبي صغير مستطيل الشكل ومقعّر ينحتونه من أغصان الشجر ويسمونه بِيتْشي pitchi. وبالإضافة إلى بدائية التكنولوجيا و الثقافة المادية فإن الأبورِجين تبدو عليهم من الناحية التشريحية والهيكلية بعض ملامح البدائية، خصوصا فيما يتعلق بشكل الجمجمة والفكين وحجم المخ [669]. باختصار، هنا نجد الحضارة البشرية في مرحلتها «اليرقية»، كما يقول فريزر [670].

أستراليا قارة كبيرة كانت تسكنها مئات القبائل قبل وصول الرجل الأبيض لها. ويقدر عدد سكانها الأصليين حين اكتشافها بحوالي 300000 موزعين على حوالي 500 قبيلة، وتعداد أفراد القبيلة يتراوح في مجموعه من المئات إلى الآلاف وكذلك مساحة موطنها تتراوح من المئات إلى الآلاف من الكيلومترات. ومفهوم القبيلة هنا لا يعني بالضرورة أن أبناءها انحدروا من سلف واحد ولا يعني أنهم يشكلون كياناً سياسياً متماسكاً، وإنما كل ما يعنيه هو أنهم يتكلمون لغة واحدة ويقطنون منطقة واحدة ويشتركون في العادات والتقاليد. ولكل قبيلة اسمها ومواطن تجوالها ولغتها الخاصة وعاداتها وتقاليدها المشتركة التي تتميز بها، وإن كانت العادات والتقاليد بين هذه القبائل متقاربة إلى حد بعيد [671].



<u>طريقة حمل طبق البِيتْشي pitchi و المرأة في الصورة اليسرى تحمل معها أيضاً رضيعها والعصا مدببة الرأس التي تستخدمها في نبش الدرنات والجذور القابلة للأكل من تحت الأرض.</u>

وقدْ تتداخل القبائل على الحدود فيما بينها مما يجعل من الصعب أحياناً الفصل بين هذه القبيلة وتلك والجزم ما إذا كنا نتكلم عن قبيلتين مستقلتين أو عن فرعين لقبيلة واحدة.



وتشتمل القبيلة الواحدة على عدد من العشائر الطوطمية كل منها لها طوطم تتسمى به، وغالبا ما يكون أحد الحيوانات أو النباتات التي تتوفر في منطقتها. والعشيرة أكبر وحدة قرابية يشعر أفرادها أنهم ينتمون لنفس الطوطم. وبما أن النسب الطوطمي يتم تتبعه في الغالب من خط الأمهات اللاتي يلتحقن بأزواجهن بعد الزواج ويتفرقن بين النجوع فإن العشائر الطوطمية ليست جماعات يضمها موطن واحد وإنما يوجد أفرادها مشتتين بين القبائل والجماعات المحلية حيث تقيم أمهاتهم وما يجمعهم هو الانتماء الطوطمي.

ونظراً لمحدودية الموارد وبدائية التكنولوجيا فإنه ليس بإمكان أفراد العشيرة أن يظلوا مجتمعين في رقعة جغرافية واحدة طوال السنة، بل إن العشيرة تتقسم إلى العديد من الجماعات المحلية local groups التي يشكل كل منها خليطاً hordes أو نجعاً band يختلف حجمه بحسب توفر مصادر الغذاء، ويتراوح حجم النجع الواحد أو «القطين» أو «الفريق» (كما يسميه البدو عندنا) من 10 إلى 60 فرداً، وقدْ يقارب المائة في المناطق الغنية بالمياه ومصادر الغذاء، ويتمتع كل منها باستقلالية تامة عن بقية النجوع التي تشكل في مجموعها قبيلة من القبائل. وغالبا ما يكون تجمع الخليط بالقرب من الآبار والخباري ومصادر المياه التي تحتل هي والمراكز الطوطمية المقدسة المتناثرة في أرجاء موطن العشيرة أهمية خاصة في نظر أبناء العشيرة، خصوصاً أن الكثير من العشائر يرون أن قيعان الآبار والبحيرات هي المستودع الذي تأتي منه أرواح المواليد الجدد والمكان الذي تعود إليه الروح بعد موت الإنسان. ويمكننا أن نفرق بين مدلول العشيرة ومدلول النجع، في أن العشيرة تشير عادة إلى روابط النسب الطوطمي بينما يشير النجع إلى العيش المشترك، أي إلى مجموع الأفراد الذين يرحلون وينزلون مع بعضهم ويتعاونون في تحصيل المعاش وضرورات البقاء. ويتألف النجع أساسا من أبناء الرجل الذين ينتسبون لهُ ويرتبطون مع بعضهم البعض بعلاقة الدم، فالإبن ينتمي لموطن أبيه. وبحكم ممارسة الأستراليين للزواج الخارجي فإن النجع يشمل أيضاً زوجات الرجال اللاتي ينتمين لنجوع أخرى لكنهن يلتحقن بنجوع أزواجهن بعد عقد القران؛ هذا بالإضافة إلى بعض الضيوف والزوار من الأقارب والأرحام الذين ينتمون لعشائر أخرى.

ولكل خليط من هذه الخلوط موطن يخصه ضمن أرض القبيلة يتجول فيه أبناؤه طلباً للماء والقوت ولا يسمحون لأحد غيرهم بالتعدي عليه إلا بإذن منهم، وتتراوح مساحته من 100 إلى 200 كيلومتر مربع. والجميع شركة فيما تجود به الطبيعة من خيرات في موطنهم من صيد البر والبحر ومن بقول الأرض والماء ومختلف الموارد الطبيعية، ولا وجود لديهم لمفهوم الاستحواذ أو الملكية الخاصة.

وقطين الجماعة المحلية ينقسم إلى قسمين؛ قسم للعوائل وقسم للعزاب والفتية الذين لمّ يتزوجوا

بعد. وإذا حل ضيف بالقطين فإنه يبقى مع العوائل إن كانَ قد أحضر زوجته معه، أو يذهب إلى قسم العزاب.

ولا يستقر أفراد النجع في مكان واحد بل يتنقلون داخل موطنهم من منطقة لأخرى على مدار العام بحثاً عن مصادر العيش وضرورات الحياة. وحجم النجع ومدار تجواله تحكمه دورة المواسم والفصول واحتمالات توفر الماء والغذاء في أماكن معينة من فصل إلى أخر من فصول العام، لكنهم عادة لا ينتقلون مجتمعين وإنما كعوائل منفردة. وتشكل العائلة النووية اللبنة الأساسية في البناء الاجتماعي والتي تشمل الرجل وزوجته أو زوجاته وأبنائه وبناته القصر، وربما والديه العجائز أو أحدهما وكذلك إخوانه وأخواته الصغار. وتقضي العائلة معظم وقتها تتنقل في موطنها، كما أنها بكافة أفرادها أو البعض منهم قد يذهبون بين الحين والآخر لزيارة أرحامهم أو أقاربهم في النجوع الأخرى ويمضون بعض الوقت معهم. والزواج الخارجي يعني أن الفرد تربطه علاقات قربى ورحم مع العديد من النجوع الأخرى خارج النجع الذي ينتسب لهُ. لذا نجد العوائل كثيرة التنقل من نجع لأخر داخل قبيلتها. ومن المتعارف عليه عندهم أنّه إذا أجدبت أحد المناطق يستطيع أهلها اللجوء إلى جماعة مجاورة تتوفر في منطقتها مصادر الغذاء.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّه إضافة إلى العلاقة التي تربط أفراد كل نجع مع أفراد النجوع الأخرى التي تنتمي لقبيلتهم، فإنهم كذلك يعتبرون أن أفراد أي عشيرة طوطمية أخرى تتسمي باسم طوطمهم أيضاً أقرباء لهم، حتّى ولو كانت العشيرة تنتمي لقبيلة أخرى. فالعشائر التي تتسمي باسم الطوطم نفسه يعتبرون أنفسهم أقرباء حتّى ولو كانوا من مناطق متباعدة جداً ومن قبائل مختلفة ويتكلمون لغات متباينة[672].

ونحن هنا لا نتكلم عن قرابة إسمية بل قرابة يترتب عليها التزامات متبادلة بما في ذَلكَ المساعدة ومد يد العون وعدم السماح بالتزاوج، لأن الكثير من العشائر الأسترالية تتبنى الزواج من خارج العشيرة. ومجموع مواطن الجماعات المحلية أو النجوع التي تنتمي لقبيلة واحدة هي ما يُمكن تسميته موطن القبيلة، وإن كانت الحدود بين القبائل المتجاورة متداخلة. والنجوع، وإن كانت تنتمي لقبيلة معينة بحكم الجوار واشتراكها معها في اللغة والتقاليد، إلا أنها مستقلة تماماً في إدارة شؤونها ونزاعاتها وما شابه ذَلكَ. كما تفتقر القبيلة لأي زعامة قبلية أو تنظيم سياسي يوحدها وينسق جهودها ويوجه تحركاتها. ولا يلتئم شمل القبيلة بكل عشائرها وكامل أفرادها أو يجتمع عدداً من نجوعها إلا في المناسبات والاحتفالات التي تصاحب إقامة الشعائر والطقوس التي يؤدونها في مواسم محددة وتستمر لعدة أيام، وربما لعدة أسابيع، وهذا ما سوف نتحدث عنها لاحقاً[673].

وقدْ آلت ثقافة الأبورجِين إلى الاضمحلال وشارف هذا الجنس على الانقراض بعد أن عاثت فيهم الأمراض القاتلة جراء احتكاكهم بالجنس الأبيض الذي حمل معه أوبئة لمْ تتحملها مناعة أجسادهم لأنهم ما كانوا يعرفونها من قبل مثل الجدري والسفليس (الزهري).

وكما قلنا فقد ركز سْبِنْسَر وغِيلِن في دراستهم على قبيلة الأُرنْتا، خصوصا عشيرة تتسمي باسم دودة الوتشيتي Witchetty Grub وتتخذ منها طوطماً لها، وهذه تعد من أكبر عشائر الأُرنْتا إلا أنّه تضاءل عدد أفرادها في الآونة الأخيرة وتقلص إلى حوالي أربعين شخصاً وتحتل منطقة تقدر مساحتها بحوالي كم ^{2}. شعائر وطقوس العشائر الطوطمية عندَ الأُرنْتا والقبائل الصحراوية المجاورة لها تتعلق كلها بعصر يسمّونه عصر alcheringa أو wingara أو mungai وبعضهم[674] يسميه mura mura ، وهذا مصطلح محلي يشير إلى مفهوم يستحيل ترجمته أو فهمه وتصوره لغير الأبورجين، ولكن فقط من باب

تقريبه لمفاهيمنا فلنسمه عصر الخلق الأسطوري ويترجم في اللغة الإنجليزية إلى العصر الحالم Dreaming. وحيث أن الخلق عملية مستمرة فإنه يصعب القول بأن عصر الخلق الأسطوري هو في الزمن الماضي، بل الأصح أنّه خارج محدوديات الزمان والمكان، أو هو الماضي والحاضر والمستقبل في آن واحد [675].

تقول أساطيرهم إنه في البدايات الموغلة في القدم وقبل وجود البشر وتشكل العالم على الشكل الذي هو عليه الآن كانَ هناك في أقصى السماء الغربية كائنان تكونا من العدم كل منهما خلق نفسه بنفسه ويسمى أُنغَمبيكولاَ Ungambikula. وفي أقصى الشرق لاحظا كائنات من أشباه البشر على شكل كتل متكورة غير مكتملة التكوين وفي مرحلة تحولية تمازجت فيها سمات البشر مع سمات النبات والحيوان. لمّ تكن الأطراف والأعضاء والحواس لدى هذه الكتل الحيوية متمايزة بعد ولا منفصلة عن الجسد المتكور، وإن كانَ يُمكن تبين معالمها لكن بصورة باهتة [676].

وقام كل من هذين الأُنغَمبيكولاَ بشحذ مديته المصنوعة من حجر الصوان وتشريط هذه الكتل الحيوية لتحديد أعضاء الحواس والأطراف الملتصقة بالجسد وفصلها لتأخذ شكلها الطبيعي، كما فرضا أصابع اليدين والرجلين وشقا العيون والفم وضغطا بالشاهد والوسطى على مقدمة الوجه لثقب المنخرين، ثمّ ضغطا بالشاهد والسبابة على الشفتين ليفتحاهما ويغلقاهما عدة مرات ليمنحاهما مرونة الحركة لفتح الفم وإغلاقه من أجل الأكل والكلام. وبذلك تحولت تلك الكتل إلى رجال ونساء من الآدميين الذين هم الأسلاف الأسطوريين للبشر.

عمليات الخلق هذه تذكرنا بشعائر طقوس الترسيم عندَ البلوغ التي لا تكتمل آدمية الفرد ورجولته إلا بعد تجاوزها والتي تشتمل على العديد من العمليات الجراحية مثل خلع الأسنان والختان وغيرها [677].

لكن أولئك الأسلاف الأولين مع ذَلِكَ لمّ يفقدوا صلتهم ولا ارتباطهم الحيوي والحميمي بالنباتات والحيوانات التي يُفترض أنهم تحدروا منها واتخذوا منها أسماءهم، فهم يظهرون في الأساطير أحياناً كبشر تطبعوا بطباع الحيوانات وأحيانا أخرى كحيوانات تطبعت بطباع البشر. فالسلف الذي تحول من الثعبان مثلاً تتحدث الأساطير عن سلوكه وتصرفاته كما لو أنّه من البشر لكنّها مع ذَلِكَ حينما تتحدث عن طريقته في المشي والحركة مثلاً تقول عنه إنه يزحف كما تزحف الثعابين ولا يسير كما يسير البشر، والذي تحول من حيوان الكنغر يقفز وينط ويتحرك كما يتحرك الكنغر على قوائمه الخلفية، والذي تحول من طائر الإيمو يبيض ولا يلد. وهكذا نجد أحياناً أن الصفات الحيوانية تطمس الصفات البشرية وأحيانا أخرى يكون العكس تبعاً لطبيعة النشاط الذي تتحدث عنه الأسطورة المتعلقة بهذا الجد الأسطوري أو ذاك [678].

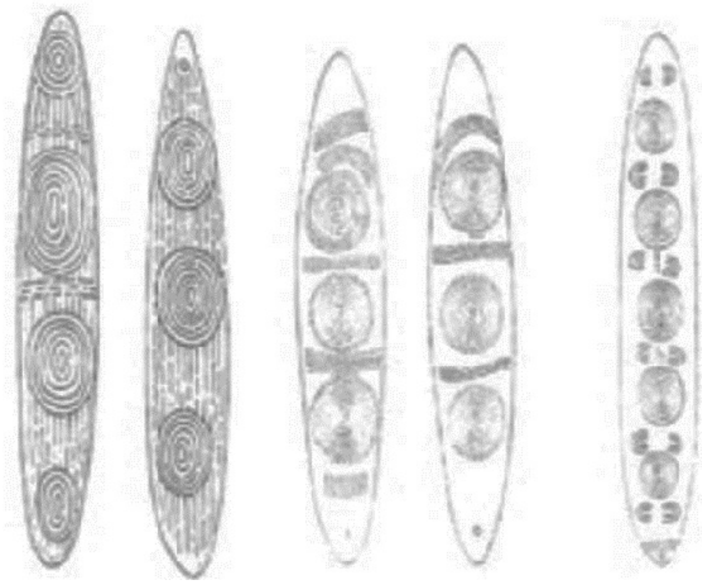
ومنذ أن استوى خلقهم شكل أولئك الأسلاف الأسطوريون عشائر طوطمية متزواجة يسكنون في مساكن اتخذوها من العشش ومصدات الريح، مثلهم مثل الأبورجين، ويعيشون عيشة لا تختلف عن عيشة البشر على شكل جماعات ترحالية بحثاً عن الماء والغذاء يحملون السلاح ويصيدون، لكنهم في أحيان أخرى يصادون كما تصاد الحيوانات. وطفقت تلك العشائر كل منها تجوب القارة الأسترالية في كل الاتجاهات جيئة وذهابا بالطول والعرض من أقصاها إلى أقصاها ويحققون المعجزات في ترحالهم وفي كل مكان تطأه أقدامهم، حيث كانت لهم من القدرات الخارقة ما يسمو على قدرات البشر العاديين، علاوة على أنّه يُمكن للواحد منهم أن يطير أو يمشي على سطح الأرض أو في باطنها وأن يوجد في أزمنة مختلفة وعدة أمكنة في ذات اللحظة. من أولئك الأسلاف الذين تمتزج فيهم

صفات البشر مع صفات النبات أو الحيوان ورث البشر انتمائاتهم الطوطمية حيث أن كل عشيرة تتبنى طوطماً لها ذَلكَ الحيوان أو النبات الذي تحول منه سلفها الأسطوري [679].

وحيث أن المجموعة أو حتّى الفرد الواحد من أولئك الأسلاف يعبر في ترحاله العديد من مواطن العشائر والقبائل المختلفة والمتباعدة فإن الأسطورة المتعلقة بحياته ومعجزاته لا تكتمل إلا إذا جمعنا شظاياها المبعثرة هنا وهناك وشذراتها المتناثرة على كل الطرق التي عبرها وبين كل القبائل التي مرّ بها والمحطات التي توقف فيها. وأثناء تجوالهم الذي لا يفتر كانَ كل واحد منهم يحمل معه قطعة من قطع التشورينغا churinga المقدسة التي تحتوي على جزء من روحه وعنصر الحياة فيه. قطعة التشورينغا هذه عبارة عن لوح مسطح أملس وصغير من الحجر أو الخشب يكون بيضاوي الشكل أو مستطيل ورقيق لا يزيد حجمه عن بضعة سنتيمرات. ومما يميز التشورينغا عن غيرها من الأخشاب والأحجار ويكسبها قدسية خاصة ما ينقشونه عليها من خطوط ودوائر وأشكال أخرى تقليدية ترمز للطوطم وتكون على شكل نقط ودوائر وأنصاف دوائر وخطوط بعضها مستقيم وبعضها متعرج، وكل شكل من هذه الأشكال يرمز لحدث معين يعود إلى ذَلكَ السلف الطوطمي وإلى عصر الخلق الأسطوري، وتختلف معانيها من عشيرة لأخرى، ولذلك يستحيل معرفة المغزى لأي منها دون الرجوع لأحد عقلاء العشيرة من كبار السنّ [680].

فقد تعني النقط آثار الضفدع وخطواته أثناء القفز، والدائرة التي بداخلها نقط بيضة طائر الإيمو، والدائرة المثقوبة عين الطوطم، وأنصاف الدوائر أضلاعه. وحيثما حل الأسلاف خلفوا وراءهم بعضاً من هذه القطع المقدسة بما تتضمنه من عنصر الحياة والروح الذي لا يفني أبداً ولا يضمحل مهما طال الزمن [681].

كما أن أماكن حلولهم ونزولهم وتحركاتهم يُمكن للبشر مشاهدتها والتعرف عليها من خلال التكوينات التضاريسية الغريبة التي تركوها أثناء مزاولتهم لنشاطاتهم المختلفة على سطح الأرض من وديان وسهول ومغاور وكهوف وكتل صخرية وجبال وشعاب وغيرها من تشكيلات طوبوغرافية وتضاريسية غريبة ملفتة للنظر، أو من أشجار معمرة تخرج أشكالها عن المألوف. فالأساطير تقول إن المعالم التضاريسية والطوبوغرافية تشكلت جراء نشاطات أولئك الأسلاف. فالأنهار والوديان مثلاً تشكلت من زحف تلك الحيات الطوطمية، وكتل الصخر الجلمودية المدورة هي بيض الأسلاف من الإيمو، والصدوع في الجبال نتجت من قوة ضرب السلف الكنغر بذيله عليها، وهكذا. وإذا انتهت مهمة أي من أولئك الأسلاف في عمليات نشأة الكون وخلق البشر وتشكيل المعالم الجغرافية على سطح الأرض غاص إلى باطنها واختفى مخلفاً وراءه ما كانَ يحمله معه من قطع التشورينغا التي تحل فيها روحه ومخلفا كذلك ما يُسمّى النَّنْجا nanja المقدسة، وهي تلك المظاهر الطوبوغرافية أو النباتية التي قلنا إنها تدل على وجوده والتي تحل فيها النسخة المزدوجة من روحه. ولكل سلف روح أصلية يسمونها ulthana ونسخة مزدوجة arumburinga من الروح تحل في النَّنْجا.



نماذج من التشورينغا وتبدو عليها رسومات ترمز لموتيفات طوطمية.

وقدْ تحولت أماكن تعريص الأسلاف الغابرين إلى بقع مقدسة ومراكز طوطمية كل مركز منها يخص طوطما بعينه ويمتد تأثيره وقدسيته على المنطقة المحيطة به[682] .

لذا فإننا لو تتبعا خط سير أي من أولئك الأسلاف سوف نجد متناثرة هنا وهناك في موطن كل عشيرة من العشائر أماكن مقدسة في مواقع محددة، وهي عادة عبارة عن كهوف أو مغاور متناثرة في صدوع الجبال النائية أو بين الكثبان الرملية في قلب الصحراء.



قطع التشورينغا وقد صُفّت على منصة معدّة من الأغصان وفروع الشجر

<u>قطع التشورينغا وقد صُفت على منصة معدة من الاغصان وفروع الشجر.</u>

ويجتهد الأبورِجِين في إخفاء هذه المراكز حتّى يصعب على الغرباء الاهتداء إليها لكن مواقعها دائماً تكون بالقرب من مظهر متميز من المظاهر الطوبوغرافية أو الطبيعية. تحتوي هذه الصدوع و المغاور على مستودعات يخبؤون فيها قطع التشورينغا المقدسة التي يقولون إنها : تعود إلى عصر الخلق الأسطوري. ولا تظهر قطع التشورينغا من مخبئها إلا بإذن من رئيس العشيرة في المناسبات الشعائرية والطقوسية المهمة حينما يصفونها على منصة خاصة تعد لها من الأغصان وفروع الأشجار والأوراق. وجود التشورينغا يحيل هذه المنصة إلى بقعة مقدسة. وحينما تستخدم التشورينغا لهذا الغرض يطلونها بنفس الطلاءات التي يدهنون بها أجسادهم، وهي مزيج من الجبس والفحم والغرين الأصفر والمغر الأحمر (أكسيد الحديديك ochre) المخلوط بالدهون والشحم المذاب، ولكل عشيرة رسوماتها وأشكالها التي تميزها عن غيرها. وبطبيعة الحال، فإن النساء والأطفال لا يحضرون هذه المناسبات ولا يشاركون فيها إلا من مسافة بعيدة لا تسمح لهم برؤية التشورينغا. وتقع عاتق كل عشيرة طوطمية مهمة الحفاظ على هذه القطع المقدسة وحمايتها من السرقة، لأن روح كل فرد من أفرادها معلقة بقطعة من قطع التشورينغا المحفوظة في ذَلكَ المستودع التي تعد سرقتها أكبر كارثة يُمكن أن تحل بالعشيرة [683]، من هنا جاء الحرص على إخفائها والتكتم على موقعها وعدم البوح بمكانها إلا للرجال الراشدين والمرشمين من أبناء العشيرة. وأحيانا يحمل الرجل من كبار السنّ قطعته من التشوريغا بعد أن يلفها بأوراق الحشائش والأعشاب حتّى لا يراها الآخرون، ويعتقد أن حمله لها يجعله موفقاً في الصيد ويمنحه الشجاعة والثبات ويسدد ضرباته نحو الأعداء، وفقدانه لهذه التشورينغا يعني فقدانه

لكل هذه الفضائل. ولشدة إيمانهم ببركات التشورينغا فإنه حينما يتقابل خصمان ويعرف أحدهما الذي لا يحمل التشورينغا أن الآخر يحملها فإنه تخور قواه وينهار ويستسلم. ويمسحون بها على الجروح لتبرأ وعلى السقيم ليشفى و على الوجه لينبت شعر الذقن والشارب ويدفنونها في الأرض لتساعد على نمو النباتات التي يتغذون عليها[684].

وتختلف البركات التي تمنحها التشورينغا من قطعة لأخرى تبعاً لروح وطبيعة السلف الأسطوري الذي تمثله وما يتميز به من قدرات خارقة تختلف وتميزه عن غيره من الأسلاف، ومن يمتلك هذه التشورينغا من الأحياء هو نسخة وتجسيد لذلك السلف الذي كانت أصلاً تخصه. وأنجع طريقة للحصول على بركة التشورينغا هو مسحها بالدهن أو ذر مسحوق المغر الأحمر عليها وتمسيحها باليدين وكذلك مسح البطن بها، وأحيانا يلصقون عليها الريش بكميات كثيفة ويلوحون بها ليتطاير الريش في كل الاتجاهات فتعم بركتها جميع الحاضرين وتنتشر حيثما وقع الريش[685].

ويعتبر كل مستودع من مستودعات التشورينغا والمنطقة المحيطة به حرما مقدسا تجوس فيه أرواح الأسلاف الأسطوريين وكل من لجأ إليه من بشر أو من حيوان فهو آمن، وحتى شجره لا يجوز المساس به. ولا يجوز فيه حمل السلاح أو الشجار. وإذا أراد أفراد العشيرة زيارته فعليهم نزع أسلحتهم وزينتهم قبل الاقتراب منه. هذه الأماكن المقدسة هي الأماكن التي تقام فيها الطقوس التي يدعو لها ويشرف عليها شيخ العشيرة الطوطمية. ويحرم على الغرباء و على النساء والأطفال الذين لمّ يصلوا سنّ الرشد ولم يكملوا شعائر الترسيم بعد أن يطلعوا على التشورينغا أو يروها أو يمسوها أو حتّى يقتربوا ولو من بعيد من المكان المخبأة فيه. ولكل أنثى تشورينغا تخصها مثل الذكر، لكن لا يحلّ لها الاطلاع عليها بتاتاً. أمّا الذكر فإنه لا يحق لهُ معرفة مكان حفظ قطع التشورينغا ولا حتّى رؤية قطعة التشورينغا التي تخصه أو لمسها وتناولها إلا بعد وصوله سنّ الرشد واستكماله لجميع طقوس الترسيم والعبور من سنّ الطفولة إلى سنّ الرجولة وبعد أن يثبت لرجال العشيرة أنّه رجل مستقيم و عاقل ورزين يؤتمن على أسرار العشيرة.

وفي موطن كل قبيلة تنتشر مراكز طوطمية كل منها يخص عشيرة من عشائرها تحفظ فيه قطع التشورينغا المقدسة التي تحل فيها أرواح أسلافها والتي سنتحدث عنها لاحقاً. وهكذا فإن المركز الطوطمي الذي تحفظ فيه قطع التشورينغا المقدسة يربط العشيرة روحيا بأرضها بحيث لا تتصور أي عشيرة أن تترك موطنها الذي تجوس فيه أرواح أسلافها، كما لا يرد في ذهنها أن تحتل أرض عشيرة أخرى لأن الأرواح التي تجوس فيها لا تخصهم وإنما تخص أهل تلك الأرض. ولذا فإن الحدود الفاصلة بين مواطن العشائر ثابتة لا تتغير منذ القدم. ولكن إذا أقفرت أرض القبيلة بإمكانها أخذ الإذن من أحد جاراتها للتجول في أرضها للحصول على القوت، وكانوا قادرين على التفاهم فيما بينهم على الرغم من اختلاف لغاتهم[686].

الشعائر الطوطمية

جميع طقوس الأبورِجين تدور حول الطوطم وتؤدي دائماً في مواقع لها مساس بتاريخ الأسلاف الطوطميين ومحطات توقفهم أو الأماكن التي يُفترض أنهم ماتوا عندها ودفنوا فيها والأساطير المتعلقة بالمعجزات والإنجازات المبهرة لهم [687].

وتتضمن الطقوس الكثير من الأناشيد والرقصات والحركات التمثيلية التي تحاكي في رمزيتها أفعال وحركات أولئك الأسلاف وتستخدم فيها قطع التشورينغا، إضافة إلى تقطيع العروق الإسالة الدماء وطلاء الأجساد بالطلاءات المعهودة وتزيينها بعلائق وأربطة مفتولة من الشعر الآدمي وزينات تتخذ من أوراق الأشجار وأغصانها اللدنة ومن ريش الطيور وذيول الجرابيع والأرانب، وما شابه ذَلكَ [688].

ومن أهم هذه الطقوس طقوس الترسيم والعبور، وطقوس التكاثر intichiuma، علاوة على الطقوس المتعلقة بالزواج والولادة والموت. وتتضمن طقوس الترسيم نتف شعر العانة والوجه ومنح الفتى اسمًا جديداً سرياً لا يعرفه أحد غيره ولا يجوز لهُ البوح به إلا للرجال البالغين من أبناء عشيرته والمؤتمنين على أسرار العشيرة وطقوسها، لأن الإسم يعتبر جزءً لا يتجزأ من الشخص، مثله مثل أي عضو من أعضاء جسده، ومن يعرفه يسهل عليه إلحاق الضرر بصاحبه لو أراد. وحتى إذا اضطر الشخص، هو أو غيره، أن يتلفظ باسمه السري فإنه يهمس به همساً لا يكاد يسمع ولا يتلفظ به إلا بعد التأكد من أنّه لا يوجد بالقرب منه شخص من الذين لا يُفترض فيهم سماعه أو معرفته. وقدْ يكون الاسم هو اسم ذَلكَ السلف الأسطوري الذي يعتبر الفتى تجسيدا له [689].

وطقوس العبور أو الترسيم هذه شديدة التعقيد وتحتوي على الكثير من التفاصيل المسهبة والمملة لغير من لهم اهتمام خاص بهذا الموضوع، لذا فإننا لن نخوض فيها هنا ونكتفي بالقول إنها تتألف من أربع مراحل:

المرحلة الأولى تجري حينما يبلغ الطفل سنّ الثانية عشرة وتتضمن تجمع النساء للغناء والرقص بينما يمسك عدد من الرجال بالطفل من يديه ورجليه ويقذفونه عاليًا في الهواء ثمّ يتلقفونه لعدة مرات. بعد ذَلكَ يتم طلاء جسده بطلاءاتهم ورسومهم المعتادة. ثمّ يقومون بثقب أسفل الغشاء الحاجز الأنف الطفل بين المنخرين لإيلاج عظم رقيق يتخذونه من سيقان الطيور أو ما شابه ذَلكَ كنوع من الزينة ولاعتقادهم بأنه سوف يزيد رصيده من الشجاعة والرجولة حينما يكبر. ومن الآن فصاعدا عليه ألاّ يلعب مع البنات ويجلس مع النساء وإنما يمضي جل وقته مع الرجال ليتعلم منهم مهارات الصيد ومتطلبات الأدوار التي عليه أن يضطلع بها حينما يصل إلى سنّ الرجولة.

المرحلة الثانية مرحلة التختين تبدأ عندَ سنّ البلوغ وهذه تستمر من أسبوع إلى عشرة أيام. وجلدة الذكر التي يقطعها المختن إما أن تدهن وتعطى لأخي الفتى ليبتلعها لزعمهم أنها تمنحه الشجاعة والإقدام، أو تجفف ثمّ تربط بخيط لتعلقها أخته في عنقها. أمّا دم الختان فيتلقونه في قدح خشبي ويذهبون به إلى النساء ليدهن به صدورهن وجباههن ويشربنه. يلي ذَلكَ بعد عدة أسابيع، اعتماداً على المدة التي يستغرقها برء جرح الختان، عمل شق طولي slit لجلدة الذكر السفلي التي تغلف الإحليل من أسفل الحشفة إلى صفن الخصيتين، وتسمى هذه العملية subincision. وربما تشمل هذه المرحلة من طقوس الترسيم خلع السنتين الأماميين وتشريط الجلد برسوم ترمز للطوطم مما يؤكد الانتماء لهُ والاتحاد معه. كما يعلمون الفتى كيف يُطلَق أصواتا تشبه صوت الحيوان الطوطمي وكيف يرقص رقصات حركاتها تحاكي حركاته. وفي هذه المرحلة يبدأ الكبار بتعليم الفتى أساطير العشيرة

والبوح لهُ ببعض الأسرار المقدسة التي تتعلق بتاريخ الأسلاف. وأثناء ذَلكَ يتم عزل الفتى في كوخ منفصل لا يخرج منه إلا لمشاهدة طقوس الترسيم أو بإشراف وتوجيه أحد الرجال المسنين.

المرحلة الثالثة وهي المرحلة الأخيرة والأهم وقدْ تستغرق طقوسها مدة تتجاوز ثلاثة أشهر وتحضرها حشود من مختلف عشائر القبيلة ويبدأ الإعداد لها مبكرا بجمع أكبر كمية من الطعام لإعاشة الضيوف الذين يدعون من أماكن بعيدة للمشاركة في حفلات الرقص والغناء. وبعد اجتياز هذه المرحلة يصبح الشخص رجلاً مكتمل الرجولة ويتم إطلاعه على كل أسرار العشيرة وطقوسها وعلى مخبأ قطع التشورينغا المقدسة وأثناء طقوس الترسيم يتعرض الشبان المرسمون لشتى و أقسى أصناف التعذيب من قبل الكبار وشتى أنواع الأوامر والنواهي العشوائية وذلك لتعويدهم على الصبر والجلد والاحتمال و على طاعة الكبار واحترامهم.





تزيين الأجساد بالرسومات الطوطمية وأوراق الأشجار وأغصانها اللدنة.

وعلاوة على طقوس الترسيم فإن من أهم الطقوس الطوطمية طقوس التكاثر intichiuma التي يسهب سْبِنْسَر وغِيِلِن في وصفها[690]، ويشخصانها على أنها طقوس يقصد منها مساعدة الطوطم على التوالد والتكاثر، سواء كانَ الطوطم حيوانا أو نباتا، ولذلك سموها طقوس التكاثر. ويمكن توضيح طقوس التكاثر بتقديم وصف للبعض منها كما وردت في كتابي سْبِنْسَر وغِيِلِن السالف الذكر عن الشعوب الأصلية لوسط أستراليا[691].

وسوف نكتفي فقط بإيراد ثلاثة أمثلة لهذه الطقوس، علماً بأنهما يوردان أمثلة أخرى لطقوس تكاثر العديد من الحيوانات والنباتات والطيور قبل أن يشرعا في تحليل العلاقة التي تربط الطوطم بمن ينتمون إليه ويتسمون باسمه على المستويين الفردي والعشائري.

ونبدأ بوصف الطقس المخصص لتكاثر دودة الويتشيتي، التي يتغذون عليها وتعد من الأطعمة المفضلة عندهم، وتظهر لفترة قصيرة بعد نزول المطر.
حين يحدد رئيس عشيرة دودة الويتشيتي -ويسمون رئيس العشيرة alatuinja- موعد إقامة طقوس تكاثر دودة الويتشيتي ينطلق بصحبة الرجال البالغين من أبناء تلك العشيرة بعد الظهر إلى أحد المغارات في أحد الشعاب التي تبعد عن القطين مسافة ميل أو أكثر قليلاً حيث يوجد المركز الطوطمي المقدس ومستودع قطع التشورينغا. وقبل الذهاب إلى هناك عليهم أن ينزعوا زينتهم، حتّى أحزمتهم والخيوط التي يربطون بها شعر رؤوسهم، وأن لا يحملوا معهم شيئاً من أسلحتهم إلى ذَلكَ المكان المقدس. ويسيرون صامتين وفي صف مستقيم واحداً وراء الآخر ويتبعون خط السير الذي يُفترض أن أسلافهم الطوطميين في العصر الأسطوري سلكوه في رحلاتهم وتنقلاتهم. وحينما يقتربون من هدفهم بعد حلول الظلام يبيتون قريباً منه إلى حين طلوع الفجر. وحينما يستيقظون يستأنفون السير على نفس الطريق متجهين نحو صخرة ضخمة ملساء ومستديرة من المرو الصلب اللامع quartz يحيط بها عدد من الصخور المماثلة أصغر منها. الصخرة الكبيرة تمثّل الدودة الناضجة والصخور الصغيرة تمثّل بيضها. يحمل رئيس العشيرة قدحا ضحلا بيضاوي الشكل منحوتا من الخشب يسمّونه بِيتْشي pitchi يقرع به على الصخرة الكبيرة بينما يحمل الرجال أغصانا اقتلعوها من شجر الصمغ، التي تتسمى الدودة باسمها وتتغذى عليها وتضع عليها بيضها، يقرعون بها على نفس الصخرة ويرفع الجميع عقيرتهم بالغناء وترديد كلمات تتعلق بالدودة ودورة حياتها وتحثها على البيض والتكاثر. بعد ذَلكَ يفعلون الشيء نفسه مع الكتل الصخرية الصغيرة التي تمثّل البيض. ثمّ يلتقط رئيسهم أحد هذه الكتل الصغيرة التي تمثّل البيض ويربت بها على بطن كل واحد من رجاله ويردد «لقد أكثرت من الأكل» ثمّ ينطح بطنه بمقدم رأسه. ويفترضون أن المسح بقطع التشورينغا على البطن يرخي عضلات البطن والأمعاء التي تتقلص لشدة وعنف المشاعر التي تجتاح الفرد وهو يؤدي هذه الطقوس[692].
بعد ذَلكَ يستخرجون قطع التشورينغا من مستودعها القريب ويحملونها معهم وينزلوا من عندَ المغارة إلى بطن الشعب ليتجمعوا عندَ صخرة يقولون إن أحد رؤساء طوطمهم الأسطوريين توقف عندها ليطبخ محصوله من دودة الويتشيتي قبل أن يصحنها ثمّ يأكلها. ويقوم الرئيس بإلقاء قطع التشورينغا من قمة هذه الصخرة لتنزلق إلى الأسفل في بطن الوادي بينما يقوم رجاله بالصعود على الصخرة والنزول منها مهرولين وهم ينشدون أناشيد تتعلق بالطوطم. بعد ذَلكَ يكرر رئيس المجموعة قرع هذه الصخرة بالقدح الذي يحمله معه بينما يقرعه رجاله بالأغصان التي يحملونها مع ترداد نفس الأغاني والكلمات السابقة. وبعد الانتهاء من هذه الجزئية يجمعون قطع التشورينغا ويعيدونها إلى مخبئها. عندها ينطلقون إلى حفرة تبعد عنهم أكثر من ميل مدفون في قاعها كتلتين صخريتين الأكبر منهما تمثّل الدودة في مرحلتها البرقية والأصغر بيضتها. ينزل رئيسهم إلى قاع الحفرة التي لا يتعدى عمقها ثلاثة إلى خمسة أقدام وينزل الرجال معه واحداً بعد الآخر ليعيد مع كل منهم نفس الطقوس السابقة بنفس الطريقة وبنفس الحركات والكلمات. وهكذا في عشرة أماكن مختلفة ومتناثرة على بقعة لا يتعدى طول قطرها ميلين تقريباً. بعد ذَلكَ يعودون قافلين باتجاه قطينهم. ويتوقفون في منتصف الطريق ليتزينوا وذلك بأن يولج كل منهم العظم المعتاد على إيلاجه في أسفل الغشاء الحاجز بين المنخرين، كما يزينون رؤوسهم بذيول الجرابيع وريش ببغاوات الكوكاتو cockatoo، ويربط كل منهم عصابة رأسه على حزماً من أغصان شجرة الصمغ تتدلى من العصابة إلى الكتفين وتتحرك حركات وتصدر خشخشة تتناغم مع وقع خطواته. وفي طريق عودتهم إلى القطين ولكن بعيداً عنه بعض

الشيء وبمنأى عن مرأى النساء والأطفال كانَ أحد الرجال من كبار السنّ الذين تخلفوا عن مصاحبة الجماعة قد قام بتشييد هيكل من غصون الشجر على شكل سرداب طويل وضيق يمثل الشرنقة التي تخرج منها الدودة بعد أن يكتمل نموها وتستكمل مرحلتها اليرقية. وحينما يصل الرجال إلى ذَلكَ السرداب آخر النهار يرسمون على أجسادهم العارية ووجوههم خطوطا ترمز للطوطم بدهان من الغرين الأصفر والمغر الأحمر المخلوط بالدهون والشحم المذاب. ثمّ يعبرون واحداً بعد الآخر من خلال ذَلكَ السرداب وهم يغنون أغاني تتعلق بدورة حياة دودة الويتشيتي ويتحركون داخل السرداب حركات انزلاقية تشبه حركات الدودة وهي تحاول الخروج من الشرنقة.



رسومات تبين تشريط الجلد وإيلاج عظم رقيق أسفل الغشاء الحاجز للأنف.



بعض من مظاهر طقوس الترسيم والعبور



بعض من مظاهر طقوس الترسيم والعبور.

وقبيلة الأرُنْتا، مثلها مثل بقية القبائل الأسترالية، تنقسم إلى شقين متعادلين تقريباً؛ الشق الأول رجاله ونساؤه أدنى قرابة من رجال ونساء الشق الثاني إلى الرجال الذين ينتمون لطوطم دودة الويتشيتي ويقومون بأداء هذه الطقوس التكاثرية. وبناء على درجة القربي هذه يتحلق عندَ مخرج السرداب رجال الشق الأول الذين لمّ يغادروا القطين ولم يشاركوا في تلك الطقوس يراقبون حركات المؤدين ويسمعون غناءهم. وعلى بعد بضعة أمتار يصطف رجال الشق الثاني منبطحين على بطونهم ومنكبين على وجوههم بدون حراك ويبقون صامتين تماماً.





وعلى بعد بضعة أمتار أخرى يتجمع نساء الشقين معاً وقدْ صبغن أجسادهن بخطوط بيضاء وحمراء لكن نساء الشق الثاني يبقين منبطحات على بطونهن ومنكبات على وجوههن بينما تقف نساء الشق الأول يراقبنهن للتأكد من أنهن لا ينهضن ولا تبدر منهن أي حركة حتّى يؤذن لهن. وبين الفينة والأخرى يلتفتن ليلقين نظرات من على بعد على رجالهن الذين يؤدون الطقوس في مشهد يُفترض أنّه تكرار لمشاهد وأدوار كانت النساء يقمن بها في عصور الأسلاف الأسطوريين. ويتكرر دخول الرجال إلى السرداب وخروجهم منه والغناء داخله. ومنذ انطلاقهم من القطين ليلة البارحة لتأدية هذه الطقوس وحتى عودتهم إليه مساء اليوم يصوم الرجال ولا يتناولون أي طعام أو شراب إلا بعد استكمال تأدية الطقوس وخروجهم من السرداب قبيل الغروب. بعد ذَلكَ يتنحُّون جانباً ويوقدون نلراً عظيمة يجلسون عندها يغنون طوال الليل بينما رجال ونساء الشق الثاني باقون على وضعهم السالف. وقبل بزوغ الفجر يتوقف الغناء فجأة وتطفأ النار بسرعة وهذه إشلرة لرجال ونساء الشق الثاني الذين ينهضون

مسرعين وينفرون عائدين إلى القطين. ومع طلوع الشمس يعود الرجال الذين شاركوا في تأدية الطقوس إلى السرداب ليوقدوا نارا أخرى ويقوموا بمسح الطلاء وإزالة الريش من على أجسادهم ونزع جميع أدوات الزينة التي تزينوا بها ويعطونها لرجال الشق الثاني من القبيلة ليتبركوا بها. ثمّ يحضرون كميات كبيرة من الطعام يطبخونها على نارهم ويأكلونها ويعلن رئيس المجموعة نهاية الطقوس [693].

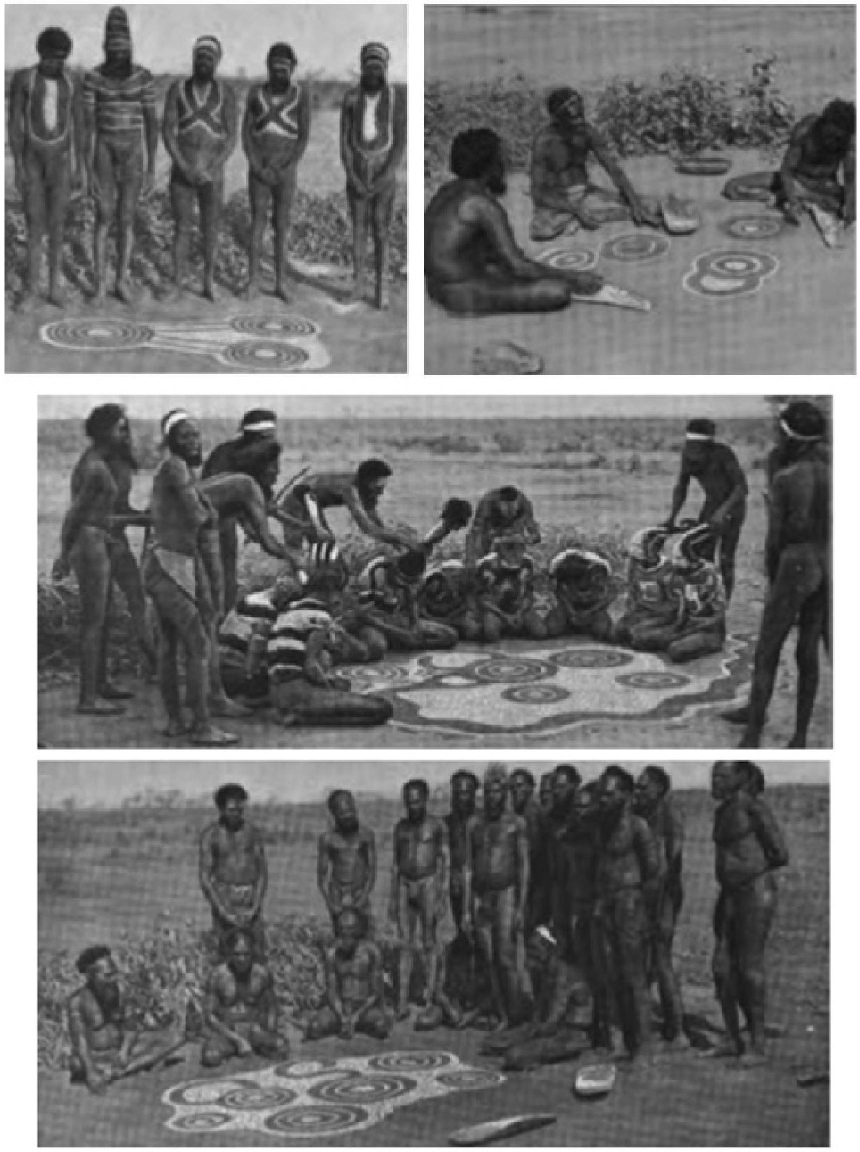
أمّا طقوس التكاثر المتعلقة بطوطم طائر الإيمو فتتم على النحو التالي. يقوم رجال العشيرة بكنس وتنظيف قطعة صغيرة ومنبسطة من الأرض وتسويتها بعد إزالة كل ما فيها من الأشواك والقش والحجارة والتراب. ثمّ يقوم رئيس المجموعة الطوطمية وعدد من رجاله بتقطيع عروق معاصمهم وأذرعهم لتسيل منها الدماء بغزارة على تلك البقعة لتغطيها بالكامل. وبعد أن تتجمد هذا الدماء تشكل سطحا صلبا وأملسا لا تنفذ منه السوائل تبلغ مساحته حوالي ثلاث ياردات مربعة.

بعد ما يتجمد الدم ويتصلب سطحه يأتون بطلاءاتهم المعهودة ليرسموا على ذَلكَ السطح نقوشا بأشكال هندسية مختلفة ترمز لمختلف أجزاء طائر الإيمو وبيضه [694] .

فهاتان بقعتان باللون الأصفر ترمز لقطع من شحمه التي يعتبرونها ألذ ما فيه، وهذه دوائر بأشكال مختلفة يرمز كل منها إما للبيض الذي باضه الطائر حديثاً أو الذي لا يزال داخل المبيض، وتلك دوائر ترمز لقشر البيض بداخلها نقط صفراء ترمز للفرخ الذي شارف على التفقيس ويحاول الخروج من البيضة. وهذه خطوط متعرجة بمختلف الألوان ترمز لأحشاء الطائر داخلها نقط سوداء ترمز لذرقه. والنقط البيضاء تتناثر هنا وهناك رمزا لريشه. ويشرف رئيس العشيرة على كل صغيرة وكبيرة في هذه الطقوس ويتعامل معه الجميع باحترام شديد ولا يكلمونه إلا همساً. وبعد استكمال الرسومات يغطونها بأوراق الشجر ثمّ ينهضون متجهين إلى منصة من أغصان الشجر أعدت خصيصاً لتوضع عليها قطع التشورينغا المقدسة التي كانوا قد استخرجوها من مخبئها وزينوها ببعض الطلاءات وألصقوا عليها من ريش الطوطم ومن ريش الببغاء الأسود. ويتحلق الرجال حول المنصة ويمضون الليل كلّه ينشدون أناشيد تتعلق بطوطمهم وقطع التشورينغا. وبين فترة وأخرى يتوقف الإنشاد ليبدأ الرئيس بشرح معاني النقوش التي على قطع التشورينغا والرسوم التي رسموها على بقعة الدم المتجمدة. ثمّ يختار الرئيس ثلاثة من الرجال المسنين ليقوموا بدور الأسلاف الأسطوريين الذين انحدروا من الطوطم بينما يختار أيضاً ثلاثة من الفتية ليمثلوا نسل أولئك الأسلاف بعد أن يطلوا صدورهم ويلصقوا عليها ريش الببغاء الأبيض. ومع بزوغ الفجر يحمل الرجال الثلاثة الذين يمثلون دور الأسلاف قطع التشورينغا المقدسة منصوبة طوليا على رؤوسهم بينما يذهب ثلاثة الفتية الذين يمثلون نسلهم إلى القطين. ويتحلق بقية الرجال حول الرسومات وهم ينشدون الأناشيد عن الطوطم. ومع شروق الشمس يذهب الرجال إلى ساحة مفتوحة سبق اختيارها وتجهيزها على الجهة الأخرى المقابلة لتل قريب من القطين تغطية الحشائش. وفي ذات الوقت كانَ الفتية الثلاثة الذين سبق ذكرهم قد أجلوا النساء والأطفال إلى خارج القطين وعادوا مسرعين إلى ساحة الاحتفال واتخذوا أماكنهم في ناحية جانبية غير بعيد من بقية الرجال، بينما اتخذ الرجال الثلاثة الذين يمثلون دور الأسلاف موقعاً متوسطاً بين ساحة الاحتفالات وبين القطين وعلى مسافة تمكن النساء والأطفال من رؤيتهم عن بعد وشرعوا بتحريك رؤوسهم دون تحريك أقدامهم والتلفت يمنة ويسرة وإلقاء نظرات زائغة هنا وهناك تشبه نظرات وحركات طائر الإيمو والكل منهم يقبض على رزمة من الأغصان المورقة وعلى رؤوسهم تنتصب قطع التشورينغا المثبتة عليها طوليا وقدْ زينت حوافها بريش طائر الإيمو وريش الببغاء الأسود وذلك رمزاً لرقبة الإيمو الطويلة ورأسه الصغير. وتقف النساء مع أطفالهن يراقبن عن بعد هذه الطقوس والدهشة تعلو وجوههن لأن هذه من المناسبات النادرة التي يسمح فيها لهن بمشاهدة مثل هذه الطقوس ولو عن بعد. وفجأة ينحرف الرجال الثلاثة في حركة نصف دائرية وسريعة نحو النساء اللاتي تتعالى أصواتهن خائفات. ثمّ يتوقف الرجال الثلاثة ويتلفتون يمنة ويسرة مثلما سبق وصفه قبل أن ينطلقوا مسرعين مرة أخرى نحو النساء اللاتي تفر مهرولة إلى القطين. هنا يبدأ الرجال وبحركة واحدة يلوحون بيد باتجاه النساء والأطفال وكأنهم يحثونهم على الهرب ويلوحون باليد الأخرى للرجال الثلاثة يشجعونهم على الرجوع إلى

مواقعهم السابقة في مركز الساحة. وبعد اختفاء النساء والأطفال عن الأنظار يصعد الرجال على التلّ المقابل ويهرولون نحو القطين وينزلون قطع التشورينغا المثبتة على رؤوس الرجال الثلاثة ويغرسونها في الأرض في وضع منتصب. وفي منتصف النهار يأخذون قطع التشورينغا الموضوعة على المنصة ويحضرونها إلى وسط ساحة الاحتفالات ويطفقون يمسحونها بأكفهم ويدهنونها بالمغر الأحمر وهم ينشدون الأناشيد. وبعد الانتهاء من هذه العملية يعودون للتحلق حول بقعة الدم والرسومات المرسومة عليها ويعود الرئيس مرة أخرى ليشرح معانيها لرجاله الذين يرفعون عقيرتهم بالغناء بين الفينة والفينة. وقبل غروب الشمس عندَ الغسق يندب الرئيس مرة أخرى ثلاثة رجال آخرين ليقوموا بتمثيل دور الأسلاف الأسطوريين الذين يقومون بدورهم بإجلاء النساء والأطفال من القطين باتجاه ساحة الاحتفالات ويعيدون أداء نفس الطقوس الأولى. ويعيدون الكرة مرة أخرى في اليوم التالي. ويختتمون الطقوس بإزالة الرسومات من على بقعة الدم وإعادة قطع التشورينغا إلى مخبئها[695] .

رسومات طوطمية على بقع الدم المتجمدة.



وهذه طقوس تكاثر حيوان الكنغر. أسفل سفح سلسلة جبال صخرية مرتفعة وشديدة الانحدار تمتد من الشرق إلى الغرب وفي ظلال شجرة عتيقة من أشجار الصمغ يقع غدير صغير يمتلئ بالماء في موسم المطر ويجف في فصل الصيف. وهناك إلى جانب الغدير تشمخ صخور عمودية ترتفع لمسافة خمسين قدماً. وفي موسم الأمطار تتساقط المياه على قمم هذه الصخور من قلتة تقع على حافة صخرة ناتئة تبرز من خلفها القمم الجرداء للسلسلة الجبلية. ويتسرب من قمم سلسلة الجبال هذه تلاع تتجمع في شعيب تجري مياهه باتجاه الجنوب حتّى تضمحل وتتلاشى في الكثبان الرملية. ترتبط حكاية الغدير وتكونه مع أسطورة السلف الطوطمي لعشيرة الكنغر حيث يخلد تكونه البقعة التي يقولون إن الأسلاف الأسطوريين العشيرة الكنغر أشعلوا نارهم عندها، ويُطلق السكان المحليون على الصخرة المجاورة للغدير مسمى «قطين الأسلاف». ويوجد بالقرب من الغدير مدفونا تحت الأرض صخرة مستطيلة تمثّل ذيل كنغر كانت كلاب الدنغو اصطادته في العصر الأسطوري ودفنت ذيله هناك بعد ما أكلت بقية جسده. وإلى الجانب الشرقي من الغدير يوجد في عرض سفح السلسلة الجبلية مغارة سقفها قليل الارتفاع ويتخذ شكل صخرة تبرز حافتها إلى الخارج على شكل نتوء ملحوظ. ويمكن الصعود إلى المغارة من درجات تبدأ من عندَ الغدير. وتقول الأسطورة إن الأسلاف توقفوا عندَ الحافة الناتئة من المغارة لطبخ و أكل لحم الكنغر الذي صادوه. هذه الحافة الناتئة هي النَّنْجا الذي تسكن فيه روح ذَلكَ الكنغر وأرواح الكثير من حيوانات الكنغر الأخرى التي جاءت بعد ذَلكَ واختفت تحت الأرض في ذَلكَ المكان بعدما بقيت أرواحها هائمة على السطح بالقرب من الغدير. أمّا الغدير فهو النَّنْجا الذي تسكنه أرواح الأسلاف لعشيرة الكنغر من الآدميين.

وإذا قررت عشيرة الكنغر الطوطمية بتوجيه من رئيسها أن تقيم طقوس تكاثر الكنغر يعدون قطينا مؤقتاً خاصاً بالرجال لهذا الغرض يكون بعيداً عن قطين العشيرة وبمنأى عن مرأى ومسمع النساء والأطفال الذين لا يسمح لهم بدخوله ولا حتّى الاقتراب منه. ويختارون موقع هذا القطن المؤقت إلى الغرب من المغارة التي عندَ الغدير ولكن بمنأى عنها ويبعد عنها بحوالي مائة باردة. وفي الصباح الباكر يبعثون فتى يقفر الأرض للتأكد من عدم وجود أي غرباء أو نساء أو أطفال هناك بالقرب من ذَلكَ المكان. ويتقدم الرجال بمحاذاة سفح السلسلة الجبلية حتّى يصلوا إلى المكان الذي سبقهم إليه الفتى وجلس ينتظرهم فيه. هنا يوجد مخبأ تحت الأرض صخرة رمادية ملساء من الحجر الرملي غير الصلب يبلغ طولها ثلاثة أقدام ومحيطها قدم واحد وتأخذ في جانبها المستعرض شكل مثلث ويغطي رأسها التراب بعمق قدم واحد من تحت السطح. وحين يجتمع الرجال يحفر رئيسهم الصخرة ويزيح الرمل عنها لتبدو ظاهرة للعيان. ويغطي جانباها اللذان تأكلا من كثرة الحك صخور أخرى صغيرة واحدة منها مسطحة هي التي تستعمل في الحك. يأخذ الرئيس هذه القطعة الصغيرة ليحك بها، كما جرت العادة، السطح المكشوف لتلك الصخرة الأكبر بينما يتحلق الرجال حوله صامتين. بعد ذَلكَ ترفع الصخرة إلى أعلى ليراها الجميع بوضوح. هذه الصخرة هي في نظرهم ذيل الكنغر الأسطوري المدفون الذي سبقت الإشارة إليه. أمّا الأحجار المتناثرة حولها والتي تصغرها حجماً فهي عظام كلاب الدنغو التي أكلت الكنغر ودفنت ذيله. بعد حك جوانب الصخرة ومشاهدتها من الجميع يهيل الرجال عليها التراب ويدفنونها مرة أخرى قبل أن يواصلوا سيرهم بمحاذاة سفح السلسلة الجبلية ليتوقفوا عندَ الجانب الآخر من الغدير والبعيد من المغارة ليشربوا ويعودوا أدراجهم ويجلسوا عندَ الصخرة المقدسة وينقسمون إلي فرقتين أحدهما تجلس إلى الجانب الأيمن من الصخرة والأخرى إلى اليسار منها. بعد ذَلكَ يتقدم الرئيس مع أحد رجاله ويصعد التلّ المقابل إلى الشرق من الصخرة. وعلى ارتفاع حوالي عشرين قدماً يوجد صخرتان بارزتان أحدهما لرجل من الأسلاف والأخرى لامرأة. ويقوم أحد الرجال

بحك أحد الصخرتين والأخر بحك الأخرى. بعد ذَلكَ ينزل الرجلان ويلتحقان برفاقهم. وهنا يشرع الرجال برسم خطوط متوازية باللونين الأبيض والأحمر على صفحة الجبل، الأحمر يرمز لفرو الكنغر والأبيض لعظامه. بعد ذَلكَ يصعد عدد من الفتية إلى أعلى ويقطعون عروق معاصمهم لتسيل منها الدماء على الصخرة البارزة التي تسكنها أرواح الكنغر والرجال أسفل منهم ينظرون إليهم وينشدون الأناشيد عن الكنغر ويحثونه على التوالد والتكاثر. الهدف من سفك دماء أبناء عشيرة الكنغر على الصخرة التي تسكن فيها أرواح الكنغر هو استنهاض هذه الأرواح لتخرج من مخابئها وتجري في كل الاتجاهات لتلقح إناث الكنغر حتّى يتكاثر توالدها وتزداد أعدادها. فالحيوانات، في نظرهم، تتكاثر كما يتكاثر البشر، بمعنى أن أنثى الحيوان لا تحبل من تلقيح الذكر لها وإنما من ولوج روح سلف من أسلاف الحيوان الأسطوريين إلى رحمها، كما سنرى أدناه[696].

بعد ذَلكَ يقوم الرجال بطلاء أجسادهم بالألوان المعتادة ويعود الشيوخ إلى القطين بينما يتفرق الشبان في المنطقة المحيطة لاصطياد حيوانات الكنغر التي لا يأكلونها هم و إنما يحضرونها إلى القطين ليأكلها كبار السنّ وأبناء العشائر الأخرى من غير عشيرة الكنغر وذلك بعدما يأكل رئيس عشيرة الكنغر قليلاً من لحمها وبعدما يدهنون بشحمها المذاب أجساد الفتية الصيادين وغيرهم من الذين شاركوا في الطقوس. وفي الليل يدهن رجال العشيرة أجسادهم بالطلاءات المعتادة ويرسمون عليها نفس الخطوط التي سبق لهم رسمها على صفحة الجبل ثمّ يمضون الليل كلّه يغنون أغاني تتحدث عن الأسلاف الأسطوريين للعشيرة ويرقصون رقصات تحاكي حركاتها حركات الكنغر الطوطمي. وفي الصباح يعود الفتيان مرة أخرى إلى الصيد وفي الليل يغنون ويرقصون. ويستمرون على ذَلكَ لبضعة أيام[697].

وقدْ توصل سْبِنْسَر وغِيلِن من خلال أبحاثهما الميدانية إلى أن تعامل الأبورِجِين مع طوطمه وعدم إقباله على قتله أو إيذائه ليس نابعا بالضرورة من اعتقاده بأنه نسخة منه ولا الاعتقاد بأن موت الطوطم يعني موت صاحبه من البشر، كما كانَ يقول السير جورج غْرَي George Grey. فطقوس التكاثر تدل على أن من ينتمون للطوطم يجب عليهم أكله، وإن بكميات قليلة، لتفعيل هذه الطقوس وعلى أنهم يقومون بطقوسهم من أجل توفير المحصول الكافي ليصطاده الآخرون أو يجنونه ويقتاتون عليه، وعلى أنهم يعينون الآخرين على صيده أو جنيه. وأكثر العشائر الطوطمية التي تقطن صحراء وسط أستراليا لا تمانع في أكل طوطمها ولكن الشخص لا يأكل طوطمه إلا ضمن أدنى الحدود وتحت ظروف خاصة جداً ووفق شروط محددة، كأن يمسه الجوع ولا يجد شيئاً آخر يقتات به. وفي حالة اضطراره لأكل طوطمه فإنه لا يأكل منه إلا أقل القليل ويقتصر على أكل بعض الأجزاء دون الأخرى، فلا يأكل الأجزاء اللذيذة والمفضلة، كما مرّ بنا، مثل ذيل الكنغر أو مثل الشحم أو مثل البيض إذا كانَ الطوطم من فصيلة الطيور، مثل طائر الإيمو، علماً بأنه كلما تقدم السنّ بالرجل كلما خفت التابوهات المتعلقة بأكل الطوطم حتّى تتلاشى تماماً بالنسبة للعجائز. كما أن هناك مناسبات يتحتم فيها على الشخص أن يأكل قليلاً من طوطمه، ومن هذه المناسبات مناسبة إقامة طقوس التكاثر لأن فاعلية هذه الطقوس ونجاعتها تتوقف على تناول كميات قليلة من الطوطم، لكن دون الإكثار من ذَلكَ لأن الإكثار من الأكل مثله مثل الامتناع تماماً عن الأكل، كلاهما نتيجته عدم فاعلية الطقوس. ومن يكثر من أكل طوطمه سوف تعاقبه العشائر الأخرى لأن فعلته سينتج عنها عدم تكاثر الطوطم وتوفره لهم[698].

ويدعي أبناء العشيرة أن هناك علاقة خاصة تربطهم بطوطمهم وأن لهم فيه حق خاص يتقدم على غيرهم، وهم الذين يرتبط بهم مصير الطوطم من حيث التكاثر أو الانقراض ويتحكمون بذلك من خلال ما يؤدونه من طقوس التكاثر. وأبناء العشائر الأخرى الذين ينتمون لنفس القبيلة التي تنتمي لها

العشيرة الطوطمية لا يحق لهم أكل الطوطم بالطريقة المبتذلة التي تؤكل بها أصناف الطعام الأخرى. فلا يحق لهم مثلاً تناوله خارج القطين. وإذا صادوه، إن كانَ حيوانا أو طيرا، أو جمعوه، إن كانَ نباتا، فعليهم إحضاره إلى القطين قبل أن يتناولوا منه شيئاً ثمّ تقديم قطعة منه إلى رئيس العشيرة الطوطمية ليتناولها، وذلك الإثبات أولوية عشيرته وأحقيتها في أكل الطوطم قبل غيرها ثمّ بعد ذَلك يأذن لهم بأكله وكأنه بذلك يتنازل باسم العشيرة ويحرم نفسه هو وعشيرته من هذا الحق الذي يمنحونه تكرما منهم للآخرين. ولو لمّ يقم أبناء العشائر الأخرى بعمل هذه الشعائر والخطوات الرمزية وأكلوا الطوطم بدون إذن من رئيس العشيرة الطوطمية صاحبة الشأن لاستحقوا غضب أبناء تلك العشيرة ولربما تسبب تجاوزهم لهذا الحق في عدم تكاثر الطوطم وانقراضه. يضرب سْبِنْسَر وغِيِلِن مثلاً لذلك أنّه بعد أداء طقوس التكاثر الدودة الويتشيتي وحلول موسم الأمطار تظهر الدودة وتبدأ في النمو والبيض والتكاثر بسرعة. لكن فترة تكاثرها ونموها لا تطول لأنها تتزامن مع حلول موسم الأمطار القصير. في هذه الفترة القصيرة يهب الجميع، صغارا وكبارا، نساء ورجالا، من ينتمون لطوطم الدودة وغيرهم من أبناء العشائر الأخرى، إلى جمع أكبر كمية ممكنة من الدود المكتمل النمو ويعودوا به إلى القطين لطبخه ثمّ تجفيفه وسحنه وحفظه في الأقداح الخشبية الصغيرة التي تسمى بيشي pitchi وفي أوعية يخصفونها من لحاء الأشجار ليتغذوا على ما جمعوه بعدما ينتهي موسم الأمطار وتنقطع الدودة. لكن أبناء العشيرة الطوطمية لا يأكلون ما جمعوه من الدودة وإنما يمنحونه لأبناء العشائر الأخرى. كذلك أبناء العشائر الأخرى بعدما يجمعون حصيلتهم لا يتناولون منها شيئاً قبل أن يحضروها إلى رئيس عشيرة الدودة الذي يساعدهم هو وأبناء عشيرته في تجفيفها وسحنها ثمّ يقدمون لهُ كل ما جمعوه فيتناول بين أصبعيه شيئاً قليلاً منه وبعد ذَلكَ يرده إليهم ويسمح لهم بأكله. بعد ذَلكَ يحاول سْبِنْسَر وغِيِلِن أن يفسرا طقوس التكاثر ويقدما نظرية ترمي إلى فك رموزها ومغازيها الحقيقية. يقولان إن هذه طقوس سحرية الهدف الأساسي منها التأثير على مختلف أصناف الحيوانات والنباتات وغيرها من المظاهر الطبيعة الأخرى التي يعتمد عليها الأبورجِين في حياتهم وفي غذائهم من أجل حثها على التوالد والتكاثر إن كانت من الحيوان أو النبات أو على أن تأتي في وقتها المحدد وبالكمية اللازمة إن كانت أمطارا أو رياحا، وهكذا[699].

وإذا كنا نتحدث عن الطقوس المتعلقة بالمقدس والمعتقدات الدينية فلابد من الإشارة ولو بشكل عابر إلى طقوس الدفن ومراسم دفن الميت أو التخلص من جثته والنواح عليه والحداد، والتي تختلف من قبيلة الأخرى[700].

فمنهم من يحرق الجثة ومنهم من يدفنها ومنهم من يأكلها ومنهم من يلف الجثة بكفن يعملونه من لحاء الشجر، أو يلف العظام فقط بعد أكل اللحم، ويودعها في قرع أحد الأشجار العالية أو يترك الجثة لمدة حتّى يهترئ اللحم ثمّ يفصل عظام الهيكل ويجمعها في كيس ويودعها في فجوة عميقة من الفجوات التي توجد عادة في أعالي جذوع الأشجار الضخمة[701].



<u>أيداع الجثث في فروع الأشجار بدلا من دفنها.</u>

إذا مات الميت لا يجوز عندهم ذكر اسمه أو التلفظ به لاعتقادهم بأن الجسد يفنى لكن الروح لا تموت بل تبقى تجوس بالقرب من القطين وقدْ تأتي حالما تسمع أحداً يتلفظ باسم صاحبها[702].

وإذا مات الميت أحرقوا القطين الذي مات فيه وهجروه ولا يعودون لهُ إلا بعد انقضاء سنتين أو أكثر. وبعض قريبات الميت، خصوصا زوجته، يجب عليهن الصيام عن الكلام ولا يعدن للكلام إلا بعد مدة قد تمتد لأشهر وبعد تأدية طقوس معينة، وخلال هذه المدة يتفاهمن مع الآخرين بلغة الإشارة وذلك بتحريك الأصابع واليدين والأكتاف والمرافق بطريقة سريعة و برشاقة مذهلة، كما يقول سْبِنْسَر وغِيِلِن، لكنّها حركات يصعب، أو بالأحرى يستحيل، تأديتها على غيرهم من الذين لمّ يمارسونها ويتمرنون عليها منذ الصغر[703].

ومعظمهم لا يؤمنون بالموت الطبيعي بل يعتقدون أنّه لا يموت أحد إلا بفعل السحر وعلى أقرباء الميت أن يجدوا في البحث عن الساحر للاقتصاص منه والأخذ بثأر ميتهم. فلو أن أحداً مثلاً مات بالسلاح أو سقط من شاهق قالوا إن عمل الساحر هو الذي تسبب في سقوطه وموته أو وجه الرمية إلى جسده لتصيبه في مقتل. وهؤلاء إذا مات الميت ودفنوه مسحوا المنطقة المحيطة بالقبر كل صباح لمدة شهر كامل وأتوا ليروا أقدام الروح التي تأتي إلى القبر لتتأكد من موت صاحبه وهذه يقولون إنها روح الساحر الذي كانَ السبب في موته، فإذا وجدوا مثلاً آثار كلب جزموا أن الساحر من بني كلب وإن كانت آثار يربوع جزموا أنّه من بني يربوع وإن كانت آثار حية قالوا إنه من الأراقم، وهكذا. هذا بينما هناك من يمسح المنطقة المحيطة بالقبر ليروا إذا ما وجدوا آثار أقدام الميت على الأرض فإن ذَلكَ يعني أنّه غير مرتاح في قبره فنبشوا الجثة ودفنوها في مكان آخر. وإذا كانَ الميت شخصاً مقدماً في عشيرته وضعوا الطعام عندَ قبره لتتغذى عليه روحه وأوقدوا كذلك نارا تتدفأ عليها في الليل[704].

وبعضهم إذا مات الميت لفوه بكفن من لحاء الشجر وعلقوا جثته في قرع شجرة تطل على بركة ماء من تلك التي تكثر فيها أزهار السوسن والزنبق. وبعد أن يهترئ اللحم ولا يبقى إلا العظام ينزلون العظام من على الشجرة لينوحوا عليها ثمّ يعيدونها إلى مكانها فوق الشجرة حتّى يأتي موسم الأمطار فتسقط في البركة ويجرفها تيار السيول[705].

ومنهم من يبني كوخاً يمددون فيه الميت ثمّ يتجمع الأقرباء داخل الكوخ ويستلقون واضعين رؤوسهم

على جثته وينوحون عليه والبعض منهم يتمدد بكامل جسده على جسد الجثة[706].
وبعضهم يعتقد باحتمالية عودة الأموات أحياناً للاختلاط بالأحياء لذلك ينزعون أظافرهم للتعرف عليهم لو عادوا فعلاً. ومنهم من يأخذ الاحتياطات اللازمة لعدم تمكين الجثة من العودة إلى عالم الأحياء فيقومون قبل الدفن بربط إبهامي القدمين أحدهما بالآخر وربط إبهامي اليدين بعد إدارتهما خلّف ظهر الجثة. ومنهم من يكسر رجل الجثة أو يستخرج أحشاءه ويملا بطنه بالحصا حتّى لا يتمكن من النهوض والخروج من القبر، فهم يعتقدون أن روح الميت تخرج من قبره وتتسلل إلى القطين للتأكد من أن العشيرة تؤدي مراسيم المأتم بالشكل اللائق[707].
هذا على حين أن البعض الآخر منهم يحفر حفرة صغيرة بجوار القبر ويحدث كوة بينها وبين القبر وذلك للسماح لروح الميت لتخرج من القبر وتتمشى في المنطقة المحيطة متى ما سئمت من وحشة القبر. والبعض يدفنون موتاهم في وضع الجلوس والبعض في وضع الوقوف والبعض يكورون الجثة بحيث يصالبون اليدين على الصدر ثمّ يثنون الرجلين حتّى تلامس الركبتين الذقنين ويحزمونها ويلفونها بلحاء الخشب ويدفنونها. إذا وصل العجز بكبير السنّ إلى درجة لا يستطيع معها الرحيل مع العشيرة أوقدوا عنده نارا ورحلوا عن القطين وتركوه وحيدا لقدره، ومنهم من يخنق أولئك العجزة ويحرقون جثثهم[708].
البعض منهم يدفن مع الميت كل أشيائه بما في ذَلكَ طاسة للشرب ورمحه وهراوته إن كانَ رجلاً ليصطاد ما يقيته أو إن كانت امرأة تركوا عندها عصا الحفر لتقتلع لنفسها ما يقيتها من بقول الأرض. وإذا ماتت الأم المرضع دفنوها ودفنوا رضيعها معها. والعادة عندهم أنهم يأكلون لحم الطفل الميت. وإذا كانَ الطفل الأكبر هزيلا والأصغر سمينا قتلوا السمين وأطعموه للهزيل لتتحسن صحته وينمو بسرعة، وإذا مسهم الجوع أكلوا أطفالهم وربما دعوا جيرانهم لمشاركتهم في الوليمة. ويقول لهاوت إن بعض المصادر ذكرت أنهم إذا مرّ عليهم وقت طويل ولم يصيدوا شيئاً من الحيوانات وضرموا على أكل اللحم ذبحوا أحد الفتيات السمينة وأكلوها[709].
والميت الذي يموت بحال جيدة يأكلون جثته والبعض منهم يحتفظ بعظام البراجم أو راحة الكف أو القدمين لأغراض سحرية.
يقول هاوت إن قبيلة الديري Dieri يحملون معهم جثة الميت في كيس وكلما داهمهم الشعور بالحزن عليه قطعوا من لحمه وأكلوه حتّى لا يبقى شيئاً من الجثة إلا العظام التي يحتفظون بها حتّى تهطل الأمطار فيرمونها في الوادي لتجرفها السيول. أمّا قبيلة اليركلا Yerkla فإذا بدأ المريض يحتضر أو شارف على الوفاة أوقدوا عنده نارا وتركوه لشأنه[710].
وتضع الأم عظام طفلها الميت في كيس صغير تحمله معها أينما ذهبت لتعزيها عن فقد الطفل وإذا نخرت العظام وضعتها في فجوة من فجوات فروع أحد الأشجار.
وقدْ عرض سْبِنْسَر صورة لمحتويات أحد هذه الأكياس الذي سمحت لهُ الأم بتصويرها مقابل حفنة من التبغ[711].
والبعض الآخر يشوي الميت على النار ويأكل لحمه ثمّ يلف العظام ويضعها على فرع شجرة. ويقول هَاوِت إن رائحة شواء لحم البشر تشبه رائحة شواء شرائح الحم العجل ولا تختلف عنها حتّى في المذاق[712].
وبعد مدة يصعد أحدهم لإنزال العظام وفك رباطها ونثرها على سفرة من ورق الشجر أعدت لهذا

الغرض، ويحطمون الجمجمة ويفصلون العظام عن بعضها البعض ويدفنونها ما عدا عظام اليدين ثمّ يحرقون الشجرة. بعد ذَلكَ يأخذ الرجال عظام اليدين ليسلمونها لأم الميت التي تجلس وتضعها على رجليها وتنوح عليه مع بقية النساء طوال الليل. وتحتفظ الأم بالعظام لمدة عامين أو أكثر. بعد ذَلكَ يقيمون مأتم آخر ثمّ يدفنون العظام، ومنهم من يبحث عن ثقب في جذوع أحد الأشجار ويودعها فيه. ومنهم من يأكل لحم الأعداء المقتولين لكنهم يحرصون على فصل عظامهم وتبديدها وتحطيم الجمجمة لأنهم يخشون أن تلتئم هذه العظام ويعود الهيكل إلى الحياة فيتعقب القتلة ليأخذ بثأره منهم. ويذكر هاوت عن أحد القبائل أنّه إذا اختطف رجل منهم فتاة من فتياتهم لا يُسمح لهُ بالزواج منها وفر بها طلبوه ولو أدركوه قتلوه وأكلوا لحم ذراعيه وفخذيه، بل حتّى إن إخوة الهارب يشاركونهم في الوليمة، أمّا بقية أجزاء جسده وعظامه فيقطعونها ويكسرونها بفؤوسهم ويرمون بها[713].

وللدماء والشحوم والشعر الأدمي قدسية خاصة عندَ الأبورجين، لذلك لا يجوز للنساء رؤيتها أو الاقتراب منها حينما تستخدم لأغراض مقدسة، ولا يخلو طقس من طقوسهم من إراقة الدماء واستخدام أحزمة و أربطة مفتولة من الشعر الأدمي[714].

وتحتل الدماء والدهون دوراً بارزاً في مراسيم النواح على الميت مثلاً تتضمن عندَ بعضهم قطع أحد الأقارب فخذه أو كتفه ليجرح نفسه في ذَلكَ الموقع جرحا غائراً تسيل منه الدماء الغزيرة[715]. والبعض منهم يتطاعنون ويشجون بعضهم بعضاً على الرؤوس وعلى أي مكان آخر في الجسد الإسالة الدماء الغزيرة على جثة الميت، الرجال بالرماح والهراوات والنساء بعصا الحفر التي يستخدمنها لاقتلاع الدرنات والجذور[716].



رايات النورتنجا **nurtunja** التي تنصب في الطقوس.

وفي طقوس التكاثر وطقوس الترسيم يستخدمون الدم كمادة لاصقة يلصقون بها ريش الطيور للزينة على أجسادهم وعلى قطع التشورينغا ويدهنون به رايات تسمى النورتُنجا nurtunja أو waninga أو kauaua ينصبونها أحياناً في هذه المناسبات الاحتفالية[717]. وقدْ يستعيضون عن الدم بالمغر الأحمر الذي يجدونه مدفوناً تحت الأرض في بعض البقع المنتشرة في أرضهم ويعتقدون أنّه دم متجمد من حيض نساء الأسلاف الأسطورين، ولذلك يستخدمونه كثيراً في طقوسهم عوضاً عن الدم. ومن استخدامات الدم الأخرى أنّه إذا أراد فريقان متخاصمان أن يتصالحا وينسيا خلافاتهما شرب كل منهم من دم الأخر.

وإذا صمم فريق منهم غزو قبيلة أخرى للأخذ بثأر قتيل لهم فإن الغزاة يشربون دما من أبناء عشيرتهم ويرشونه على أجسادهم ليمنحهم الشجاعة حي لا تخور عزيمتهم. بعد ذَلكَ يهب أعضاء الفريق واقفين ويجرح كل منهم ذكره من الأسفل لتسيل منه الدماء الغزيرة التي يرشون بها بعضهم بعضاً من أجل بث روح الحماس فيهم والتعهد بتنفيذ المهمة. وأعضاء الفريق الذين يقدمون على هذه المهمة أو غيرها من المهام الخطيرة يشربون من دم بعضهم البعض لضمان عدم خيانة أي منهم للآخرين أو تخليه عنهم أو إفشاء سرهم، وعادة ما يسحبون هذا الدم من ذكورهم وتحديداً من منطقة الجلد الأسفل من الإحليل الذي يشترط أثناء طقوس الترسيم. وتتضمن طقوس الاستعداد لأخذ الثأر فتل عصابة من شعر القتيل يحملها أخوه تحت إبطه ويركع أمام أعضاء الفريق الذين سيشاركون في أخذ الثأر ليمكن كل شخص منهم من الإمساك بذكره ومسحه بيده ومن ثمّ يمسح بالعصابة على بطن ذَلكَ الشخص ليمنحه العزيمة والتصميم على تنفيذ المهمة.

بعد ذَلكَ يربط طرف العصابة بذكره ويقوم كل شخص من أعضاء الفريق بعض الطرف الأخر ويتعانق الإثنان. وتهدف هذه الحركة إلى إشعال نار الغضب في صدر كل واحد منهم ضد القاتل والتصميم على الثأر منه. والشعر الذي يستخدم لهذا الغرض يُعد شيئاً مقدسا لا يجوز للنساء والأطفال رؤيته[718].

والمسافر إذا تقطعت به السبل ولم يجد ماء يروي عطشه قطع عرقه وشرب من دمه أو أسقاه لرفاقه.

ويقطع الفتيان الأشداء عروقهم ليسيل منها الدم الذي يشربه الشيوخ ليتقووا به ويعيد لهم حيويتهم ونشاطهم والمرضى للاستشفاء[719].

كذلك الدم الذي يخرج من الصبي عندَ التختين أو عندَ تشريط جلدة الذكر من أسفل الإحليل لا يسكب في التراب وإنما يتلقونه ليشربه أبوه وأمه أو ليستخدمونه لأغراض مقدسة أو للاستشفاء. ولدى بعض القبائل يمددون جسم الصبي المراد تختينه على ثلاثة من أقربائه ينبطحون على الأرض أحدهم بجوار الآخر لتسيل دمائه على أجسادهم ويتأكدون أنها لا تسيل على الأرض[720].

وفي حال إصابة أحدهم بمرض عضال تجرح أحد الفتيات فرجها وما يسيل من الدم تتلقاه وتغمس فيه دودة الويتشيتا التي يأكلها المريض ويدهن جسده بما يتبقى من الدم ليبرأ من مرضه. وقبل أن تتزوج الفتاة تقوم أحد قريباتها بأخذها بعيداً عن القطين لفتح غشاء البكارة وتتلقى الدم الذي يخرج جراء هذه العملية لتأخذه إلى القطين ليشربه بعض أقارب الفتاة ويدهنون به أجسادهم. أمّا دم الحيض فيخشونه ويتحاشون الاقتراب من المرأة الحائض، خصوصا الفتاة التي تحيض للمرة الأولى، فهذه يبعدونها في مكان منعزل عن القطين حتّى تنتهي العادة ويتوقف الدم. وطوال فترة الحيض تجلس على حفرة لتسيل فيها الدماء ولا تنهض عنها طوال اليومين الأولين وتبقى معها أمها أو أحد قريباتها لإطعامها وقضاء شوونها. وبعد توقف الدم ترمس الحفرة بالتراب وذلك حتّى لا يلامس الدم النجس أيا منهم أو أيا من أشيائهم. وبعد انقضاء العادة تختن الفتاة ثمّ تسلم لزوجها. ودم تختين الفتاة يستعمل لنفس الأغراض التي يستخدم لهُ دم تختين الصبي، أي شربه ودهن الجسد به كمادة للاستشفاء أو التبرك[721].

ولا يقل الشحم البشري عن الدم من حيث القدسية وأهمية استخدامه في الكثير من الطقوس والشعائر. ويعزو هاوت أهمية الشحم إلى كونه مصدر الطاقة البدنية ومؤشر الصحة والعافية، فالهزال الشديد يأتي نتيجة المرض وقدْ يؤدي إلى الموت وفقدان عنصر الحياة. لذلك يحرص السحرة للحصول على الشحم نظراً لقناعتهم بفاعليته لاستخدامه في الأغراض السحرية. ويعتقد الأبورِجين أن السحرة لديهم قدرات سرية وقوية لخنق البشر وهم نائمون وشفط الشحوم من أجسادهم، والشحم الأفضل والأقوى في الاستخدامات السحرية هو ذَلكَ الموجود على الغشاء المحيط بالكلية. والعديد من القبائل تأكل لحم الموتى، خصوصا الشحم، سواء موتاهم أو موتى أعدائهم. ويستخدمون الشحم في دهن البشرة ليتشرب الجسد ما في جسد الميت من طاقة وحيوية، لذلك يحرص المرضى والعجزة وكبار السنّ على ذَلكَ وأولئك الذين يمارسون التطبب والأعمال السحرية. ويعتقدون أن دهن الأجساد بالشحم ينتج عنه التوفيق في الصيد والرماح التي تدهن بالشحم لا تخطئ هدفها وضربات الهراوات المدهونة بالشحم ضرباتها قاتلة[722].

وإذا مات منهم شخص من أعيانهم وشجعانهم المعدودين أسجوا جثته على نعش مرتفع ودخل الفتيان تحت النعش لتتلقى أجسادهم ما يتقاطر من الجثة من دهن وسوائل أخرى ويستمرون على ذَلكَ لعدة أيام وذلك لاستبطان مناقب ذَلكَ الميت ومزاياه. وهذا على خلاف ما يفعله البعض الآخر الذين يضعون جثة الميت على قرع شجرة ويجلسون تحت الجثة لتتلقى أجسادهم ما يتقاطر منها، أو يلفون الجثة بكفن من لحاء الشجر وبعدما تتعفن يفكون الكفن ليتدهنوا بالدهون والسوائل التي أفرزتها من باب التبرك بها وللتعبير عن حزنهم على الميت[723].

ومنهم من يدفن الجثة ولكن قبل أن يهيلوا عليها التراب ينزل أحدهم بسكينه الحجرية ويقطع الشحم

من على جسده ويرميه لأقربائه الذين يأكلونه ليخففوا من حزنهم على الميت ويطفؤوا ما يشعرون به من حرقة الأسى على فراقه. بل إن هاوت يقول بأن الرجل إذا قتل الآخر قطع من شحمه وأبقاه عنده حتّى إذا جاء أهل القتيل للأخذ بثأره أعطاهم القاتل من شحمه ليأكلوه فتهدأ ثورتهم ويسكن غضبهم ويعفون عن القاتل. ومنهم من يلجأ لطريقة أخرى لتخفيف الحزن على الميت وذلك بترك جثته حتى يهترى اللحم والعصب تماماً وتنفصل العظام عن بعضها البعض فيجمعها ويضعها في كيس يحمله معه أينما ذهب. وتبقى هذه العظام مع الزوج أو الزوجة طيلة الحياة ثمّ تدفن معه إذا مات أو حتّى يتزوج مرة أخرى، والبعض يكتفي فقط بالاحتفاظ بعظمة الفك الأسفل[724] .

ومن عادة النساء عندهم قص شعورهن وتهب المرأة شعرها لزوج بنتها ليفتل منه حزاما لوسطه ورباطا لشعر رأسه. وأجساد الرجال ووجوههم يغطيها شعر كثيف على كل أنحاء الجسد وللتخلص منه يلجأون لنتفه حيث لا يعرفون الحلاقة. أمّا بالنسبة لشعر الرأس فإنهم يفتلون منه معظم الخيوط التي يتحزمون بها أو يربطون بها شعر رؤوسهم أثناء أداء الطقوس أو يلفون بها قطع التشورينغا أو يربطون بها الأغصان و غيرها من الأشياء المقدسة التي يستخدمونها في طقوسهم. وإذا أعار أحدهم قطعة التشورينغا التي تخصه إلى شخص آخر ليتبرك بها فإن المستعير يكافئ الأخر بجزة من شعره[725] .

وهناك مناسبات لابد فيها للشخص أن يهدي شخصاً آخر جزة من شعره مما يعني أن عليه أن يحلق شعره ليقدمه هدية لذلك الشخص، إذ أن أفضل هدية تقدمها لشخص آخر هي خيط مفتول من الشعر الآدمي. وإذا أراد الشخص قص شعره إما لسبب طقوسي أو لأنه طال لدرجة يتحتم عليه قصه فإنه يجلس القرفصاء ويتقبل الجهة التي يُفترض أنّه جاء منها سلفه الذي هو يتقمص روحه أو سلف أمه ثمّ يجمع الشعر بعد قصه ويهديه لأبي زوجته أو لخالها أو، إنّ كانَ أعزبا، لأبي الفتاة التي يُفترض أنها زوجة المستقبل. وأخو الفتاة يقص خصلة من شعره ويهديها لخطيبها الذي يقوم بلفها ووضعها تحت إبطه مما يشير إلى أنّه موعود بالزواج من الفتاة، وبعد ذَلكَ تأخذ هي خصلة الشعر وتعلقها ليعرف الرجال الآخرون أنها محجوزة. وبعد انتهاء طقوس التختين يقص الفتى جزة من شعره ويقدمها لأخته لتفتل منه خيطاً على شكل حزام تلفه على وسطها. وشعر المرأة دائماً من نصيب زوج بنتها يعمل منه عصابة يلف بها شعر رأسه. ويقصون شعر الميت ليذهب من نصيب أبي زوجته وإخوانها. ونظراً لما للشعر الآدمي من قيمة عندهم فإنهم يستخدمونه للمقايضة واستبداله بأشياء أخرى يحتاجون لها. ولا يفرطون في الشعر بعد حلقه إلا في حالة قصه كرمز للحزن على موت قريب، وفي هذه الحالة يتم حرقه مباشرة بعد حلقه حتّى لا يقع بيد شخص آخر يُمكن أن يستخدمه في أغراض سحرية ضد صاحبه. وإذا تعسرت ولادة المرأة خلع زوجها الخيط المفتول من الشعر الآدمي والذي يلف به شعر رأسه ليربطه على وسط زوجته أسفل من صدرها. وبعد الولادة يقطعون سر الوليد ويتركون منه بضعة سنتيمترات لتظل ملتصقة بالجنين ولا يقطعونها. وبعد أن يلتئم الجرح يقطعون الجزء المتبقي من السر ويتركونه لينشف ثمّ تعلقه الأم على عنق الطفل ليمنحه الصحة والعافية[726] .

مفاهيم الحمل والولادة

وكما تترابط طقوس الأرُنْتا مع معتقداتهم عن الأسلاف الطوطميين، كذلك مفاهيمهم عن الحمل والإخصاب، فهم يعتقدون أن أرواح أسلافهم تجوس المنطقة المحيطة بالمركز الطوطمي للعشيرة كل منها تتربص منتظرة مرور أي امرأة بالغ لتنفذ إلى رحمها وتخصبها. ولذا تتحاشى النسوة اللائي لا يرغبن في الحمل المرور بالقرب من هذه الأماكن ويبتعدن عنها. ولو اضطرت فتاة لا ترغب في الحمل أن تمر بالقرب من أحدها فإنها تغير من سنحتها ليبدو وجهها متجعدا وتمشي محدودبة الظهر تتعكز على عكاز وتقول مخاطبة الأرواح بصوت كصوت العجائز «لا تقتربوا مني فأنا عجوز فانية». والبعض منهن يتحرجن من قطع فروع بعض الأشجار خوفاً من إزعاج الأرواح التي تحل فيها مما قد يتسبب في تطايرها فيدخل البعض منها إلى رحمها ويخصبها[727].

أي أن الإخصاب في نظر قبيلة الأرُنْتا لا يعود إلى مضاجعة الرجل زوجته وإنما إلى نفاذ روح من أرواح أولئك الأسلاف إلى رحم المرأة ليصبح الجنين الذي تحمله في رحمها نسخة من ذَلكَ السلف الذي نفذت روحه داخل جسدها، أي أنهم يعتقدون بتقمص روح السلف وتجسدها من جديد في المولود الجديد. وهكذا فإن الأرُنْتا ، كما يقول شبر ويلن، لا يعرفون مفهوم العذرية ولا يتصورون أن هناك أي علاقة بين الجماع والإخصاب[728].

لذا فإن ما يحدد طوطم الجنين ليس طوطم أمه ولا طوطم أبيه، فالأرُنْتا، على خلاف معظم القبائل الأخرى في أستراليا، لا يعتقدون بتوارث الطوطم من الوالد للولد كما عندَ بعض القبائل. ما يحدد طوطم المولود عندَ الأرُنْتا هو المكان الذي شعرت فيه المرأة بأعراض الحمل لأول مرة، لأن كل موطن من مواطن العشائر التي تقطن أرض القبيلة يحتوي على مركز طوطمي يخص جنسا معينا من النباتات والحيوانات التي تتكاثر في المنطقة وتتخذ منه العشيرة طوطما لها، والبقعة التي يقع فيها المركز الطوطمي هي التي تتكاثر فيها أرواح أسلاف العشيرة تنتظر الفرصة السانحة للوثوب والولوج في رحم أي امرأة تمر بالمكان. فإذا شعرت المرأة بأعراض الحمل في منطقة تخص الكنغر فإن طوطم الجنين هو الكنغر وإن كانت منطقة تخص دودة الويتشيتي فإن دودة الوتشيتي تصبح هي طوطمه، وهكذا. وربما غطست المرأة قدمها في بركة مليئة بأرواح أولئك الأطفال الذين ينتمون للأوز فيدخل أحدهم من أحد أصابع قدمها بين الظفر واللحم فيلقحها فيولد طفلها أوزة[729].

أي أن الطفل لا يرث انتماءه الطوطمي لا من أمه ولا من أبيه، ما يحدد الانتماء الطوطمي للطفل هو أقرب مركز طوطمي من البقعة التي شعرت فيها الأم لأول مرة بأعراض الحمل كأن تحس بالجنين يتحرك داخل رحمها أو تشعر بالغثيان أو تتوحم بنوع معين من الطعام. ونظراً لطبيعة حياتهم الترحالية بحثا عن القوت، فمن الوارد جداً أن يقع المكان الذي شعرت فيه الأم بأعراض الحمل لأول مرة خارج موطن عشيرة الأم أو عشيرة الأب. ذَلكَ المكان، وليس الموطن الذي يعيش فيه الأب والأم، هو الذي يقع فيه المركز الطوطمي الذي سينتمي لهُ الجنين والذي سوف تستودع فيه بعدما يولد قطعة التشورينغا التي تخصه. عدم توارث الطوطم من الوالد للولد يعني أن من ينتمون لنفس الطوطم لا تربطهم بالضرورة علاقة الدم ولارابطة المكان بل يتشتتون بين عشائر مختلفة تقطن أماكن متفرقة.



رسومات طوطمية وملصقات من الريش لتزيين الجسد

إذا ولد المولود ذهب أهله للبحث عن التشورينغا التي تتضمن الروح التوأم للجنين بالقرب من النَّنْجا في المكان الذي شعرت فيه الأم لأول مرة بأعراض الحمل. وإن لم يجدوا قطعة التشورينغا في المكان الذي يحتمل وجودها فيه حفروا للجنين قطعة أخرى من الخشب وفق الشكل المتعارف عليه وأودعوها مع القطع الأخرى المحفوظة في المستودع الذي تحفظ فيه هذه القطع المقدسة في ذَلكَ المكان. ولحفر مثل هذه النقوش ستخدم عادة أسنان الأبوسوم، وهو حيوان جرابي أصغر من الكنغر. وإذا مات الفرد عادت روحه لتحل مرة أخرى في نفس النَّنْجا الذي جاءت منه وتنتظر مرور امرأة لتنفذ في جسدها وتلقحها. وهكذا لا تتوقف دورة تجدد التقمص وتجسد الأرواح التي تربط كل جيل معاصر من البشر بسلسلة من التجسد المتكرر عودا إلى الوراء حتّى تصلهم في نهاية المطاف بأسلافهم الأسطوريين الذين يعود وجودهم إلى عصر الخلق السحيق[730].

وتختلف مفاهيم بعض القبائل المحادّة لقبيلة الأرُنْتا من الشمال عنها فيما يتعلق بالحمل والتقمص، إذ يعتقد أولئك أن المرأة لا يلج فيها ويلقحها إلا روح طفل ينتمي لنفس الطوطم الذي ينتمي لهُ زوجها مهما كانَ المكان الذي شعرت فيه بأعراض الحمل لأن الأرواح التي تنتمي لطوطم زوجها تلاحقها أينما ذهبت، ولذا يتم تتبع النسب الطوطمي في هذه القبائل من ناحية الأب تحديداً[731].

أمّا من يتتبعون النسب من ناحية الأم فإنهم يعتقدون أنّه لا يلج الأم ويلقحها إلا روح تنتمي لنفس الطوطم الذي تنتمي لهُ. ومنهم من يعتقد أنّه في كل ولادة جديدة يتغير جنس الروح وطوطمها. فالروح التي يولد منها ذكرا ينتمي لطوطم الكنغر مثلاً سوف تذهب روحه بعد موته إلى محلها في النّنْجا لتولد في المرة القادمة أنثى تنتمي لطوطم غير طوطم الكنغر وفي الولادة الثالثة تعود الروح لتولد ذكرا ينتمي لطوطم مختلف، وهكذا[732].

وتعتقد قبائل أخرى أن الأسلاف كلما رقصوا وهزوا أجسادهم أثناء ممارستهم الشعائر والطقوس تناثرت منها أرواح الأطفال، وتلك هي الأرواح التي تدخل لاحقاً إلى أجساد الأمهات من البشر وتلقحها[733].

وتقليدا لأولئك الأسلاف يقوم الأبورجين أثناء تأدية مختلف الطقوس بإلصاق كميات كثيفة من الريش

على أجسادهم الذي يتساقط منها أثناء الرقص ويتطاير تماماً كما كانت الأرواح تتطاير من أجساد الأسلاف الأسطوريين أثناء تأديهم رقصات الطقوس التي كانوا يدأبون على ممارستها، مثلهم مثل أحفادهم من البشر. ويرى سْبِنْسروغِيلَن أن مفهوم قبيلة الأَرُنْتا حول هذه المسألة هو المفهوم الأبسط لذا فمن المرجح أنّه الأقدم والأكثر بدائية وأن المفاهيم التي تتبناها القبائل الأخرى تطورت عنه[734] .



الطوطمية: تشخيص الظاهرة

لم يحظ أي موضوع من مواضيع الديانة البدائية باهتمام من الأنثروبولوجيين مثلما حظيت به الطوطمية totemism التي لقيت أهتماماً بالغا من عدد من رواد الفكر الأنثروبولوجي على رأسهم جيمز فْريْزر وسيغموند فْرويْد وإميل دوركهايم ورادكليف براون وليفي شتراوس وغيرهم، خصوصا وأن مباحث الطوطمية تتقاطع مع مباحث النسق الديني ومباحث النسق الاجتماعي نظراً لارتباطها بالنسب الأمومي و الزواج الخارجي وفقاً للآراء بعض المنظرين الكلاسيكيين. وكان من الطبيعي أن يتناول الباحثون موضوع الدين و الطوطمية، والذي كانَ يمثل موضوعا ساخنا في تلك الفترة التي نشط فيها البحث عن جذور المؤسسات الاجتماعية والثقافية، خصوصا وأن المفكرين آنذاك بدأوا يقتنعون أن جذور المسيحية تضرب في عمق الديانات البدائية وأنها امتدادا لها وأن طقوس وشعائر الديانات البدائية تمثّل المفتاح لتفسير المقاطع الغامضة في الكتاب المقدس. والحديث عن الطوطمية حديث طويل ومتشعب ولذا سوف نخصص هذا الفصل لتشخيص الظاهرة وتتبع بدايات الاهتمام بها.

البدايات النظرية

بدأتْ الطوطمية تحتل مكان الصدارة في مجالات البحث الأنثروبولوجي عن أوليات الشعور الديني لدى الإنسان منذ أن لفت الأنظار جان فرغسن مكلينن (1827-1881) John Ferguson McLemnan إلى أهميتها في أبحاثه، وخصوصا في كتابه الزواج البدائي (1865) Primitive Marriage. كانَ الذي قاد مكلينن في البداية إلى اكتشاف أهمية هذه الظاهرة هو انشغاله أساسا بالبحث عن أصول عبادة الحيوان والأشجار في المجتمعات الكلاسيكية حيث كانَ اهتمام الباحثين حتّى ذَلكَ الوقت يكاد ينصب كلية على البحث في حضارات الآريين، خصوصا الإغريق والرومان، نظراً للارتباط العرقي، وحضارات الشرق الأدنى القديمة، خصوصا الحضارات السامية نظراً لارتباطها بالتوراة والإنجيل. وإن لجأ الباحث انذاك إلى الثقافات البدائية فما ذَلكَ إلا الإيراد شذرات منتزعة من سياقاتها لتعضيد الاستنتاجات التي توصل لها من دراسته للحضارات الكلاسيكية. ولم تتجه الأنظار إلى الشعوب البدائية كمجال بحثي قائم بذاته إلا في مرحلة لاحقة. ولعله من المفيد أن نرجع بخطانا إلى الوراء قليلاً لنتمكن من الإمساك بطرف الخيط الذي بدأ منه مكلين قبل أن ندلف إلى الحديث عن الطوطمية.

مدينة جبيل الساحلية في لبنان مدينة فينيقية قديمة تعتبر من أقدم مدن العالم، استمرت سكناها من العصر الحجري حتّى الآن. كانَ الإغريق يسمونها بلوس Byblos واستوردوا منها ورق البردي الذي اشتقوا اسمه من اسم المدينة وسموه بابيرس papyrus، ومن هذه الكلمة سكوا كلمة Bible أي الإنجيل، أو الكتاب المكتوب على ورق البابيرس. ولا تتوقف علاقة المدينة بتاريخ الأديان عندَ هذا الحد حيث أنها مسقط رأس مؤرخ فينيقي عاش في نهاية القرن الأول وبداية القرن الثاني الميلادي اسمه فِيْلو Philo. ترجم فيلو إلى الإغريقية عمل مؤرخ فينيقي آخر أقدم منه بكثير عاش في القرن السادس قبل الميلاد اسمه سانتشونياثون Sanchuniathon، كتب كتاباً عن تاريخ الفينيقيين وأساطيرهم ودياناتهم عنوانه فينيقيا Phoenicica. نقل سانتشونياثون معظم مادة كتابه من النقوش التي وجدها على أعمدة وتماثيل معابد بعل في البلاد الفينيقية. وقدْ جاءت الحفريات الأركيولوجية من راس شمرا (بلاد اليوغاريت القديمة Ugarit) في سوريا لتؤيد المعلومات التي نقلها فيلو عن سانتشونياثون والتي تؤكد أن ديانات الفينيقيين مرّت بمراحل متتالية بدءًا من تأليه مختلف أجناس النباتات والحيوانات والأجرام السماوية التي كانوا يعتقدون أنها حيوانات وسموها بأسماء الحيوانات، مثل الثور والعقرب والأسد والدب، وقدسوها وقدموا لها القرابين، وفي مراحل لاحقة تحولوا لعبادة الأصنام ثمّ إلى عبادة الآلهة التي كانت تحمل صفات البشر anthropomorphic. ويرى لو أن كتاب سانتشونياثون هو أول كتاب في تاريخ الأديان وأن مؤرخي الإغريق من أمثال زيود Hesiod في كتاباتهم عن تاريخ الأديان كانوا مجرد ناقلين لأفكاره[735].

وقدْ حظيت ملاحظات سانتشونياثون عن ديانات الفينيقين بأهمية خاصة حينما بدأتْ عبادة الحيوانات والنباتات، كأولى مظاهر الممارسات الدينية، تحتل حيزا من اهتمامات الأنثروبولوجيين الأوائل في العصر الفيكتوري.

بعد اكتشاف الأمريكتين بدأتْ تنصرف اهتمامات بعض الرحالة والمستكشفين إلى دراسة أحوال قبائل الهنود الحمر في أمريكا الشمالية. ففي عام 1720 قاد دي تشارليفوا de Charlevoix فريقا من العلماء في رحلة استكشافية إلى منطقة البحيرات العظمى Great Lakes جنوب كندا، أو ما يُسمّى

British Colombia، ووصف نتائج تلك الرحلة في كتاب لهُ صدر لاحقاً عام 1744 وجاء فيه أن كل عشيرة من ثلاث العشائر التي تقطن تلك المنطقة تتسمي باسم حيوان من الحيوانات المألوفة لهم[736].

وفي عام 1777م لاحظ رجل إنجليزي يدعى جان لونغ John Long اعتاد المتاجرة مع قبيلة الأُجِبْوي Ojibway، وهي أحد قبائل هنود الغونكين Algonquin في أمريكا الشمالية، أن من ينتمون لهذه القبيلة الهندية يعتقدون أن لكل فرد من أفراد القبيلة روح تحرسه هي عبارة عن أحد الحيوانات الموجودة في بيئتهم، ويسمون هذه الروح الحارسة totam، وهي كلمة تفيد في لغة الأجوي ما معناه «هذا من أهلي أو من جماعتي»، ونشر لونغ مذكراته في سنةَ 1791 والتي ظهرت فيها هذه الكلمة لأول مرة، ومن ثمّ اشتقت منها فيما بعد الكلمة الإنجليزية totem. ويختلف نطق الكلمة من قبيلة إلى أخرى من قبائل الهنود الحمر فالبعض ينطقها ototeman والبعض ينطقها dodaim أو toodaim أو ododam، إلى غير ذَلكَ. ونظراً لهذا الاختلاف في النطق فقد اختلفت تهجئات الكلمة باللغة الإنجليزية حتّى استقر الرأي أخيراً على التهجئة التي تم التعارف عليها وتبناها الجميع بعد أن عممها وروج لها هنري سكولكرافت Henry R. Schoolcraft وغيره من رواد الدراسات الأنثروبولوجية المتعلقة بقبائل الهنود في شمال أمريكا[737].

يقترب توصيف تشارليفوا للطوطمية إلى حد ما من توصيف أونغ، لكنّ التوصيفان لا يتفقان تماماً، فلأول يصف تنظيما اجتماعيا تختص به العشائر في جنوب كندا، بينما يقول الثاني بأن لكل شخص روح تحرسه على هيئة حيوان يحرم عليه قتله أو إيذائه. وعلى الرغم من الاختلاف بين ظاهرة تبني العشيرة باسم أحد الحيوانات وظاهرة الاعتقاد بأن لكل فرد من أفراد العشيرة روحا حيوانية خاصة به تحرسه، إلا أن الأنثروبولوجيين منذ وقت مبكر صاروا يدمجون في كتاباتهم بين الظاهرتين ونظروا إليهما على أنهما وجهان لظاهرة واحدة. ومنذ ذَلكَ الحين بدأ التنظير للطوطمية وبدأت تبرز ظاهرة الطوطمية كمركب ديني واجتماعي.

واعتقد العلماء في البداية أن وجود الطوطمية يقتصر على قبائل الهنود في أمريكا. إلا أنّه بعد خمسين سنةَ اكتشف السير جورج غري Sir George Grey ظواهر مماثلة عندَ سكان أستراليا الأصليين. وكان غري قد شغل منصب حاكم جنوب أستراليا وجاب معظم أنحاء القارة قبل أن ينتقل ليتولى منصب حاكم نيوزيلندا وسجل مشاهداته وانطباعاته في كتاب عَنوَنه Journals of Two Expeditions of Discovery in North West and Western Australia - ونشره في مجلدين عام 1841. قال غْرَي إنّ سكان أستراليا الأصليون يتألفون من عشائر كل منها تتسمي باسم أحد النباتات أو الحيوانات الذي تتخذ منه شعارا لها، أو ما يُسمّى kobong في لغة أحد قبائلهم، ويعتقدون بأنهم يرتبطون برباط روحي مع ذَلكَ الحيوان أو النبات الذي يتسمون باسمه ولا يستحلون قتله أو مسه بأذى. وكان أفراد العشيرة يعتقدون أنهم من سلالة ذَلكَ الحيوان أو النبات وأنهم انحدروا منه مباشرة أو أن جدهم الأول تعاشر مع أحد هذه الحيوانات وانحدروا هم من ذَلكَ التزاوج. ولاحظ غْرَي أن الأبناء يتوارثون اسماء هم العشائرية من أمهاتهم وأنه لا يحلّ للفرد الزواج من نفس العشيرة الطوطمية التي ينتمي لها[738].

وتجدر الإشارة إلى أن كلمة kobong ليست هي المصطلح الوحيد المستخدم الذي يعني طوطم في أستراليا، فهناك مصطلحات تختلف باختلاف القبائل مثل murdu ومثل ngaitye ومثل mungiti وغيرها.

وهكذا من كتابات سانتشونياثون عن معتقدات الفينيقيين العتيقة ومن ملاحظات الرحالة عن الأقوام

البدائية في أمريكا وأستراليا بدا واضحاً أمام المهتمين أن عبادة النبات والحيوان تشكل الجذور الأولى للممارسات الدينية. جاء هذا مع تنامي القناعة بأنه، إضافة إلى جمع الرواسب الحضارية في أرياف الأمم المتحضرة، يُمكن، من الناحية المنهجية، اللجوء لدراسة المجتمعات البدائية المعاصرة مثل سكان أستراليا الأصليين والهنود الحمر والحضارات العتيقة مثل الحضارة الفينيقية والمقارنة بينها من أجل التعرف على أصول المؤسسات الاجتماعية والثقافية، بما في ذَلكَ المؤسسة الدينية، ثمّ رسم الخط التطوري لهذه المسارات عبر مراحل محددة ومتعاقبة. بهذه الطريقة يمكننا أن نفهم الماضي من خلال دراستنا للحاضر وأن نفهم الحاضر من خلال دراستنا للماضي. وكان غْرَي أول من حاول أن يربط بين مشاهداته في أستراليا وبين ما قرأه في كتب الرحالة عن المعتقدات الطوطمية عندَ الهنود الحمر في أمريكا. لكنّ جان فرغن كلين كانَ السباق إلى نقل النقاش حول الطوطمية من الحقل الديني إلى الحقل الاجتماعي وذلك انطلاقا من اهتمامه بنظم القرابة والزواج والتنظيم العشائري بشكل عام، خصوصا وأنه اعتقد أن الطوطمية تؤيد ما ذهب إليه بخصوص الزواج من خارج العشيرة وأن الانتساب للأم سبق الانتساب للأب، حيث كانت الشواهد المتوفرة عن الطوطمية آنذاك تشير إلى ذَلكَ. وفي مقالة لهُ من جزأين نشرها في مجلة Fortnighthy Review خلال الفترة 1869-18 تحت عنوان «عبادة الحيوان والنبات Plants & Animals worship of» افترض مَكْلين أن الطوطمية مظهر ديني يرتبط بتنظيم اجتماعي وأنها مرحلة من مراحل التطور التي مرّ بها الجنس البشري على الصعيدين؛ صعيد الشعور الديني وصعيد التنظيم الاجتماعي[739].

ونظرية مكلين عن الطوطمية والزواج الخارجي والتي عاد وفصلها في كتابه الزواج البدائي كانَ قد استقاها أساسا من ملاحظات السير جورج غري الذي سبق ذكره. ولم يلتفت كلين إلى الجانب التعبدي الذي تضمنته تلك الملاحظات وإنما استخلص منها فقط ما رأى أنّه السمات الأساسية لهذه الظاهرة، أي تلك المتعلقة بالجانب الاجتماعي والمتمثلة في التنظيم العشائري والنسب الأمومي و الزواج الخارجي و غير ذَلكَ من السمات التي سنلخصها أدناه. وكان جورج غري قد قال عن الطوطمية:

«هناك نوع من العلاقة السرية المقدسة بين العشيرة وطوطمها بحيث أن أيا من أبناء العشيرة لا يستحل أبدا قتل أي حيوان ينتمي لذلك الجنس الذي ينتمي لهُ طوطمه، ولو وجده نائما فإنه يتردد حقيقة في قتله ولا يقتله إلا بعد أن يمنحه فرصة للهرب. هذا نابع من اعتقاد العشيرة بأن أحد أفراد ذَلكَ الجنس الحيواني قريب لهم و أن قتله بمثابة جرم لا يغتفر ويلزم تحاشي ذَلكَ. وبالمثل فإن من يتخذ طوطما من النبات لا يحلّ لهُ اقتلاع ذَلكَ النبات تحت ظروف معينة وفي فصول محددة من السنة»[740].

وبعد أكثر من نصف قرن جاء بالْدْون سْبِنْسر Baldwin Spencer وفرانس جيمز غيلن Francis James Gillen ليعيدا تقريباً نفس الكلام الذي قاله غْرَي وذلك في تأكيدهما على أن قبيلة الأرنتا Arunta، وهي من قبائل أستراليا الأصليين، تعتقد بوجود علاقة خاصة بين الشخص وطوطمه، وذلك في كتاب لهما نشراه عام 1899 عن القبائل الصحراوية في قلب أستراليا:

«فالشخص لا يأكل من طوطمه إلا أقل القليل، وحتى في حالة ذَلكَ النزر اليسير الذي يتناوله، وهو أمر مسموح لهُ به، فإنه يحرص، لو كانَ الطوطم طائر الإيمو مثلاً، أن لا يأكل من الأجزاء المفضلة من أطايب اللحم والشحم فطوطم الشخص والشخص، كما هو الحال في أماكن أخرى، يعتبران ذاتا واحدة؛ أو كما قال لنا أحدهم بينما كنا نتباحث في هذا الأمر معه «هذا» مشيرا إلى صورته الفوتوغرفية التي كنا قد التقطناها لهُ «وأنا نفس الشيء، وكذا الحال مع الكنغر» (طوطمه)»[741].

وخلافا لما كانَ يراه معاصروه، قال مَكْلينن إنّ السبب في اختيار العشيرة لطوطمها، سواء كانَ نباتا أو حيوانا أو أي ظاهرة أخرى من مظاهر الطبيعة، لا يعود إلى ميزة محددة يختص بها ذَلكَ الطوطم كجمال المظهر أو القوة أو المنفعة، فالأمر في نظره لا يعدو أن يكون مجرد اختيار شعار خاص بالعشيرة يميزها عن العشائر الأخرى وتتسمى به، بصرف النظر عن خصائصه الذاتية، تماماً مثلما تختار العشيرة مثلاً

وسما لأنعامها أو نخوة تختص بها. عدم التقيد أو التحديد في اختيار الطوطم يفتح المجال أمام العشيرة ويمنحها خيارات لا حدود لها، المهم هو أن لا تشاركها عشيرة أخرى في نفس الطوطم حتّى لا يحصل خلط بينها وبين العشائر الأخرى، وكذلك ليتعرف أبناء العشيرة الواحدة أحدهم على الآخر ولمنع تخاطف الزوجات بين من ينتمون لنفس العشيرة حينما تتكاثر أعدادهم وتباعد بينهم ظروف الحياة وتضطرهم إلى أن يتشتتوا ويضربوا في الأرض طلباً للعيش. وكان من الطبيعي أن تختار العشائر طواطمها من النباتات أو الحيوانات الموجودة في بيئتها نظراً لأن ظروف معيشتها البدائية تحتم عليها الالتصاق المباشر بالطبيعة ومكوناتها ولأن تلك العشائر كانت في الأساس تتخذ من الحيوانات والنباتات طواطم تقدسها وتؤلهها. من هنا جاء تعدد الآلهة عندَ الجماعات البدائية، فكل عشيرة لها طوطمها الذي تعبده وتتسمى باسمه ولا تشاركها العشائر الأخرى في ذَلكَ. وجاءت معظم شواهد مَكْلبين الإثنوغرافية من معلومات جمعها المستكشفون عن الهنود الحمر وسكان أستراليا الأصليين، أو من يسمون الأبورْجين، إضافة إلى بعض المصادر الكلاسيكية مثل الفيدا وأساطير الإغريق والرومان. وبطبيعة الحال فإن مَكْلينن لم يكن هو أول من لاحظ وجود الطوطمية لدى الشعوب البدائية لكنه كانَ هو أول من حاول أن يفسر نشأتها ويربط ظهورها بظهور ممارسة الزواج الخارجي وقال بأن وجود أي من هاتين الظاهرتين يعني بالضرورة وجود الأخرى. ولم يعر مَكْلينن الجانب الديني من المسألة الطوطمية أهتماماً يذكر إلا بقدر ما يعضد نظريته الاجتماعية عن أصل العائلة والزواج وطبيعة التنظيم الاجتماعي عندَ الأقوام البدائية. وهكذا ربط مكلين بين مظهر ديني يتمثل في عبادة الحيوان أو النبات وبين ممارسة اجتماعية تتمثل في الزواج من خارج العشيرة ليخرج من هذا الربط المفتعل إلى حد ما بمركب جديد هو الطوطمية وشيئاً فشيئاً بدأتْ تتبلور في أذهان المنظرين الكلاسيكيين الخصائص المشتركة والأساسية لهذه الظاهرة والتي تشكل بالنسبة لهم رزمة من السمات المتداخلة وظيفيا بحيث أن وجود البعض منها إما يرجح وجود البعض الآخر أو يدل على أنها بقايا من مخلفات المرحلة الطوطمية. وتتمثل هذه السمات الطوطمية في :

1/ التنظيم العشائري وتسمية كل عشيرة باسم طوطمها،

2/ اعتقاد أبناء العشيرة أنهم انحدروا من طوطمهم وأنهم ينتمون معه لنفس السلالة

3/ تحريم التزاوج بين أبناء العشيرة الطوطمية،

4/ بحكم العلاقة بين الطوطم والعشيرة يتحرج أبناؤها من إيذائه أو قتله أو أكله،

5/ هذا الحرج يفضي إلى تقديس الطوطم،

6/ الانتساب العشائري للأم ومن ثمّ توارث الاسم الطوطمي من خط الأمومة،

7/وجود رواسب و آثار، وإن كانت باهتة، للطوطمية في معتقدات وممارسات الأمم المتحضرة، كاتخاذ أسماء بعض الحيوانات شعارات للأحزاب والنقابات.

النظريات الكلاسيكية

يكفي للتدليل على مدى عمق الاهتمام بالطوطمية أن أَرْنُلْد فان غِنِب Arnold van Gennep رصد في مقالة لهُ نشرها عام 1920 ما لا يقل عن إحدى وأربعين نظرية تحاول أن تفسر ظاهرة الطوطمية وتحدد نشأتها؛ هذا عدا عن النظريات الكثيرة الأخرى التي ظهرت بعد هذا التاريخ. ومن أوائل الذين حاولوا تفسير الظاهرة الطوطمية من المنظرين الكلاسيكيين، إضافة إلى مكلينن، كانوا من أتباع المدرسة التطورية وعلى رأسهم هربرت سبنر (1820-1903) Herbert Spencer. نشأت الطوطمية، في نظر سْبِنْسر، من سوء فهم و تفسير الأسماء والألقاب لأن اللغات البدائية شديدة الغموض والضبابية ولا تحدد المعاني تحديداً دقيقا، علاوة على أن ذهنية الرجل البدائي لا تفرق بين الإسم وذات المسمى. وكان الأسلاف قد دأبوا على اتخاذ ألقاب وأسماء لأنفسهم من الحيوانات والنباتات لأن هذه الأشياء، إضافة إلى اللفظ، ليست أفكارا مجردة يصعب تصورها وإنما هي كائنات مادية ملموسة يسهل تمثيلها بصريا إما باللغة الجسدية والحركات أو بالنقش والوشم والرسم. وكانوا يطلقون على الشخص لقبا مشتقا مما هو شبيه لهُ في الشكل والطباع من النبات والحيوان والموجودات الطبيعية الأخرى المتوفرة في محيطهم البيئي. إلا أن الأجيال اللاحقة اختلط عليها الأمر فظنت أن الجد الذي تسمى بالحيوان أو النبات هو ذَلكَ الحيوان أو النبات نفسه. ونظراً لانتشار عبادة الأسلاف عندَ الأمم المتوحشة انتقلوا تدريجياً من عبادة السلف الآدمي إلى عبادة ذَلكَ الشيء الذي تسمى به ظنا منهم أنّه هو ذَلكَ الشيء بعينه. وهكذا يتحول تسمية العشيرة باسم أحد النباتات أو الحيوانات من مجرد إجراء عملي يقصد من ورائه التمييز بين العشائر إلى مظهر ديني يحوطه التبجيل والتقديس. ثمّ تعمل الميثولوجيا والأساطير عملها في تكريس هذا الشعور الديني نحو السلف الطوطمي المفترض والعلاقة السرية التي تربطه بالجماعة[742].

وآراء سْبِنْسر حول الطوطمية تتفق في خطوطها العريضة مع آراء جان لَبُك John Lubbock، وكان كلاهما متأثران بمنهجية الاشتقاق اللغوي التي ابتدعها فردِرك ماكس مولر. وقدْ عبر لك عن آرائه حول الموضوع في كتاب لهُ عنوانه أصل الحضارة (1870) Origin of Civilization. وحيث كانَ بُك إبنا لأحد أهم علماء الرياضيات والفلك في عصره وصديق طفولة لدارْون فليس من المستغرب أن يطرح نظرية يحاول من خلالها أن يمجد العلوم العصرية وفي نفس الوقت يحاول التوفيق بينها وبين ما يعتبره الدين الحق. فقد رأى أن الإنسان كلما صعد درجة على سلم الرقي والتطور كلما زادت معرفته بأسرار الكون وقوانين الطبيعة وكلما تجلت لهُ عظمة الخالق وتعمق وعيه بحكمته وقدرته. فالعلم، في نظره، لا يتعارض مع حقائق الدين وإنما فقط مع الفهم الخاطئ للدين.

يقول لَبُك إنه على الرغم مما يبدو على السطح من اختلافات ظاهرية بين الديانات البدائية إلا أن هناك خصائص مشتركة توحد فيما بينها. فهي على خلاف الديانات السماوية تفتقر إلى الوازع الأخلاقي وفي عالمها يطغى عنصر الشرّ على عنصر الخير والفضيلة، وآلهتها لا تعاقب على الشرّ ولا تجازي على الخير، ولا يسكن غضبها إلا الدم وضحايا من البشر. كما أن الآلهة البدائية آلهة فانية تموت مثلما يموت البشر، وهي آلهة طبيعية تشكل جزءً من الطبيعة ومن هذا الكون الذي ليس من خلقها[743]، فالطوطم مخلوق وليس خالق، وهو، على الرغم من قدراته الخارقة في اعتقاد أبناء العشيرة، ليس ماهية متعالية ومفارقة لمحددات الزمان والمكان. ويفرق لبُك بين الفِتِش والطوطم في أن الأول فردي والثاني جمعي، أي أن الفِتِش حيوان بعينه أو نبات بعينه أو أي شيء مفرد، بينما الطوطم

يشمل الصنف كلّه بجميع أفراده. في الفِتِش يتخذ المرء مثلاً كوزا من الذرة «فِتِشا» لهُ ويعتقد أن هذا الكوز بالذات هو الذي يجلب له النفع أو الضرر، وليس الذرة كجنس نباتي. أمّا ابن العشيرة التي تتخذ الذرة طوطما لها فإنه يؤمن بأن نفس الرباط السري المقدس الذي يربطه بكل أبناء عشيرته هو نفس الرباط الذي يربطه بكل حبة من حبوب الذرة. واقتداء بمنهج ماكس مولر الفيلولوجي يعتقد لك أن أصل الطوطمية مرده إلى أن جد العشيرة اتخذ من أحد النباتات أو الحيوانات مجرد اسم يتسمى به دون أن يحمّل هذا التسمي أي بعد ديني أو ميثولوجي، ثمّ تتبنى عائلة الجد هذا الاسم كشعار لها. ومع مرور الوقت تكبر العائلة وتصبح عشيرة وينسى أبناء العشيرة أن هذا الاسم الطوطمي مجرد شعار يميزهم عن غيرهم ويبدأون يضفون عليه نوعاً من القدسية ويؤلفون الأساطير التي تربطهم برباط مقدس مع الطوطم وتقول بأنهم تناسلوا منه أبا عن جد. وما حدث مع تلك العشيرة يحدث مع العشائر الأخرى، وهكذا ينقسم المجتمع إلى عشائر طوطمية[744] .

باختصار، الطوطمية وفق فرضية لبُك تبدأ من تسمية أحد الأفراد باسم أحد الحيوانات أو النباتات. ثمّ بعد ذَلكَ يتكاثر أبناء ذَلكَ الشخص وأحفاده ويتوارثون اسمه ليؤلفوا عشيرة تتخذ من ذَلكَ الحيوان أو النبات طوطما لها تتسمي باسمه. ويعترض فِيْسُن[745] .

على هذا الرأي من منطلق أن ما يحدث على أرض الواقع هو عكس ذَلكَ تماماً. فالمجتمعات البدائية في أساسها لا وجود فيها للأفراد كأشخاص مستقلين ومتمايزين عن المجموع الذي هو أشبه بالقطيع المتجانس لا تمايز فيه بين فرد وآخر. لا تبدأ هذه التكتلات والتجمعات بالتمايز والتمفصل إلى عوائل وأفراد إلا بعد مرور قرون طويلة ومراحل متتالية من مراحل التطور الاجتماعي بحيث يصبح كل فرد لهُ شخصيته المستقلة واسمه الشخصي. الفرد في المجتمعات الطوطمية البدائية ليس لهُ اسم خاص به غير اسم التجمع الذي ينتمي لهُ ويتسمى به جميع أفراد الجماعة. فالحيوان أو النبات لا يحمل قدسية في ذاته وإنما يكتسب قدسيته فقط بحكم ارتباطه بالجماعة التي تتخذ منه اسمًا لها وشعارا يرمز لوحدتها كجماعة، لا كأفراد. فشعور أي فرد من أفراد الجماعة تجاه الطوطم فيما يخص احترامه لهُ وتعلقه به نابع من شعور المحبة والاحترام التي يكنها لجماعته، فهو باحترامه للطوطم يحترمه ويتعلق به كرمز للجماعة التي ينتمي لها. وحتى لو افترضنا، كما يقول لَبُك، أن اسم الطوطم يتم بالتوارث من الأب لأبنائه وأحفاده فإن ذَلكَ لا يصدّق على المجتمعات البدائية التي لا تتبع النسب من الخط الأبوي وإنما من الخط الأمومي.

بعد ذَلكَ جاء الإثنولوجي الهولندي ج. أ. ولكن G.A Wilken. ليقدم تفسيرا للطوطمية بناه على ملاحظاته التي جمعها من سكان مناطق المستعمرات الهولندية في الأرخبيل الأندونيسي ومن الفلبين والذي تبناه واقتدى به من بعده إدوارد تايْلر.

وقدْ استعرض كل من فْريْزر ودوركهايم آراء وِلْكِن وأبدى كل منهما ملاحظاته عليها. المعتقدات التي حاول وِلْكِن أن يستنبط منها جذور الطوطمية هي في الواقع معتقدات لاحقة للطوطمية وليست، كما يعتقد هو، سابقة لها. فهو يعتقد أن الطوطمية انبثقت من عبادة الأسلاف وأن مفهوم تناسخ الأرواح هو الجسر الذي عبرت عبادة الأسلاف منه إلى الطوطمية. فهناك شعوب تعتقد أن روح الميت التي لا تفنى بفناءِ الجسد لا يمكنها أن تظل إلى الأبد في حالة عدم تجسد بل إنها تبحث عن أي جسد لتحل فيه وتمنحه الحياة. وحيث أن الإنسان البدائي لم يكن ليميز بين الطبيعية البشرية والطبيعة الحيوانية فإنه لم يجد صعوبة في تصوّر حلول أرواح الأسلاف في جسد حيواني أو نباتي. ومع مرور الوقت ينسى ذَلكَ السلف الأدمي ونسى عبادته ويتركز تقديس الأجيال اللاحقة على صنف الحيوان الذي يُفترض أن روح سلفهم حلت فيه. وشيئاً فشيئاً يسود الاعتقاد بينهم أن ذَلكَ الحيوان هو جدهم

الحقيقي الذي تناسلوا منه فيعبدونه بدلاً من سلفهم الأصلي ويمتنعون عن قتله أو إيذائه. هنا يتحول الشعور بقدسية روح السلف إلى ذَلِكَ الحيوان أو النبات الذي تحل فيه روحه فيصبح شيئاً مقدسا يستحق التبجيل، أي طوطما لكل أبناء العشيرة الذي يدعون الانحدار من ذَلِكَ السلف. ففي الأدغال الأندونيسية في جاوا وسومَطْرا مثلاً نجدهم يبجلون التماسيح ويتقربون لها بتقديم القرابين ويعدونها كائنات خيراً تبسط حمايتها ورعايتها على البشر. كذلك قبائل الملاوي Malays في الفلبين يعدون التمساح جدهم ويوقرونه، وكذلك النمر. لكنّ عبادة الأسلاف وتناسخ الأرواح وما يتعلق بهما من معتقدات هي من المفاهيم المركبة والمتطورة نسبيا التي لا تظهر إلا في محطات لاحقة من محطات مسيرة تطور الشعور الديني. وحتى لو كانت هذه المعتقدات تمثّل رواسب الطوطمية فإنه لا يمكننا التعرف على جذور الظاهرة الاجتماعية من خلال دراستها حيث هي تحتضر وفي طريقها إلى الاضمحلال، بل ينبغي دراستها في مهدها حيث توجد بشكلها الفعال والأصيل. إذّا أردنا التعرف على جذور الطوطمية علينا أن ندرسها في أستراليا حيث لا نجد أثراً لا لعبادة الأسلاف ولا لتناسخ الأرواح. وتناسخ الأرواح شيء مختلف عن التقمص والتجسد المتجدد الذي يؤمن به الأبورِجين في أستراليا، فالتجسد عندهم دائماً يكون في جسد آدمي وليس حيوانا أو نباتا. والأبورِجين يقدسون الطوطم ليس لأنهم يعتقدون أن روح سلفهم تحل فيه. ثمّ إنّ هذه الفرضية لو فسرت الطوطمية فإنها تطرح إشكاليات أخرى هي نفسها تحتاج إلى تفسير، مثل تناسخ الأرواح و عبادة الأسلاف[746].

ويستعرض دوركهايم آراء فرانك جِيفْون Frank Byron Jevon حول الطوطمية[747].

يقول جيفون إنّ عدم انتظام الظواهر الطبيعية وعدم قدرة الإنسان على التنبؤ بها والسيطرة عليها ولد لديه الرعب منها واعتقد بأن وراء كل ظاهرة من هذه الظواهر قوة غيبية خاصة بها تحركها وتدبرها. وفكر الإنسان بأن أفضل طريقة لمواجهتها واتقاء شرورها هو أن يطبق معها نفس الأساليب التي يتبعها في مواجهاته مع الآخرين من البشر، وذلك بأن يتحالف ويتضامن مع بعضها ليستعين بها ضد البعض الآخر. إلا أن البشر في تلك المرحلة البدائية لم يكونوا يعرفوا أي طريقة للتضامن غير التضامن الذي يحكم علاقة الأقارب والالتزامات المتبادلة تجاه بعضهم البعض، أمّا غير الأقارب فهم ببساطة مجرد أعداء على الشخص أن يتقي شرهم. ومن الطرق التي تلجأ لها العشائر البدائية التي لا تمت أحدها بصلة للأخري الإبرام حلف أو اتفاقية تعاون بينها هو التظاهر بأنهم أقرباء وفق طقوس وشعائر متعارف عليها، كأن يمزجوا دمائهم أو يتشاركوا في تناول وليمة الحلف. ومن المهم أن نتذكر أيضاً أن الفرد في تلك المرحلة لا يستطيع إبرام اتفاق من هذا النوع بمفرده بل إنّ الجماعة كلها تدخل كطرف في الحلف لأن فردية الفرد واستقلاليته بذاته لم تتحقَّق بعد لدرجة تمكّنه أن يبرم عقدا بمفرده مع أي جهة أخرى، فهو مجرد عضو في جماعة ما ينطبق عليها ينطبق عليه وما ينطبق عليه ينطبق عليها. كانت الأحلاف والتعهدات والالتزامات آنذاك جماعية. ومن هنا فإن الجماعة بقضها وقضيضها تدخل في اتفاقية ليس مع فرد واحد من أفراد هذا الصنف من النبات أو الحيوان، بل مع الصنف برمته ويسري الاتفاق على الأجيال اللاحقة من الطرفين، فما ينطبق على الجماعات البشرية من حيث جماعية الاتفاقيات والالتزامات ينطبق أيضاً على الأصناف الحيوانية والنباتية وغيرها من مظاهر الطبيعة. ذَلِكَ الصنف الذي تدخل معه العشيرة في هذا النوع من الاتفاقية التضامنية يصبح هو طوطمها.

ويرد دوركهايم باستحالة إبرام العشيرة اتفاقا مع مظهر من مظاهر الطبيعة بهذا الطريقة الإرادية المتعمدة التي يصفها جيفون، فالشعور الديني أكثر تعقيداً من ذَلِكَ وهو موضوع شائك يحفه الغموض ووظائف الدين في المجتمع متشعبة ومتشابكة وأغلبها من مخزونات اللاوعي التي لا يدركها الإنسان

العادي ولا يستطيع التعبير عنها ولا تخضع لإرادته. ثمّ إذا كانت وظيفة الطوطمية هي الاستقواء بهذا الصنف أو ذاك ضد قوى الطبيعة الأخرى فلماذا الاكتفاء بصنف واحد؟ لماذا تتخذ العشيرة لها طوطما واحداً فقط، كما هو متبع، بدلاً من عشرة أو عشرين أو أكثر؟ ولماذا تتحالف بعض العشائر مع طوطم حقير وضعيف مثل الذباب أو البعوض بدلاً من التحالف مع أقوى مظاهر الطبيعة و أعتاها؟

ويتناول دوركهايم محاولات بعض المنظرين الأوائل تحديد ما إذا كانت هناك علاقة، من الناحية التاريخية والتطورية، بين الطوطم الفردي والطوطم العشائري، وما إذا كانَ بإمكاننا القول بأن أحدهما منبثق من الآخر، وإذا كانَ ذَلكَ كذلك فأيهما السابق و أيهما اللاحق. تنبع أهمية هذه التساؤلات، في نظره، في أن الإجابة عليها سوف تحدد التوجه الذي يأخذه التعامل مع إشكالية البحث عن جذور الطوطمية. فلو قلنا إنّ الطوطمية الفردية هي الأصل فإن ذَلكَ يعني أن الظاهرة الدينية تنبثق من الوعي الفردي وتستجيب أساسا لحاجات وتطلعات فردية وليس لحاجات وضرورات اجتماعية. من يتبنون هذه النظرة يسقطون على الرجل البدائي وعي الرجل الأوربي وطريقة تفكيره الذي يرى في الدين مسألة شخصية بحتة وأن الجانب الاجتماعي من الدين قضية ثانوية. والبعض تناول المسألة من هذه الزاوية لأن ذَلكَ يتمشى مع المنهج الذي يتخذونه في محاولة الوصول إلى حل المسائل الشائكة والمركبة عن طريق البدء من المسائل البسيطة، كالقول بأن أحد الأسلاف البدائيين اتخذ بطريقة أو بأخرى أحد الحيوانات طوطما لهُ أو فِتِشا أو حارسا روحيا ثمّ تم توريث ذَلكَ الطوطم من الوالد للأولاد والأحفاد وهكذا عبر الأجيال حتّى تم تعميمه ليتحول إلى طوطم جماعي للعشيرة التي تشكلت لاحقاً من أحفاد الأحفاد لما تناسلوا وتكاثر عددهم، مما يعني تطور الطوطم الفردي بشكل ملحوظ عندَ الشعوب البدائية بينما ينتشر الطوطم العشائري عندَ الشعوب الأكثر تطورا. لكنّ الواقع الإثنوغرافي، كما يقول دوركهايم، يثبت عكس ذَلكَ حيث أن الطوطم الفردي لا يوجد إلا بين الشعوب المتطورة نوعاً ما، كما عندَ القبائل الهندية التي تقطن شمال غرب أمريكا، بينما لا نجد أثراً للطوطم الفردي عندَ الشعوب الأكثر بدائية في أستراليا والتي لا تعرف إلا الطوطم العشائري[748].

وينسب فْريْزر هذه النظرية التي تقول بانحدار الطوطمية العشائرية من الطوطمية الفردية، أو الحارس الروحي، إلى أوائل الأنثروبولوجيين الأمريكيين الذين كانوا متأثرين في نظرتهم للطوطمية من واقع اهتماماتهم بقبائل الهنود الحمر في أمريكا الشمالية. ثمّ يردف قائلاً إنّ الحارس الروحي مفهوم يندر وجوده خارج تلك المنطقة إذ لا أثر يذكر لهُ في أستراليا أو أفريقيا مثلاً. وحتى لو اقتصرنا على الوضع عندَ الهنود الحمر فإن الحارس الروحي يخص الرجال فقط دون النساء، ومعظم تلك العشائر تتبع النسب من الخط الأمومي ومن النادر عندها تتبع النسب من خط الأب مما يقف عائقا دون توريث الأب طوطمه لأبنائه وأحفاده[749].

كما قدم هادُن A. C. Haddon بدوره رأيا آخر حول أصل الطوطمية. يقول هادن إنّ كل جماعة بدائية تتخذ في العادة غذاء رئيسيا لها صنفا من أصناف الحيوان أو النبات المتوفر في بيئتها والذي يسهل الحصول عليه وصيده أو جنيه ليفي بحاجتها ويزيد. ما يفيض لديها من هذا الغذاء تقايض به القبائل الأخرى لتحصل منها بالمقابل على أصناف أخرى من الغذاء لا تتوفر في بيئتها أو يندر وجودها. بالتالي تقوم القبائل المجاورة لكل قبيلة بأطلاق لقب أو اسم على تلك القبيلة مشتق من ذَلكَ الحيوان أو النبات الذي يشكل غذاءها الرئيسي والذي تقايض معها ما يزيد منه عن حاجتها. ونظراً لاحتكاك القبيلة المستمر والمكثف مع ذَلكَ الحيوان أو النبات فإنها تصبح تعرف عنه وعن أسرار حياته وخفايا طباعه الشيء الكثير مما يحول علاقتها معه إلى علاقة خاصة جداً ومتينة تصل إلى حد التقديس والعبادة[750].

كأن نتصور مثلاً أن العرب القدامى عبدوا النخلة أو البعير نظراً لأهميتهما في حياة أبناء الجزيرة العربية. وينقل فْريْزر اعتراضات بالْدون سْبِنْسر وغين وهاويت على نظرية هادُن. مفاد هذه الاعتراضات أن العشائر الطوطمية عشائر صغيرة الحجم تقطن مساحات محدودة جداً بحيث أن العديد منها قد تحتل نفس البيئة الطبيعية بحيث لا يوجد أي اختلاف بين مصادر القوت التي تتوفر في منطقة هذه العشيرة عن تلك التي تتوفر عندَ العشائر المجاورة، فما هو موجود عندَ هؤلاء موجود أيضاً عندَ أولئك[751] .

فْريْزر والطوطمية

وأول من خصص كتاباً بكامله لمعالجة الظاهرة الطوطمية تحديداً هو جيمز فْريْزر James George Frazer وذلك في كتابه المعنون الطوطمية (1887) Totemism، وهو كتيب صغير الحجم نسبيا، بمقاييس مؤلفات فْريْزر، لكنه عظيم الفائدة حيث جمع فيه فْريْزر، بحرصه الشديد وتقصيه المعهود، كل ما هو معروف و منشور عن ظاهرة الطوطمية أو ما يمت لها بصلة حتّى تاريخ صدور الكتاب، لكنه اكتفى بتوثيق الظاهرة ووصفها دون تقديم أي طرح نظري. يعرف فْريْزر الطوطمية في أول صفحة من كتابه هذا بأنها صنف من الأشياء المادية التي يَنْظُر لها الشخص البدائي بشيء من الرهبة والاحترام لاعتقاده بوجود علاقة سرية وحميمية وخاصة جداً تربطه بكل ما يدخل تحت ذَلكَ الصنف. والطوطم غالباً ما يكون جنسا من الحيوان أو ربما جنسا من النبات وفي حالات نادرة يكون مظهرا من المظاهر التضاريسية أو الطوبوغرافية كجبل أو نهر أو بحيرة أو قوة من قوى الطبيعة أو مظهرا من مظاهرها مثل الماء أو المطر أو الريح أو ما شابه ذَلكَ.

والمرحلة الطوطمية، في نظر فْريْزر وغيره من أصحاب نظرية التطور الثقافي، مرحلة بدائية ذات سمات وخصائص ذهنية ونفسية محددة وهي من خصائص تلك المجتمعات التي كانت ما تزال تعيش مرحلة الوحشية. وقدْ تبقى بعض آثار الطوطمية ورموزها عالقة في طقوس الديانات اللاحقة وبالشعور غير المبرر تجاه بعض الحيوانات أو النباتات بأنها ضارة أو نافعة أو مسكونة بالأرواح، وكذلك تسمية بعض الأشخاص بأسماء نباتات وطيور ووحوش وحيوانات أخرى. يتحول الإنسان تدريجياً من الطوطمية إلى عبادة الحيوانات ومن عبادة الحيوانات إلى عبادة الآلهة المجسمة anthropomorphic ذات الخصائص الإنسانية والحيوانية. وشيئاً فشيئاً يتحلل أفراد الجماعة من التابوهات المتعلقة بطوطمهم حتّى يتحول في نهاية المطاف إلى مجرد نبات أو حيوان كغيره من النباتات أو الحيوانات المنزوعة القدسية. ووسوف يتبين لنا لاحقاً أن الطوطمية لها جانبان؛ ديني واجتماعي[752].

هذان الجانبان يلتقيان ويندمجان عندَ العشائر الطوطمية أحياناً وأحيانا يفترقان بحيث يبقى أحد الجانبين بعد أن يَضْمحل الجانب الآخر ويتلاشى، خصوصا في المراحل الانتقالية من مرحلة الوحشية إلى مرحلة البربرية. ويحاول فْريْزر في كتابه تشخيص الطوطمية، بجانبيها الديني والاجتماعي، مدعما هذا التشخيص، كعادته، بحشد كم هائل من الأمثلة التي لا يتسع المجال لإيرادها هنا و التي تنقّرها من تقارير الرحالة والمبشرين وكتابات الأنثروبولوجيين ومؤلفاتهم عن قبائل أستراليا الأصليين و عن قبائل الهنود الحمر في أمريكا الشمالية وعن القبائل الأفريقية وغير ذَلكَ من الأماكن الأخرى حيثما توجد الشعوب البدائية. يبدأ فريزر كتابه بتشخيص الجانب الديني من الطوطمية والمتمثل في احترام الطوطم إلى درجة التقديس والاعتقاد القوي بأن الشخص وطوطمه من صنف واحد بحيث لا يفرق صاحب الطوطم بين طوطمه وبين أي فرد آخر من أفراد عشيرته[753].

فهنود كاليفورنيا مثلاً يعتقدون اعتقادا جازماً أنهم ينتمون لنفس الصنف الحيواني الذي ينتمي لهُ طوطمهم، وهو جنس من السباع يسمّونه القيوط coyote، ويقولون إنهم في البداية كانوا يمشون على أربع ثمّ صاروا تدريجياً يفقدون خصائصهم الحيوانية ويكتسبون خصائص البشر الجسدية، ولم يفقدوا ذيولهم إلا بعد أن اعتادوا على المشي على القدمين والجلوس على الأرض على أعجازهم. أمّا الجانب الاجتماعي من الطوطمية، الذي يتناوله فْريْزر في النصف الأخير من كتابه، فيتمثل في أن

أبناء العشيرة الطوطمية يؤمنون إيماناً قوياً بأنهم تناسلوا من طوطهم وأنهم بحكم هذا التناسل يرتبطون بروابط القربي مع بعضهم البعض وكذلك مع طوطمهم الذي تتسمي عشيرتهم ويتسمون هم كذلك باسمه. الروابط العشائرية التي تربط أفراد العشيرة الطوطمية، بما يترتب عليها من التزامات مشتركة بين أبناء العشيرة فيما يتعلق بمد يد العون والمساعدة وكذلك قضايا الثأر والدفاع عن بعضهم البعض، لا تقوم على علاقة الدم، وإنما على مجرد كونهم جميعاً يتخذون من نفس الطوطم إسما يتسمون به. هذا الاشتراك في المسمى يعني، بالنسبة للرجل البدائي، اشتراكا وتوحدا في الطبيعة، لإن الإسم في الذهنية البدائية ليس مجرد كلمة أو مجموعة أصوات، وإنما هو جزء أصيل من الذات والجوهر[754].

وقدْ تصل قوة الإيمان بالثأر عندَ بعض العشائر الطوطمية إلى درجة الثأر من الشخص المتضرر ذاته إذا كانَ هو المتسبب في إلحاق الضرر بنفسه، كأن يسقط من حصانه أو يجرح نفسه من دون قصد ويريق دمه. والصلة الطوطمية في المجتمعات البدائية أقوى من صلة الدم. فأي نزاع يحدث بين أفراد عائلة من العوائل الطوطمية التي تمارس الزواج الخارجي سيؤدي إلى انشطار العائلة إلى شطرين متضادين أو أكثر لأن الأم تنتمي إلى طوطم والأب إلى طوطم أخر، أمّا الأولاد فينظمون إلى الأب أو إلى الأم، تبعا لما إذا كانَ تتبع النسب من خط الذكور أو من خط الإناث[755].

والعلاقة بين الشخص وطوطمه علاقة مفيدة للطرفين، وإن كانَ فْريزر يعترف باستحالة تعريف هذه العلاقة وتحديد طبيعتها والمظاهر التي تتخذها، حيث يؤكد بأنها قد تبدو أحياناً متناقضة لأنها تخضع لتباينات شاسعة من جماعة إلى أخرى و اختلافات واستثناءات وتقييدات يوضحها بإيراد العديد من الأمثلة التي لن نخوض هنا في تفاصيلها المتشعبة ونكتفي بإجمالها والحديث عنها على وجه العموم دون التخصيص. فالشخص عموماً يحترم طوطمه ويتحرج من إيذائه أو قتله إن كانَ حيوانا أو عن اقتلاعه أو جنيه إن كانَ نباتا، ويمتنع عادة عن أكله في كلاً الحالتين إلا تحت ظروف قاهرة (إذا مسه الجوع مثلاً ولم يجد ما يأكله) أو في حالات نادرة، كما يحدث في بعض الطقوس. هذا التابو المتعلق بالامتناع عن أكل الطوطم، وكذلك تحريم الاتصال الجنسي بين من ينتسبون لنفس الطوطم، نابع من الاعتقاد بصلة القربى القوية التي تربط الفرد بطوطمه و بكل من ينتسبون لذلك الطوطم، مثلهم في ذَلكَ مثل أفراد عائلته.

وبعض العشائر في أستراليا تتخذ من الماء أو المطر طوطما لها ويفترض فيهم دائماً أن يقتصدوا في استخدام الماء وشربه، والواحد من هؤلاء لا يُمكن أن يتناول الماء بيده ليشرب بل لابد أن يسقيه شخص آخر، عدا الحالات التي يضطره العطش وكان وحيدا ليس معه أحد.

وإذا اضطر صاحب الطوطم إلى أكل طوطمه فإنه لا يأكل منه إلا أقل القليل لأنه يعتبره من لحمه ودمه. والبعض لا يتحرج فقط من أكل طوطمه بل كذلك من أكل طوطم أبيه أو طوطم أمه إنّ كانَ مختلفا عن طوطمه. وبعض القبائل تحرم على الشباب والنساء فقط أكل الطوطم أو أجزاء منه بينما تحل ذَلكَ للأطفال وكبار السنّ[756].

والبعض إذا قابل طوطمه انحني لهُ احتراما أو حياه، وكل مرة يرد فيها اسم الطوطم على لسانه يربت بيده على صدره وقلبه ويتلفظ باسمه بنبرة تعبر عن ما يكنه للطوطم من معزة واحترام لا تختلف عن معزته واحترامه لأقاربه وأصحابه من البشر. وإذا كانَ الطوطم من الحيوانات الضارة كالثعبان أو المفترسة كالنمر أو الأسد أو سمك القرش أو التمساح فإن صاحبه يعطيه فرصة للهرب والتخفي ولا يقتله إن اضطر لقتله إلا بعد الاعتذار وإظهار الجزع والأسى وعليه أن يتطهر بعد ذَلكَ ويكفر عن فعلته. كما قد لا يسمح البعض للآخرين بإيذاء طوطمه لأن إلحاق الأذى بالطوطم قد يترتب عليه إلحاق الأذى بصاحبه. ومن الأشخاص من يتحاشى حتّى مجرد لمس الأواني التي طبخ فيها طوطمه أو

الاقتراب من النار التي طبخ عليها أو استنشاق دخانها. واذا كانَ طوطم الشخص شجرة فقد يتحاشى الاستظلال بظلها أو أكل ثمارها إن كانت من الأشجار المثمرة أو الانتفاع من الزيت أو الدبس المستخرج من ثمرها أو استخدام أغصانها حطبا للوقود. وهناك من يحرمون على أنفسهم لمس الطوطم أو مجرد النظر إليه أو ارتداء أي لباس أو التدثر بأي لحاف مصنوع من جلده

أو من صوفه إن كانَ حيوانا. ويمتنع هنود الأُجِبْوي Ojibway عن استخدام الكلب، وهو طوطمهم، في جر عرباتهم الجليدية كما يفعل الأسكيمو. ويسود الاعتقاد بين العشائر الطوطمية أن من لا يحترم التابوهات والمحاذير المتعلقة بالطوطم قد يشيب أو يتساقط شعره أو يتقرح جسده أو فمه أو يموت أو يُصاب بالبرص أو الجذام أو الجنون أو العقم أو سقط جنينها إن كانت أنثى[757].

ويصل احتفاء العشيرة بطوطمها أنهم إذا وجدوه ميتا، في حالة الحيوان، ناحوا عليه وكفنوه ودفنوه في جنازة مهيبة وفق مراسيم كما لو كانَ أحد أقربائهم أو واحداً من أبناء العشيرة[758].

مقابل ذَلكَ كلّه فإن الطوطم لا يمس صاحبه بسوء، بل يوفر لهُ الحماية. فالعشائر التي تتخذ من العقارب والحيات والحيوانات الضارية طواطم لها يُفترض أن لا تؤذيها هذه الحيوانات. فالذين يتخذون مثلاً من العقرب أو الثعبان طوطما لهم لا تلدغهم هذه الهوام ولو لدغتهم لا يؤثر سمها فيهم. ومن الطرق المتبعة عندَ هؤلاء الإثبات نسبة شخص مجهول إلى العشيرة أن يدسّ يده في كيس فيه ثعبان فإن لدغه ومات فهذا

يدل على أنّه ليس من العشيرة. وإن كانَ جنينا مشكوكا في شرعيته أو نسبته جاءوا بأفعى تلدغه فإن مات فمعنى ذَلكَ أنّه لا ينتسب للعشيرة (Frazer 1887: 20-1). كما يُفترض في الطوطم أن ينذر صاحبه في حال تعرضه للخطر، كأن يزوره في الرؤى والأحلام أو يقترب منه بطريقة معينة. ولو كانَ الطوطم طائرا فإن طيرانه أمام صاحبه يفسر على أنّه إما بشير خير أو نذير شر تبعا للجهة التي يطير منها أو إليها. واقتراب الطوطم من بيت أحد أفراد العشيرة قد يفسر باقتراب موت ذَلكَ الشخص وأن الطوطم جاء لأخذ روحه[759].

وتدور طقوس العشيرة ومراسمها ومعتقداتها حول تقديس طوطمها. كما يروون حكايات خرافية وأساطير عن هذا الطوطم وعلاقته بهم وبأسلافهم وكيف تناسلوا منه، على أساس أنهم ينتمون لهُ بصلة القربى. من هذه الخرافات ما يحكي عن أحد عشائر قبيلة الأُرُنْتا أن حيوانهم الطوطمي من فصيلة الكنغر أنقذ جد العشيرة الأول من هلاك محقق. ولكي يرد الجميل لذلك الحيوان الذي أنقذ حياته أوصى الجد أبناءه وأحفاده بأن لا يمسوه بسوء. وبالمقابل تعهد الحيوان أن تظل روحه تحرس سلالة ذَلكَ الجد أبد الدهر.

وبينما يتحاشى البعض لمس طوطمه أو حتّى النظر إليه نجد البعض الآخر يحاول تقمص شخصية الطوطم والتماهي معه. ولا تخلو مراسم الولادة والبلوغ والزواج والموت عندَ معظم الأقوام البدائية من رموز تشير إلى توحد الإنسان بطوطمه[760].



قصات شعر طوطمية.

وقدْ يعمد أبناء العشيرة إلى التدثر بأردية منسوجة من صوف طوطمهم، أو قد يرسمون صورته على أجسادهم، خصوصا أثناء تأدية الطقوس أو قصات الشعر الطوطمية وهم في طريقهم للصيد أو للغزو، وذلك تيمنا وتفاؤلا بطوطمهم. والبعض منهم يغيرون من طريقة تصفيف شعورهم أو تقليم أظافرهم أو طريقة ارتداء ملابسهم للتشبه بطوطمهم. والبعض منهم يشرّطون جلودهم بآلة حادة أو يرسمون خطوطا من الوشم على أجسادهم ترمز للطوطم، كما ينقشون صوره الخرافية على معظم أدواتهم وملابسهم. فالأولاد الذين ينتمون لأحد عشائر قبيلة الأُمَها Omaha الهندية مثلاً يعقص الواحد منهم شعر رأسه في ظفيرتين تنتصبان إلى أعلى على شكل قرني طوطمهم الجاموس البري buffalo، بينما يقوم أفراد عشيرة أخرى من عشائر القبيلة نفسها تتخذ من طائر صغير طوطما لها بحلق رؤوسهم مع إبقاء خصلة صغيرة من الأمام تشبه عرف الطائر وخصلة من الخلف تشبه الذيل وخصلتين على الجنبين تقومان مقام الجناحين. أمّا أفراد العشيرة الأخرى من نفس القبيلة والتي تتخذ من السلحفاة طوطما لها فيحلقون رؤوسهم تاركين ست بقع صغيرة من الشعر إثنتان منها على كل جنب وواحدة من الخلف ومثلها من الأمام تشبها برأس السلحفاة وذيلها وأرجلها. ومن هذه الوسوم يُمكن معرفة الطوطم الذي ينتمي لهُ الشخص. وعند قبائل الهنود الحمر في أمريكا يتم تتبع النسب الطوطمي من الخط الأنثوي وينتقل الزوج بعد الزواج للعيش مع عشيرة زوجته. لذا ينصب هؤلاء أمام بيوتهم أعمدة ضخمة من خشب الأرز رُسم عليها طوطم عشيرة صاحبة البيت وطواطم عشائر الرجال الذين تعاقبوا عليه من أزواجها وأزواج بناتها واحداً فوق الأخر على نفس العمود الذي يحفرون عليه أيضاً صوراً ومشاهد مرامية ورموز تؤكد على العلاقة السرية المقدسة التي تربطهم بالطوطم[761] .



والبعض منهم يرسم صورة الطوطم على قبر الميت أو يلف جثته بجلده. وفي بداية احتكاك الهنود مع

البيض كانَ البعض منهم يستخدم صورة طوطمه كختم يمهر به على المعاهدات والوثائق الرسمية[762] .

ويحدد فريزر[763] ثلاثة أصناف من الطوطمية هي:
1/ طوطم فردي يخص شخصاً بعينه دون بقية أفراد العشيرة أو أفراد الجنس أو الآباء أو الأبناء، فهذا النوع من الطواطم شخصي لا يورث من جيل إلى الجيل الذي يليه. ويندر وجود الطوطم الشخصي بين قبائل أستراليا لكنه يوجد بكثرة بين الهنود الحمر ويطلقون عليه مسمى manito0 تمييزا لهُ عن الطوطم العشائري الذي يسمّونه dodaim. والطوطم الشخصي يقوم مقام الحارس الروحي للشخص. وقدْ يحصل الشاب على طوطمه الشخصي من خلال الرؤيا أثناء النوم بعد مرحلة من الصوم وتعريض النفس لمختلف أصناف المشقات والحرمان. وهناك طريقة أخرى للحصول على الطوطم الشخصي وذلك بأن تقوم قريبات المرأة حينما تشعر بأعراض المخاض بخط رسوم على الأرض لمختلف الحيوانات وكلما انتهين من رسم حيوان مسحنه وبدأن برسم حيوان آخر وهكذا بدون توقف حتّى تتم الولادة، والحيوان الذي يولد الطفل وهنّ يرسمنه يصبح هو طوطمه. والبعض منهن يمسكن بسر المولود ويلوحن به في الهواء ويتلفظن بأسماء مختلف النباتات والحيوانات، وذلك الحيوان أو النبات الذي يتلفظن به في اللحظة التي ينقطع بها السر ويسقط من يد من تلوح به يصبح هو طوطم المولود. وهناك طريقة أخرى هي حينما يتم ترسيم الفتى عندَ سنّ البلوغ يخلعون السنين العلويين ثمّ يبصق الدم في إناء فيه ماء وشكل الحيوان أو الشيء الذي يتراءى لهم في الإناء يصبح هو طوطم الفتى، إنه أشبه شيء بقراءة الفنجال. والطوطم الفردي قليل الانتشار مقارنة بالطوطم العشائري[764].
2/ طوطم العشيرة بحيث تتخذ العشيرة طوطما يميزها عن غيرها من العشائر فتتسمى باسمه وتتخذه رمزا لها وتقدسه لاعتقادها بأنها تناسلت منه وترتبط معه برباط سري وأنه يتكفل بحمايتها ورعايتها. وينتمي كل أفراد العشيرة إلى طوطمها ويشتركون فيه فهو يخصهم دون العشائر الأخرى ويتوارثونه صاغرا عن كابر ومن جيل إلى جيل. هذا التوارث إما أن يأتي من خط النسب الذكوري أو من خط النسب النسائي ومعظم الأمثلة التي سبق ذكرها أعلاه تنطبق على هذا النوع الذي يُعد الأكثر شيوعاً.
3/ طوطم جنسي بحيث يصبح لجنس الرجال طوطم يخصهم دون النساء وللنساء طوطم يخصهن دون الرجال. نجد مثلاً عندَ أحد القبائل الأسترالية أن الرجال يتخذون من ذكور السحالي طوطما لهم على حين تتخذ النساء من الأناثي طوطما لهن، بينما نجد عندَ قبيلة أخرى أن النساء يتخذن من البوم طوطما لهن بينما يتخذ الرجال من الوطواط طوطما لهم، وكل جنس ينادي أفراد الجنس الآخر باسم طوطمه. والطوطم الجنسي لا يوجد إلا عندَ الأبورجين الأستراليين وهو نادر الوجود مقارنة بالطوطم العشائري والطوطم الفردي.
اكتفي فْريْزر في أول كتاب لهُ عن الطوطمية بجمع الحقائق والمعلومات المتناثرة هنا وهناك دون أن يقدم أي رؤية نظرية تذكر عن هذه الظاهرة. إلا أن مجموع ما قدمه من نظريات بعد ذَلكَ حول الطوطمية ومنذ صدور الطبعة الأولى من الغصن الذهبي بلغ ثلاث نظريات حاول من خلالها تتبع نشأة الطوطمية وتفسير طبيعتها. ويعلن فْريْزر بكل صراحة وشجاعة استعداده التام لتغيير رأيه كلما برزت معلومات جديدة موثوقة تثبت خطأ رأيه السابق فالباحث عن الحقيقة، كما يقول «مثله مثل الحرباء عليه أن يغير لونه كلما تغير لوّن الأرض التي يطأ عليها»[765].
قبل الاطلاع والتعرف على المؤلفات المتعلقة بقبائل أستراليا البدائية والتي صارت تظهر بالتالي و بشكل مكثف مع نهاية القرن التاسع عشر وبداية العشرين، كانت المعلومات المتاحة لفريزر عن الطوطمية شحيحة ومعظمها يأتي من قبائل الهنود الحمر في أمريكا الشمالية وقليل منها من أستراليا. كانَ فريزر آنذاك بصدد نشر الطبعة الأولى من كتابه الغصن الذهبي الذي تناول فيه موضوع الطوطمية بشكل عابر وقدم فيه نظريته الأولى التي حاول فيها أن يفسر هذه الظاهرة. وقدْ ظهرت

الطبعة الأولى من الكتاب عام 1890، أي مع بداية اهتمام علماء الأنثروبولوجيا والفلكلور بظاهرة الطوطمية، ولكن قبل أن تتوفر لديهم عنها معلومات وافية وموثوقة، خصوصا من القارة الأسترالية.
ثمّ قدم نظريته الثانية في مقال لهُ عن أصل الطوطمية تحت عنوان The Origin of Totemism نشره عام 1899 في مجلة Fortnightly Review. وكان مما حدا به مثلاً إلى تغيير رأيه الأول هو أن بالذون شبر Baldwin Spencer وزميله غيلن F. J. Gillen أوكلا إليه تدقيق وتصحيح بروفات الطباعة لكتابهما عن قبائل وسط أستراليا الأصليين (1899) The Native Tribes of Central Australia والذي يحتوي على معلومات في غاية الأهمية عن الطوطمية لدى تلك القبائل. وأعقب ذَلكَ بنظرية ثالثة عن بدايات الدين والطوطمية عندَ سكان أستراليا الأصليين وذلك في مقال لهُ نشره عام 1905 في نفس المجلة عنوانه Religion and Totemism Among The Beginnings of the Australian Aborigines. وفي عام 1910 أصدر كتابه عن الطوطمية والزواج الخارجي تحت عنوان A Treatise on Certain Early Forms of : Totemism and Exogamy Superstition and Society. وفي هذا الكتاب أعاد نشر كل ما سبق لهُ نشره من كتب و مقالات عن الطوطمية مع إضافات قفزت بالكتاب إلى أربعة أجزاء ضخمة وجعلت منه مسحا شاملا ومرجعا مهما للمارسات الطوطمية في كل أنحاء العالم، مع التركيز على الهنود الحمر في أمريكا الشمالية وعلى سكان أستراليا الأصليين الذين تنتشر الطوطمية بينهم بشكل خاص.
وقدْ قدم في ذَلكَ الكتاب الأخير ملخصاً لنظرياته الثلاث عن الطوطمية بادئا بتوضيح الخلفية الفكرية واستعراض القراءات التي قادته إلى تبني نظريته الأولى. بنى فْريْزر نظريته الأولى عن الطوطمية على فكرة وجود الروح خارج الجسد، وهي فكرة تتردد في الكثير من الخرافات والأساطير الشعبية[766].
مفاد هذه الفكرة أن أحد الشخصيات الرئيسية في الحكاية، وهو عادة ما يكون من السحرة أو الجان أو ما شابه ذَلكَ، لا يُمكن قتله والقضاء عليه لأنه أودع روحه خارج جسده في مكان بعيد وآمن لا يعرفه أحد غيره حفاظا عليها من الهلاك. ومن الأمثلة على ذَلكَ حكاية سيف الملوك في ألف ليلة وليلة والتي يقول فيها الجني الذي حبس بنت ملك الهند عنده إنه لما علم بأن منيته ستكون على يد أحد أبناء ملوك الإنس أودع روحه في حوصلة عصفور وضعه في صندوق صغير داخل صندوق أكبر منه قليلاً وهكذا حتّى سبعة صناديق ثمّ وضع الصناديق بنفس الطريقة في سبع خزانات وضعها بدورها في مستودع من الرخام على طرف محيط في نهاية العالم مما يستحيل معه على الإنس الوصول إليه.
ومعظم أبطال الحكايات الشعبية يفعلون ذَلكَ قبل الإقدام على مغامرة غير مأمونة العواقب، أي قبل الذهاب إلى المعركة مثلاً أو الاقدام على رحلة صيد أو رحلة بعيدة ومحفوفة بالمخاطر، أو حتّى حينما تتعسر ولادة المرأة أو يُصاب الشخص بمرض عضال. فإذا كانت روح الشخص التي تتعلق بها حياته محفوظة خارج جسده فإنه يستحيل قتله أو موته. وبالمقابل فإن الساحر الذي يستطيع أن ينتزع روح شخص آخر ليضعها في قبضته وتحت تصرفه يمكنه أن يتحكم في حياة ذَلكَ الشخص ويلحق به الأذى متى شاء وكيف شاء. ويقوم هذا المفهوم البدائي على إمكانية فصل الروح عن الجسد وعلى أن لكل منهما وجود مادي مستقل عن الآخر، وهذا ما يؤيده مفهوم خلود الروح بعد فناء الجسد ومفاهيم حيوية المادة التي قال بها إدوارد تايلر والتي فصلنا القول فيها في مكان آخر. ومن هذا المنحى يوجه فريزر مثلاً معنى خطاب أَبِغايَل زوجة نابال للنبي داود في قولها تتضرع لهُ في الآية 29 من الإصحاح 25 من سفر صموئيل الأول «إنّ تَعَقّبك من يروم قتلك فلتكن روحك سيدي محزومة مع خزم الأحياء مع الربّ إلهك، وأما روح أعدائك فليقذف بها الربّ كما يقذف الحجر من وسط قُبّة المقلاع»[767].
تأسيسا على المعلومات التي استوحاها من مضامين الخرافات الشعبية بنى فْريْزر نظريته الأولى عن

المعتقدات الطوطمية. هذه المعتقدات تتسق مع طريقة المجتمعات البدائية في التفكير. ومن أمثلتها أنّه إذا قررت أسرة أن تنتقل من منزلها إلى منزل آخر فلابد أن يحضر ساحر قبل مغادرتهم منزلهم الأول ليجمع أرواحهم في كيس ويحكم إغلاقه حتّى يتجاوزوا عتبة بيتهم الجديد، لأن تجاوز العتبة يُعد مرحلة حرجة قد لا تمر بسلام إن لم يأخذ الفرد ما يلزم من الاحتياطات ضد الأرواح التي تتربص حولها. بعد تجاوز هذه المرحلة الحرجة يفك الساحر الكيس ويعيد الأرواح كل لصاحبها. ولحماية نفسه من أعمال السحرة قد يعمد أحدهم إلى غابة مكتظة بالأشجار ليودع روحه في شجرة منها أو إلى قطيع من الماشية بحيث يصعب على غيره أن يعرف في أي واحدة منها خبأ روحه. وإذا تكرر إيداع الروح في الشجرة أو الحيوان وجاءت النتائج دائماً سليمة تنشأ بين الفرد وبين هذه الشجرة أو الحيوان علاقة خاصة تتحول إلى علاقة طوطمية. ولربما أن الفرد بعد هذه التجارب الناجحة تراوده الرغبة المشاركة الأخرين من أقربائه هذه المنافع الحمائية فيشركهم في طوطمه. هذه الذهنية والطريقة في التفكير، حسب رأي فْريْزر، هي الجذور التي أنبتت الطوطمية.

ثمّ جاءت المعلومات التي توفرت لهُ عن طقوس الترسيم والعبور عندَ الأبورجين في أستراليا والتي يعبر الشخص من خلالها من مرحلة الطفولة إلى مرحلة الرجولة لتعزز قناعته بما ذهب إليه. وقدْ لاحظ فْريْزر أن طقوس ترسيم البلوغ التي يمرّ بها الشاب عندَ وصوله سنّ البلوغ لدى بعض قبائل أستراليا الأصلية وغيرها من القبائل البدائية تتضمن القيام بحركات رمزية تدل على توديع سنوات الطفولة ودخول مرحلة الرجولة ومنحه حياة جديدة من هذه الطقوس دفن الشاب والتظاهر بموته ثمّ بعثه مرة أخرى وولادته ولادة جديدة. ويتظاهر الشاب أثناء فترة الترسيم بأنه نسي كل شيء من حياته الأولى، بما في ذَلكَ أهله ولغته وعادات العشيرة، بل حتّى المشي، وعليه أن يتعلم كل هذه الأشياء من جديد[768].

وخلال الفقرات التي يحضر على النساء حضورها من طقوس الترسيم يأتي الرجال بقطع من التشورينغا والتي يكون في نهاياتها ثقبا يولوجون فيه خيطاً مفتولا من الشعر الآدمي ويلوحون بها بشكل دائري لتحدث طنينا قوياً يشبه العويل ويسمع لمسافات بعيدة وتخاف منه النساء والأطفال ويزعمون إنه صوت كائن أسطوري يؤمنون به ويقولون إنه يأتي ليأخذ روح الشاب المرسّم ثمّ يمنحه روحا أخرى أو لينتزع أحشاءه ويستبدلها بأحشاء أخرى.

هذا الترسيم الذي يتضمن التظاهر بالموت والولادة من جديد يرمز، في نظر فْريْزر، إلى استبدال روح بروح، أي انتزاع روح الصبي من جسده لأيداعها في جسد طوطمه الحيواني أو النباتي وإبقائها محفوظة هناك. وكل ما يعرفه الصبي أنّه تم إيداع روحه في واحد من الحيوانات أو النباتات ينتمي لصنف معين لكنه لا يعرف أي واحد منها، لذلك فهو يتحاشى قتل أو إيذاء أو اقتلاع كل أفراد الصنف تفاديا لإمكانية قتل ذَلكَ الذي تحل فيه روحه، لأنه لو مات لمات معه، فروح كل منهما وحياته معلقة بروح الأخر وحياته. فالطوطم وفق هذا التحليل ما هو إلا المستودع الذي سبق وأن افترض فْريْزر أن الشخص يحفظ فيه روحه لينأى بها عن المخاطر التي يتعرض لها أثناء ممارسة نشاطاته في الحياة اليومية، وهذا ما يفسر تعلق أبناء العشيرة بطوطمها وتحرجهم من إيذائه[769].

ويميل شبر وغيين إلى تأييد فريزر فيما ذهب إليه ويوردان حكايات كانَ الأبورجين في أستراليا يروونها في أساطيرهم وطقوسهم تقول إنّ رجال كل عشيرة طوطمية من عشائر الأسلاف في العصر الأسطوري كانوا يحملون معهم أينما ذهبوا راية مقدسة تسمي نُرْتُنْجا nurtunja ينصبونها أينما حلوا. وإذا أرادوا الذهاب للصيد خلع الواحد منهم قطعة التشورينغا التي اعتادوا على تعليقها على صدورهم و علقها على الراية المنصوبة حتّى يؤوب من رحلة الصيد ثمّ يأخذها من على الراية ويعلقها على صدره.

وهذا في رأيهما ربما يدل على أن أولئك الأسلاف القدامى كانوا يعتقدون فعلاً أن أرواحهم مستودعاً في قطع التشورينغا، ولتجنُّب المخاطر التي يُمكن أن يواجهها المرء في رحلة الصيد فمن الأفضل لهُ ألاّ يصطحب روحه معه في هذه الرحلة بل يودعها في مكان آمن، لأن الجسد لن يضيره شيء ما بقيت الروح في مأمن من الأخطار. كذلك حِرْص الأبورجين على إخفاء مستودعات قطع التشورينغا عن الآخرين نابع من اعتقادهم بأن أرواحهم تحل في تلك القطع وأن العبث بها أو سرقتها سيترتب عليه عواقب وخيمة تحل بهم وقدْ أبدى دوركهايم على هذه النظرية ملاحظات يُمكن إجمالها فيما يلي. قول فْريْزر بأن الطوطم مستودع الروح يحجم الظاهرة وكأن الهدف منها حل مشكلة الفرد الذي يودع روحه في جسد الطوطم كملجأ آمن لها ومخبأ عن الأخطار التي قد يتعرض هو لها. لكنّ هذه الطريقة في التحليل تقود إلى اعتبار الدين مسألة فردية بينما هو في الواقع ظاهرة اجتماعية، واعتبار الفِتِشية هي أصل الطوطمية وسابقة لها، وهذا أمر لا أحد يستطيع أن يجزم به، بل إننا لا نعثر على أثر للفيشية إلا عندَ الجماعات التي قطعت شوطا لا بأس به على سلم التطور البشري ولا وجود لها عندَ البدائيين المغرقين في بدائيتهم، مثل الأبورجين في أستراليا. ثمّ ما الذي يجعل الروح أكثر أمانا في جسد أحد الطرائد التي يتبعها الصيادون ويصوبون سهامهم نحوها منها في جسد إنسان ذكي وسريع الجري وماهر في استخدام السلاح يعرف كيف يختبئ ويراوغ ويقاتل! وطريقة الحصول على طوطم فردي تختلف عن طريقة الحصول على طوطم عشائري. الطوطم العشائري غالباً ما يرثه الفرد منذ لحظة ولادته إما من عشيرة أمه أو من عشيرة أبيه، إنه أشبه بالطبقة أو بالمكانة الاجتماعية التي يرثها المولود من والديه. أمّا الطوطم الفردي فهو غالباً يعتمد على الجهد الشخصي و على سلسلة من المغامرات التي يخضع لها الفتى البالغ أملاً في أن يتراءى لهُ طوطمه في الأحلام.

وبعد أن اطلع فْريْزر على مسودة كتاب سْبِنْسر وغيلِن عن قبائل وسط أستراليا، خصوصا ما أورداه من تفاصيل عن طقوس التكاثر، التي سبق لنا الحديث عنها، تخلى عن نظريته التي تقول بأن الطوطم مستودع الروح. يتفق فْريْزر مع سْبِنْسر وغيلِن في آرائهما وتفسيراتهما لطقوس التكاثر لكنه ينطلق منها ويبني عليها نظريته الثانية عن الطوطمية[770].

التي قلنا إنه أعاد نشرها في الكتاب الذي أخرجه عام 1910 عن الطوطمية والزواج الخارجي. تقول النظرية الثانية إنّ طقوس التكاثر ممارسات سحرية تعاونية وجهود مشتركة يقصد منها توفير الغذاء ومتطلبات الحياة بصورة تبادلية يستفيد منها جميع أفراد القبيلة. سبقت الإشارة إلى أن توقيت إقامة طقوس التكاثر يتزامن مع بداية موسم الربيع، أي مع دورة التكاثر الطبيعي المعظم أجناس الحيوانات والنباتات والطيور مثل الكنغر ومثل دودة الويتشيتي witchety grub ومثل طائر الإيمو[771].

تزامن هذه الطقوس مع بداية موسم الربيع يضمن فاعليتها لأنه من الطبيعي في هذا الموسم أن ينزل المطر وتنمو النباتات وتتفتح الزهور وتتكاثر الحيوانات وتبيض الطيور. ومع ذَلكَ فإن الأبورجين في أستراليا يعتقدون فعلاً أن طقوسهم هي السبب وراء هذا التكاثر ولو توقفوا عن أدائها لأصيبت الطبيعة بالعقم التام.

هذا الاعتقاد الجازم لدى الأبورجين بقدرتهم على السيطرة على مظاهرالطبيعة وتسخير قواها وإخضاعها بالرقي والتعاويذ لخدمة مآربهم هو الذي يحيل هذه الطقوس، في نظر فريزر، إلى طقوس سحرية وليست تعبدية. فالدين يقوم على العبادة والتضرع والابتهال والدعاء والصلوات وإذلال النفس وتقديم القرابين والنذور لقوة أعلى لا يستطيع الإنسان أن يسيطر عليها ويسخرها وكل ما يأمله هو الحصول على عطفها ورضاها لترأف به وترحمه وتمد لهُ يد العون. وكما نذكر في عرضنا لكتاب الغصن الذهبي فإن الساحر، في نظر فريزر، يختلف عن المؤمن المتعبد، فالأخير يقر بعجزه ويعترف بأن لا سلطة لهُ

على هذا الكون ويؤمن أن هناك قوة عليا أو إله يدير شؤون العالم ويتحكم بكل شيء فيه، وكل ما بيده هو أن يرضخ لهذه القوة العليا ويلجأ لها ويعمل ما بوسعه ليسترضيها ويتوسل إليها ويقدم لها القرابين لتحقق مآربه. أمّا الساحر فإنه، مثله مثل العالم في مختبره أو التقني في معمله، يعتقد بكل ثقة أن كل ما عليه هو أن يقوم بالخطوات اللازمة وفق الإجراءات الصحيحة ليضمن الحصول على النتيجة المطلوبة. بهذه الطريقة يعتقد الساحر أنّه يستطيع التحكم بمظاهر الطبيعة لتصبح تحت سيطرته ورهن إشارته وأن النتائج سوف تكون دائماً مضمونة إذا كانت الإجراءات سليمة ولم يتدخل طرف آخر لإبطال مفعولها. الأسترالي، وإن كانَ يحترم طوطمه ويعزّه، إلا أنّه لا يعبده ولا يتضرع إليه بل يقف معه على قدم المساواة، فكلاهما إخوة وأقارب. شعور صاحب الطوطم تجاه طوطمه شعور قربى ومودة وليس شعوراً تعبدياً تشوبه الرهبة والخنوع إذ لا يوجد في الطوطمية إله ولا سيد ومسود. فكما أنّ الإنسان لا يعبد أمه وأباه ولا أحداً من أقاربه كذلك هو لا يعبد طوطمه [772].

وهي لا تمت بصلة لعبادة الأشجار والحيوانات، كما كانَ يعتقد مكلينن، لأن هذا النوع من العبادات لا يظهر إلا في مراحل متطورة نسبياً.[773] ولذا لا يعتبر فريزر أن طقوس التكاثر ترقى إلى مستوى الدين فكلها نوع من أنواع الممارسات السحرية التي يسميها السحر التعاطفي sympathic magic أو السحر التماثلي homoeopathic magic الذي يقوم على المحاكاة، أي تقليد أو مُحاكاة النتيجة المرغوبة، أو تقمص شخصية الحيوان أو النبات أثناء تأدية الطقوس والرقصات الطقوسية ومحاكاة شكله وهيئته وحركاته وسلوكه ودورة حياته بمحطاتها المختلفة بدءًا بمرحلة البيض أو التوالد. وكان من المهم لفريزر أن يوكد على ذَلكَ لأنه يرجح النظر إلى الطوطمية لا كظاهرة تعبدية بل كطقوس سحرية نجدها بين الشعوب البدائية التي لمّ تصل بعد على سلم التطور الثقافي إلى مرحلة الدين الذي هو مرحلة تالياً لمرحلة السحر وفق رؤية فريزر التطورية.[774]

وبعد إشارة مقتضبة إلى تشابه هذه الشعائر الأسترالية مع تلك التي كانَ يمارسها أهل الريف الأوروبي كما وصفها في الغصن الذهبي وشخّصها على أنها ممارسات سحريّة ورواسب لممارسات آريّة عتيقة، يعرج على القول بأنّ مكونات البيئة الطبيعية تبدو في مفهوم الأبورجين في أستراليا وكأنه قدْ تم فرزها وتجزئتها إلى أحياز وبالمقابل تم فرز القبائل إلى عشائر بحيث أنّ كل عشيرة ترى من خلال طقوس التكاثر الطوطمية أنها تتحكم في حيز يخصها من هذه الأحياز أو مصدر من مصادر الغذاء الذي هو طوطمها ومهمتها هي العمل على تكاثر الحيّز الذي يخصها وتوفره بكميات كافية للآخرين. وهنا يتساءل فريزر: ما الفائدة التي تجنيها العشيرة من ذَلكَ إذًا كانت هي أصلاً لا تقتات على مصدر الغذاء الذي تقع عليها مهمة السيطرة عليه والتحكم فيه وإكثاره، بل يحرم عليها أكله! الجواب عن هذا التساؤل هو أن حرمان العشيرة من أكل طوطمها ليس مقصوداً لذاته بقدر ما هو إجراء احترازي لمساعدة العشيرة للقيام بدورها المتمثل في الإكثار من الطوطم لمصلحة العشائر الأخرى التي هي بدورها تقوم بجهود مماثلة تستفيد منها تلك العشيرة. فهذه العشيرة مثلاً تعمل على تكاثر طائر الإيمو لا لتأكله هي وإنما لتأكله العشائر الأخرى؛ لكنّ نفس العشيرة تستفيد من جهود تلك العشائر الأخرى التي تعمل بدورها على تكاثر حيوانات ونباتات أخرى مثل الكنغر ودودة الويتشيتي وما إلى ذَلكَ. إنها جهود مشتركة ومصالح متبادلة يُقصد بها توفير الغذاء الكافي للجميع. فأنا أحرم نفسي من هذا النوع من الغذاء الذي هو طوطمي وأعمل جاهداً لتوفيره للآخرين ليأكلوه، بل قدْ أجمعه لهم بنفسي أو أصيده وأقدمه لهم، لأنني بالمقابل أستفيد من التغذي على النباتات والحيوانات التي يوفرونها هم لي، لأنه بدون هذه الطقوس لن يتوفر شيئاً من الطعام لأحد ويحرم الجميع من مصادر الغذاء. فأنا أعمل لا

لصالحي أنا وإنما لصالح الأخرين الذين كل منهم لا يعمل لصالحه وإنما أيضاً لصالح الأخرين، بما فيهم أنا، وكل منهم لا يستفيد من عمله هو إنما يستفيد من عمل الآخرين. إنه شكل بدائي من أشكال التعاون وتقسيم العمل وتوزيع المهام. ومما يؤيد ذَلكَ أن العشيرة لا تبادر بإقامة طقوس التكاثر لطوطمها إلا إذّا طلبت منها العشائر الأخرى وحثتها على عمل ذَلكَ ووفرت لها كل ما تحتاجه من المغر الأحمر والغرين والريش وغير ذَلكَ من لوازم الزينة لإقامة الطقوس، وهذا دليل على أن كل عشيرة تعتمد على جهود العشائر الأخرى في تأمين مصادر الغذاء لها.[775] كما أن العشيرة التي تخل بطقوس التكاثر أو لا تراعي التابوهات المتعلقة بطوطمها كأن تكثر من الأكل منه تتعرض للعقاب من العشائر الأخرى لأن فعلها سيؤدي إلى تناقص هذا المصدر الغذائي وعدم تكاثره، وربما انقراضه.[776]
وهكذا فإن الهدف من طقوس التكاثر ونتيجتها النهائية هو تعاون الجميع من أجل زيادة مجمل المحصول الغذائي للقبيلة بكافة عشائرها. أمّا من يتخذون من المطر أو الريح أو الشمس أو أي شيء يحتاجه الإنسان في حياته فإن طقوسهم تتمحور حول توفير ما يفي بحاجة القبيلة من هذه الضروريات وانتظام حدوثها دون أن تزيد أو تنقص عن الحد اللازم. كذلك بالنسبة لمن يتخذون طوطمهم من الحيوانات المفترسة أو السامة أو المضرة بأي شكل من الأشكال فإن مهمتهم تكون أداء طقوس تقي أبناء القبيلة شر هذه الآفات وربما تسليطها على الأعداء، ويضرب على ذَلكَ مثلاً يُفترض فيه أن أبناء الأفراد الذين يعتقد العرب القدماء بأن دماءهم تشفي من داء الكلب قدْ يعني أنهم كانوا ينتمون لعشيرة تتخذ من الكلب طوطماً لها. أمّا البعوض والذباب والنمل وما شابهها من الحشرات فإن طقوس التكاثر التي تقام لها لا تخصها هي بقدر ما أن ظهورها وتكاثرها يتزامن مع مظاهر طبيعية مثل الأمطار أو نمو محاصيل يتغذون عليها مثل العسل والفاكهة وغيرها. ويحاول فريزر أن يوفق بين نظريته الأولى التي تقول إنّ الطوطم مستودع الروح ونظريته الثانية التي تقول إنّ الطوطمية ممارسات سحرية هدفها تأمين القوت وضرورات الحياة وذلك بقوله إنّ الآخرين حينما يقدمون لرئيس العشيرة باكورة محصولهم من طوطمها فإنهم لايقصدون بذلك فقط الاعتراف بأحقية العشيرة دون غيرها في أكل طوطمها وأن لها الأولية عليهم في ذَلكَ، وإنما القصد الأخر من ذَلكَ أيضاً هو أن يردوا لأبناء القبيلة ذَلكَ الجزء من طوطمهم الذي استودعوا فيه أرواحهم قبل أكله تفاديا لإلحاق الأذى بهم. وأصحاب الطوطم إذّا أكلوا ذَلكَ الجزء من الطوطم الذي تستودع فيه أرواحهم فإنهم يستعيدون شيئاً هو أصلاً منهم ولهم ولذلك لا يضيرهم أكل ذَلكَ الجزء في شيء، خلافاً لما هو عليه الحال لو أن أحداً غيرهم أكله.
وهكذا نرى أن هناك عشائر يسمح فيها للفرد، لا، بل يُفترض فيه أن يتناول شيئاً قليلاً من طوطمه. وهناك عشائر أخرى يعللون تسميهم باسم هذا الحيوان أو ذاك النبات بأن أسلافهم كانوا في الأصل يقتاتون عليه.[777] هذا بينما نجد هناك عشائر أخرى قدْ تتحرج من قتل طوطمها لكنّها لا تمانع من أكله إذّا قدمه لهم شخص آخر من عشيرة أخرى، وعشائر تقتل طوطمها لا لتأكله وإنما لتهبه للآخرين ليأكلوه.

وكان سبنسر وغيلن[778] قدْ سبق وأن فسرا الممارسات والأساطير المتعلقة بأكل الطوطم إلى أنها ربما تشير إلى مرحلة غابرة كانَ فيها الأبورجين في أستراليا يأكلون لحوم البشر حيث أن الأبورجين في تلك العصور السحيقة لا يفرق الواحد منهم بين طوطمه وقريبه من البشر فإذا استحل أكل طوطمه فمن غير المستبعد أن يستحل أكل قريبه، وحتى مجيء الأوربيين كانت هناك بعض القبائل الذين لا يتحرجون من أكل جثث الأقارب لاستبطان عنصر الحياة الذي كانَ يحرك الجسد قبل موته وللتعبير

عن حبهم واحترامهم للميت وإصرارهم على استمرار الصلة المادية به. إلا أنهم شيئاً فشيئاً بدأوا يستنكفون أكل لحوم الموتى من أقربائهم من البشر، وفي مراحل لاحقة عمموا هذا العزوف ليشمل الطوطم الذي هو في نظرهم ليس في نهاية المطاف إلا واحداً من أبناء العشيرة. إلا أن فريزر لهُ رأي آخر. فقد مرّ بنا كيف أن طقوس التكاثر التي يقصد بها السيطرة على الطوطم هي، في نظره، طقوس سحرية تقوم فاعليتها على تقمص شخصية الطوطم والتماهي قدر الإمكان معه وذلك عن طريق تقليده في هيئته وسلوكه ومحاكاة صوته وحركاته والتظاهر بأنهما من جنس واحد. كلما كانَ تماهي المرءِ مع طوطمه أقوى وتقمصه لهُ أقرب إلى طبيعته الحقيقية كلما كانَ أقدر على التحكم به وعلى إغرائه، في حالة طقوس التكاثر، للرضوخ لمشيئته مما يمكنه من إكثاره ليستفيد منه الآخرون من أبناء القبيلة. والوسيلة الأنجع لتحقيق هذا التماهي هو أكل الطوطم ليمتزج لحمه ودمه مع لحم صاحبه ودمه ويصبح جزءً من وجوده المادي وكيانه الجسدي وليقوي أواصر الصلة المادية والعضوية معه.[779]

إلا أنّه بعد ذَلكَ يأتي على الإنسان مرحلة يدرك فيها أنّه لا يوجد في عالم الطيور والحيوان صنف يتغذى على صنفه، لذا فإذا كانَ الإنسان يعتقد أنّه وطوطمه ينتميان لنفس الصنف فإنه لا ينبغي لهُ أكله. إضافة إلى ذَلكَ فإن عدم أكل بعض العشائر لطوطمها قدْ يكون إجراءا احترازيا تبنته لتسهيل مهمتها ومساعدتها على القيام بدورها في الإكثار من الطوطم، فكل ما قلل الإنسان من أكل طوطمه كلما كانَ أقدر على إغرائه بالاقتراب منه ليألفه ويقل خوفه منه. لكنه لابد للعشيرة من أكل طوطمها بين الفينة والأخرى لكنّ فقط بما يكفي لاستبطان صفاته والتماهي معه. وكما مرّ بنا في أكثر من موقع، فإن أنجع طريقاً لتقمص الطوطم أو الربّ والتماهي معه هو أكله لاستبطان صفاته. وهذا تحديداً ما سبق أن قاله رابَرتصُن سميث في حديثه عن الطوطمية حيث افترض أن تقديم القرابين الطوطمية يمثل الجذور البدائية لما تحول لاحقاً إلى عشاء الربّ المقدس Eucharist الذي يرمز للتوحد مع الربّ في الدين المسيحي. لكنّ رابَرتصُن سمث كانَ يعوزه الدليل الإثبات فرضيته هذه عدا شاهد ضعيف نقله عن القديس نيلس St. Nilus من القرن الرابع الميلادي والذي يتعلق ببدو سيناء وأكلهم لناقة وضحاء يُفترض رابَرتصُن سميت أنها طوطمهم. وبالرغم من البحث الجاد عن دلائل قاطعاً تثبت نظرية رابَرتصُن سميت إلا أن أحداً لمّ يعثر على الدليل المطلوب وبدأ الشك يساور العلماء في صحة النظرية حتّى تم العثور على طقوس التكاثر في أستراليا وما تتضمنه من أكل الطوطم. هنا يتوقف فريزر ليرفع قبعته وينحني احتراما لعبقرية رابَرتصُن سميت الذي قاده تفكيره الفذ ومنهجه في البحث إلى هذه الفرضية التي لمّ تتوفر لهُ آنذاك دلائل قاطعاً عليها، حيث يقول «هنا إذًا في قلب أستراليا وبين أشد الشعوب الهمجية المعروفة لنا بدائية نجد فعلاً ممارسة تقديم القرابين الطوطمية التي استطاع رابَرتصُن سميت بحدسه العبقري أن يتنبأ بها منذ سنين خلت والتي لمّ يكن قدْ عثر على دليل لها قبل الآن»[780].

إلا أن فريزر ما لبث أن فقد حماسه وقناعته بنظرية التكاثر لأنها مبنية كما يقول هو على منطق بالغ التعقيد لا ترقى لهُ أذهان أولئك الأقوام البدائية وتتطلب مستوى عاليًا من التنسيق الذي قدْ يتعذّر عليهم تحقيقه إذًا ما أخذنا في الاعتبار تنظيمهم الاجتماعي والسياسي الذي لا يُمكن أن يرقى إلى هذا المستوى. ولذلك طرح عام 1900 نظريته البديلة والثالثة التي بناها على مفهوم الأبورجين الخاطئ عن الحمل وذلك في مقالة لهُ نشرها في نفس المجلة التي نشر فيها المقالة التي تضمنت نظريته الثانية. ثمّ أعاد نشرها في الجزء الأول من كتابه عن الطوطمية والزواج الخارجي (1910).

يبدأ فريزر هذه المقالة بالتأكيد، مثلما سبق وأن أكد في ورقته السابقة، وكذلك في الغصن الذهبي،

على أن السحر يسبق العبادة على سلم تطور الشعور الديني وعلى أن الأبورجين في أستراليا لمّ يرتقوا إلى مرحلة الشعور الديني وكل ما لديهم هي ممارسات وطقوس سحرية، خصوصاً عندَ قبائل الصحراء في قلب القارة. [781] ويتفق فريزر وسبنسر وغيلن أن هذه القبائل الصحراوية بحكم عزلتها الجغرافية الممتدة لفترة طويلة في قلب القارة وعدم تعرضها للمؤثرات الخارجية احتفظت بأكثر العادات والمعتقدات بدائية من بين القبائل الأخرى خصوصاً القبائل الساحلية منها التعلق بقطع التشورينغا المقدسة والإيمان بقواها السحرية، ومنها ممارسة طقوس التكاثر التي لا تكاد توجد عندَ القبائل الساحلية، ومنها شعائر الترسيم والعبور، ومنها عدم الممانعة من الزواج بين من ينتمون لنفس الطوطم، وأخيراً المعتقدات المتعلقة بالحمل والإخصاب وتجسد الأرواح و عدم توارث الطوطم من الوالد للولد. لذلك لربما أن الأورنتا هي الأكثر بدائية بين قبائل الأبورجين وأنها ما زالت تحتفظ بالعادات والتقاليد التي كانت تشكل في الماضي السحيق إرثا ثقافيّاً مشتركا بين كل قبائل الأبورجين قبل تفرقها وتشتت مواطنها في أنحاء القارة المترامية الأطراف.[782]

فيبدأ فريز القسم الثاني من الورقة بإبداء ملاحظة مفادها أن ما يُمكن اعتباره بدايات للشعور الديني يُمكن تلمسها في بعض ممارسات القبائل التي تسكن شمال القارة وجنوبها الشرقي والمتطورة إلى حد ما، حيث تعتني تلك القبائل بدفن موتاهم وترك الطعام عندَ قبورهم، وهذه تمثّل بذورا أولية كانَ يُمكن أن تنبثق منها لاحقاً عبادة الأسلاف.[783] أمّا في وسط القارة فإننا لا نعثر على أي ممارسات سوى الطقوس السحرية الموغلة في البدائية، والمتمثلة في طقوس التكاثر والتي تضمحل وتتلاشى حتّى تختفي تماماً كلما اتجهنا نحو الساحل[784] هذا التطور الديني المحدود في المناطق الساحلية يترافق مع قدر مواز لهُ من التطور في التنظيم الاجتماعي مثل تتبع الانتماء الطوطمي من الخط الأبوي بدلاً من الخط الأمومي ومثل الزواج الفردي بدلاً من الزواج الجماعي الذي لمّ يبق منه إلا رواسب باهتة يستدل منها على أنّه كانَ موجوداً في العصور الغابرة.[785] أمّا عندَ قبائل الأنتا في الوسط فقد رأينا كيف أن تتبع الانتماء الطوطمي لا يتم لا من الخط الأبوي ولا من الخط الأمومي وإنما تبعاً للمركز الطوطمي الذي ارتادته الأم أخر مرة وشعرت فيه لأول مرة بأعراض الحمل. ويفترض فريزر أن هذه مرحلة بدائية سبقتها مرحلة أكثر منها بدائية كانت فيها الأم تعزو حملها لأخر نبات أكلت منه قبيل شعورها بأعراض الحمل أو لأخر حيوان أصابت من لحمه أو غدير شربت من مائه أو استحمت فيه أو لما يصادفها في تلك اللحظة وفي تلك البقعة من طائر أو حيوان أو نبات أو حتّى منظر طبيعي غير مألوف لها يكون هو المأوى الذي انسلت منه الروح لتلج في رحمها وتحل بها لتتقمص الجنين. وقدْ استعار فريزر هذه الفكرة من وليم ريفرز W. H. R. Rivers الذي درس سكان جزيرة البانك Banks Islanders ووجد أن ما يحدد طوطم المولود عندهم هو نوع الطعام الذي تناولته أمه قبيل الحمل أو أي شيء لفت انتباهها. شعور الأم بأن حملها سببه ما دخل في بطنها من طعام أو شراب شعور بديهي وتعليل مقبول لإنسان بدائي يجهل بقوانين الطبيعة، خصوصاً وأنه لمّ يعرف بعد أن هناك في الجسم جزءً منفصلا عن البطن هو الرحم الذي تتم فيه عملية الإخصاب والحمل، وهذا ما يسميه فريزر طوطمية الحمل conceptional totemism. ولذا ليس من المستغرب أن نجد أن الطوطم في معظم الأحيان يقع ضمن أجناس النبات أو الحيوان. ومن البديهي أن يتعامل الشخص بقدر من الاحترام والتقديس مع الجنس الحيواني أو النباتي الذي يعتقد بأن هناك صلة تربطه به. هذه المرحلة الموغلة في البدائية أعقبتها مرحلة الانتماء إلى المكان الذي شعرت فيه الأم بأعراض الحمل، وهذا ما يسميه فريزر طوطمية المكان local totemism، تلي ذَلك مرحلة وسطية متقدماً نسبياً وهي تتبع

الانتماء من الخط الأمومي كما عندَ بعض القبائل التي تحف بالوسط في القارة الأسترالية، ثمّ جاءت لاحقاً وأخيراً مرحلة متطورة نوعاً ما تتمثل في تتبع الانتماء من الخط الأبوي كما هو الحال عندَ القبائل الساحلية.[786] وهنا يلفت فريزر انتباهنا إلى أن تتبع الانتماء الطوطمي من الخط الأبوي لا يعني بالضرورة الاعتراف بدور الأب والسائل المنوي في عملية الإخصاب. كل ما يعنيه أن الزوج أصبح مثلما هو يملك زوجته فهو أيضاً يملك نتاج رحمها، أو كما يقول فريزر، مثلما أن صاحب البقرة يمتلكها فهو يمتلك عجولها. أي أن مفهوم ملكية الأب للأبناء سابق المفهوم الأبوة.

الطريقة التي تتبعها قبيلة الأرنتا والقبائل المجاورة لها في تحديد انتماء الطفل الطوطمي تعتبر، في نظر فريزر، طريقاً بدائية جداً لأنها سبقت معرفة الإنسان بعلاقة الدم التي تربط المولود بأمه وأبيه فهي تمثّل مرحلة تسبق مفهوم الأبوة والأمومة وتتجاهل تماماً دور الاتصال الجنسي في عملية الإخصاب. وعلى هذا يكون منشأ الطوطمية عندَ الأنتا نابع من جهلهم بحقيقة عملية التخصيب والأسباب الطبيعية اللحمل. هذا الجهل التام بهذا الأمر البديهي لابد وأنه يعود إلى عصور سحيقة لمّ يتمكن فيها الإنسان بعد من أن يخطو خطواته الأولى لفهم قوانين الطبيعة وحقائق الحياة. ما يربط بين أفراد أي عشيرة طوطمية من عشائر الأنتا ليس علاقة الدم وإنما علاقة المكان الذي شعرت فيه الأم بأعراض الحمل والذي يحدده عامل الصدفة البحتة. ببساطة، ما يجمع أبناء العشيرة ويوحدهم هو أن أمهاتهم شعرن بأعراض الحمل في نفس المكان، أي في أحد المراكز الطوطمية التي تنتشر في منطقتهم. هذا التصور الفج الذي يسميه فريزر «طوطمية المكان» هو المرحلة التالية لنقطة البداية الهمجية التي يسميها «طوطمية الحمل» [787] والتي تمثّل نقطة الصفر التي لا نستطيع أن نذهب أبعد منها إلى الوراء في بحثنا عن جذور الطوطمية والأصل الذي نشأت منه. فبإمكاننا أن نتصور بسهولة شديداً كيف يُمكن أن ينبثق لاحقاً من هذا المفهوم البدائي ويتطور عنه مفهوم الطوطمية الوراثية hereditary totemism، أي تتبع الانتماء الطوطمي من الخط الأمومي ثمّ بعد ذَلكَ من الخط الأبوي، لكنّ من الصعب أن نتصور العكس. وهناك قبائل يُمكن اعتبارها تمثّل مرحلة الانتقال من طوطمية المكان إلى الطوطمية الوراثية. هذه القبائل لا تختلف عن قبائل الأرنتا في مفهومها لعملية الإخصاب عن طريق التقمص وولوج روح أحد الأسلاف، التي يقولون إنّ حجمها لا يتعدى حجم حبة الرمل، وعبورها إلى رحم الأم من شرها. لكنّ المكان الذي شعرت فيه الأم بأعراض الحمل ليس هو الذي يحدد انتماء الطفل الطوطمي عندَ هذه القبائل، فلابد أن ينتمي الطفل لعشيرة أمه عندَ بعضهم أو لعشيرة أبيه عندَ البعض الآخر. يعتقد هؤلاء أن روح السلف الطوطمي للأم في الحالة الأولى أو روح السلف الطوطمي للأب في الحالة الثانية يتتبع أثر الأم أينما ذهبت ومهما أبعدت ليتحين الفرصة للولوج إلى رحمها بينما يستحيل ذَلكَ على روح أي سلف آخر غير سلف الأم عندَ العشائر التي تتبع النسب الأمومي أو سلف الأب عندَ العشائر التي تتبع النسب الأبوي.[788]

ولا يستغرب فريزر جهل الأرنتا بالأسباب الحقيقية للإخصاب ويسوق نفس التعليلات التي يسوقها سبنسروغيلن لتفسير هذه المسألة. كيف للأنتا أن يعرفوا أسباب الحمل وهم يشاهدون الأطفال قبل مرحلة النضج الجنسي يمارسون الجنس مع بعضهم البعض ولا تحمل الأنثى. والفتاة حالما تبلغ تنتقل إلى بيت زوجها وهي لمّ يتعدى عمرها الرابعة عشرة ويتجامع الإثنان باستمرار لكنّ الحمل لا يعقب كل مرة يحدث فيها اتصال جنسي. وحيث أن مدة طويلة تنقضي قبل أن تتبين أعراض الحمل بعد الجماع فقد كانَ من الصعب عليهم أن يدركوا علاقة الجماع بالحمل. وحتى بعد مجيء الرجل الأبيض ومعاشرة بعض البيض النساء الأبورجين اللاتي وضعن أولاداً بشرتهم فاتحة فإنهم لمّ يعزوا ذَلكَ

إلى مجامعتهن للرجال البيض وإنما إلى إكثارهن من أكل الطعام المصنوع من الدقيق الأبيض والذي لمّ يكن معروفًا لهم من قبل، وأزواجهن أيضاً يعتقدون نفس الاعتقاد ولذلك لا يتسرب الشك إليهم حيال سلوك زوجاتهم.[789] ولا يرى فريزر فرقا بين اعتقاد البدائيين بأن الكثير من الأعراض الجسدية غير الطبيعية وحتى العقلية التي تصيب الإنسان وحالات الجنون أو الجذب مردها إلى ولوج أرواح خيرا أو شريرة إلى جسد الإنسان وبين اعتقاد المرأة حينما تحس بحركة الجنين في رحمها لأول مرة أن روحاً تغلغلت إلى جسدها في تلك اللحظة وسببت لها ذَلكَ الشعور. وبطبيعة الحال فإن الروح لابد وأن تكون أنت من أقرب مركز طوطمي تستودع فيه أرواح الأسلاف واختبأت في أي معلم بارز وملفت للنظر في المكان الذي ترتاده الأم أو حلت في بركة ماء شربت منها أو تقمصت حيوان مرّ بالقرب منها أو شجرة اقتلعتها للتو أو شيئاً أكلته، كل ذَلكَ يعتمد على المركز الطوطمي وعلى المنطقة المحيطة به والتي شعرت فيها الأم بأعراض الحمل، فكل مركز من هذه المراكز وما يحيط به يخص طوطما بعينه لا غير.

ويمكن تلخيص محطات تطور الطوطمية كما يراها فريزر كما يلي:
1/ كون المولود تجسيد لشيءٍ أكلته الأم أو صادفته وأثار انتباهها،
2/ ولوج أحد الأرواح المستودعة في المراكز الطوطمية في رحم الأم،
3/ الطوطم العشائري الذي يتم توارثه عن طريق خط النسب الأمومي،
4/ نظراً لأن النسب الطوطمي الأمومي يؤدي إلى تشتت أبناء العشيرة الطوطمية نظراً لأن الزوجات يذهبن للعيش مع أزواجهن أصبح هناك ميل قوي للتحول من النسب الأمومي إلى النسب الأبوي.

ولا يتفق الأنثروبولوجيون المتأخرون مع فريزر فيما يتعلق بجهل الأبورجين بحقائق الحمل والولادة وإنما هم في الواقع يتجاهلونها من أجل التقليل من الجانب المادي والتركيز على الجانب الروحي للولادة. فهم يعرفون كيف تتم عمليات الإخصاب والحمل ماديا لكنهم يعلمون أيضاً أن الحمل لا يتم دائماً بعد كل مواقعة جنسية، فلابد إذن من سبب إضافي إلى هذه السبب لأنه وحده لا يكفي وإن كانَ ضروريا في حد ذاته. ينصب اهتمام الأبورجين على كيفية حصول الجنين على الروح التي تبعث الحياة في جسده المادي وهنا يأتي دور الأب. فكما سبقت الإشارة، فإن كل مركز طوطمي مقدس في موطن العشيرة هو عبارة عن مستودع لأرواح أبنائها وأجدادهم الأسطوريين والتي يتم تناسخها منذ الأزل. تأتي الأرواح من هذه المستودعات لتلج في رحم الأم وتحدث عملية الإخصاب وحينما يموت الفرد تعود روحه إلى مستقرها التبعث من جديد في شخص آخر، وهكذا يتم تدوير الأرواح إلى الأبد. لكنّ الروح لا تنسل من مستقرها لتلج في رحم الأم لتخصبها إلا بعد مرور الأب بتجربة روحية أو رؤيا في المنام. هذا الدور الروحي للأب، والذي يختلف عن الدور المادي للأم التي هي مجرد حاضنة، هو ما يعطي المولود حقه في الانتماء للجماعة المحلية ولموطنها بحكم ارتباطه الروحي بها. وليس بمقدور الفرد أن ينسلخ من موطنه وجماعته ليلتحق بجماعة أخرى، فمثلما أن الوطن ملك لهُ ورثه عن أسلافه فهو نفسه ملك للوطن لا يستطيع أن ينسلخ منه، الأن رباط الفرد مع موطنه، حسب معتقداتهم الطوطمية، رباط روحي عميق. فولادته، مثله مثل ولادة أبيه وأجداده، ما هي إلا استنساخ reincarnation لأرواح أحد الأسلاف القدامى الذين كانوا في زمن ماقبل الخلق يجوبون ذَلكَ الموطن الذي ولد فيه ولا تزال أرواحهم تسكنه. ولا يمكنه تأدية الطقوس الدينية الواجب عليه أداؤها إلا في المركز المقدس التابع لموطنه والذي هو مستودع أرواح الأسلاف القدامى والذي أيضاً سوف تذهب إليه روحه هو بعد الممات، ولذلك يحرص الواحد منهم على أن توافيه المنية في موطنه حتّى يسهل على روحه بعد مفارقة الجسد أن تجد طريقها إلى مستودع الأرواح، وطقوس الدفن عندهم تصب في هذا الاتجاه.[790]

كما أن الأبحاث اللاحقة أثبتت أن لدى الأنتا صنفين من الطوطمية أحدهما يحدده المكان الذي شعرت فيه الأم لأول مرة بأعراض الحمل، مثلما ذكرنا، ولأخر طوطم عشائري يتم تتبعه من خط النسب الأبوي يعادل الطوطم العشائري الذي يتم تتبعه من خط النسب الأمومي.[791]

كتابة فصل مطول عن وليم رابَرتصُن سمث (1846- 1894) William Robrtson Smith قدْ يبدو استطرادا في غير محله. لكنّ كتابه ديانة الساميين: الأصول الأوليةThe Religion of the Semites:The Fundamental Institutions الذي ألفه بعد الانتهاء من كتابه القرابة والزواج في بلاد العرب القديمة Kinship and Marriage in Early Arabia يُعد من الكتب الرائدة في مجال دراسة الدين والطوطمية من منظور أنثروبولوجي. كتابات رابتن شيرث من أهم الأعمال الريادية التي دشنت البحث في المسألة الدينية، خصوصاً الطوطمية، ومنها انطلقت وعليها اتكأت دراسات جيمز فريزر وسيغموند فرويد وإميل دوركهايم في هذا المجال. ودوافعنا وراء تخصيص هذا الفصل بكامله لاستعراض أعماله، بالرغم من تحفظنا على الكثير مما يتوصل إليه من استنتاجات، ليس فقط كونها من الأعمال الرائدة في مجالها، وإنما أيضاً لأنه يستمد معظم شواهده من تراث الجزيرة العربية، ومن البيئة البدوية تحديداً، مما يلفت نظرنا إلى منهجيته البارعة والمبتكرة في استنطاق هذه الشواهد، وإلى المنهجية الأنثروبولوجية في التعامل مع مصادر ونصوص التراث العربي والتي وصلت إحاطته بها واستيعابه لها إلى حد مذهل.



وليم رابَرتصُن سمث (باللباس العربي)
William Robrtson Smith

منهجية رابَرتصُن سمث

كانَ رابَرتصُن سمث متخصصا في اللغات السامية وىراسة الإنجيل وقسيسا بروتستانتيا، وكان من الناحية النظرية ينطلق من منطلقات العصر الفيكتوري الذي عاش فيه والذي كانت فيه نظرية التطور هي السائدة. وكان متأثرا إلى حد كبير بمفهوم إدوارد تايلر عن حيوية المادة ووحدة النفس البشرية والاستعانة بمنهجية الطريقة المقارنة واللجوء للرواسب الحضارية لإعادة بناء التاريخ الإنساني، كما كانَ صديقًا حميما الجان فرغسن مكلينن John Ferguson McLennan (1827-1881) ومتشبعا بنظريته عن الطوطمية، مثلما كانَ أيضاً صديقًا لجميز جورج فريزر James George (1941-1854) Frazer وكان لهُ تأثير واضح على الأخير، والثلاثة كلهم من أصل أسكتلندي.
كانَ مكلينن هو أول من أثار موضوع الطوطمية بشكل جدي مفترضاً أن أهم ما يميز العشائر البدائية أنها غالباً ما تتخذ طوطما يميزها عن غيرها من العشائر فتتسمى باسمه وتتخذه رمزا لها وتقدسه لاعتقادها بأنها تناسلت منه وبأنه يتكفل بحمايتها ورعايتها وأنه يرتبط معها برباط مقدس. وتتقاطع مباحث الطوطمية مع النسق الديني ومع النسق القرابي لأن من أهم خصائص العشيرة الطوطمية أنها تتبع النسب من الخط الأمومي وأنها تمارس الزواج الخارجي، بمعنى أن من ينتمون لنفس الطوطم ويتسمون باسمه لا يحق لهم التزاوج من بعضهم البعض لأنهم ينتمون لنفس العشيرة ولابد أن يبحثوا لهم عن أزواج وزوجات من عشيرة أخرى تتسمي باسم طوطم مختلف. وقدْ حاول مكلينن أن يعالج الموضوع من منظور تطوري مفترضاً أن الطوطمية تمثّل مرحلة من مراحل التطور التي مرّ بها الجنس البشري، على الصعيدين؛ صعيد الشعور الديني وصعيد التنظيم الاجتماعي، مما يعني أن الطوطمية في نظره هي مظهر ديني يرتبط بتنظيم اجتماعي أهم ما يميزه الزواج من خارج العشيرة وتتبع النسب من الخط الأمومي. وهكذا شكلت الطوطمية عندَ الأنثروبولوجيين في العصر الفيكتوري مرحلة أولى من مراحل الوعي الديني والتنظيم الاجتماعي عندَ البشر.
أراد رابَرتصُن سمث أن يثبت في كتابه عن القرابة والزواج في بلاد العرب صحة نظرية جان فرغسن مكلينن فيما يتعلق بالطوطمية وأسبقية نمط القرابة الأمومي وأن الانتساب للأم سبق الانتساب للأب وذلك عن طريق تطبيقها على القبائل العربية. وقدْ احتلت الطوطمية موقعا مركزيا في ذَلكَ الكتاب. أمّا في كتابه عن ديانات الساميين فإن القضية التي تحتل موقعا مركزيا هي قضية القرابين. وكان إدوارد تايلر قدْ سبق وأن قدم نظرية عن القرابين عندَ الشعوب البدائية التي سبق لنا الحديث عنها والتي تتفق مع نظريته عن حيوية المادة ومع توجهات الفلسفة النفعية السائدة آنذاك. ديانة الساميين: الأصول الأولية كانَ عبارة عن سلسلة محاضرات كانَ أمناء مؤسسة بيرنت Fund Burnett قدْ طلبوا من رابَرتصُن سمث أن يلقيها في مدينة أبردين Aberdeen الأسكتلندية، تم قام بجمعها بعد ذَلكَ ونشرها في كتاب لتشكل كل محاضرة فصلاً من فصول الكتاب الإحدى عشر مع ملحق بالملاحظات الإضافية. ويتضح من أعمال رابَرتصُن سمث أنّه يتفق في رؤيته عن الدين مع مكلينن الذي كانَ يرى في الظاهرة الدينية ظاهراً اجتماعية تفرزها التفاعلات القائمة بين مختلف الجماعات ومختلف المؤسسات الاجتماعية، وأن الدين ليس كما يصوره تايلر أو فريزر على أنّه نتاج فردي ناجم عن محاولة كل فرد على حدّة أن يعمل ذهنه للبحث عن حلول وتفسيرات لما يواجهه من معضلات وتساؤلات تتعلق بحياته ووجوده ومظاهر الكون من حوله. حاول رابَرتصُن سمث في كتابيه إعادة بناء الجذور الثقافية والاجتماعية للشعوب السامية القديمة التي تشمل العرب والعبرانيين والبابليين والآشوريين والفينيقيين والآراميين معتمداً في ذَلكَ على النقوش والمصادر المكتوبة وعلى إلمامه

بتاريخ هذه الشعوب ولغاتها المقارنة وعلى إعادة قراءة الأساطير والنصوص الدينية و دراسة أسفار العهد القديم Old Testament والمصادر المكتوبة من مصادر عربية وإغريقية ولاتينية وشعر جاهلي ونقوش أثرية، إضافة إلى المعلومات الإثنوغرافية التي توفرت لهُ من كتابات الرحالة والمستكشفين، خصوصاً تلك المتعلقة بجزيرة العرب مثل الليدي بلنت Lady A. I. N. Blunt وجان بركهارت John Lewis Burckhardt وتشارلز داوتي Charles Montagn Doughty وغيرهم. لذلك فإن القارئ الذي لا يهيء نفسه قبل قراءته لأعمال رابَرتصُن سمث بالعودة إلى نفس تلك المنابع التي اتكأ عليها واستقى منها طروحاته وبالتعمق فيها والإلمام بها إلماما جيدًا يستحيل عليه أن يدرك خطورة وأهمية الأفكار التي قدمها ودوره الريادي في وضع حجر الأساس لدراسة تاريخ ومقارنة الأساطير والطقوس والشعائر الدينية. هذا وقدْ قام رابَرتصُن سمث نفسه بزيارة الحجاز ومصر وفلسطين وتونس واستفاد من الملاحظات التي جمعها خلال تلك الزيارات. ومن ملاحظاته هناك حاول الإمساك بطرف الخيط والرجوع إلى الوراء ليقتفي أثر المراحل التطورية التي مرّت بها الشعوب السامية ابتداء من مرحلة البداوة التي كانوا يعيشونها في موطنهم الأصلي في الجزيرة العربية قبل تشتتهم.[792] وكثيراً ما كانَ يستشهد بالمعلومات المتوفرة لهُ عن قبائل البدو العربية سواء من العصر الجاهلي أو من العصور المتأخرة على افتراض أن هذه المجتمعات القبلية كانت مازالت تحتفظ ببعض الممارسات البدائية التي يُمكن الاستفادة منها في إلقاء الضوء على طبيعة الثقافات والمجتمعات السامية الموغلة في القدم. صحيح أن نصوص العهد القديم أقدم بكثير من نصوص الشعر الجاهلي إلا أن الشعر الجاهلي رغم تأخره نسبياً من الناحية التاريخية يوثق ممارسات ومعتقدات أكثر بدائية من الناحية الثقافية، وهنا يلفت نظرنا رابَرتصُن سمث إلى ضرورة التفريق بين ما هو قديم تاريخيا وما هو بدائي ثقافيّاً واجتماعيا. هذه المنهجية المقارنة بين مظاهر الدين قديما وحديثا ومن مختلف المناطق والشعوب ثمّ تتبعها تاريخيا هي التي تضمن، في رأي رابَرتصُن سمث، فرز الجوهري من العرضي والمبادئ الإنسانية العامة من الأحداث التاريخية العابرة.

كانت نظرة رابَرتصُن سميث للديانات البدائية نظرة نسبية تسامحية، فهو يرى أنّه في كل مرحلة كانَ للدين وظيفته في الحفاظ على التضامن الاجتماعي بما يتناسب مع ذهنيات أولئك الأقوام البسطاء وتطلعاتهم ونظمهم الاجتماعية، وبما يتمشى مع قيم المرحلة الثقافية التي يمرون بها. لذا فإنه من الخطأ الحُكم على ممارسات ومعتقدات الشعوب البدائية من منطلقات غير منطلقاتها ومن قناعات غير قناعاتها. إلا أنّه مهما اتسعت الهوة بين الرجل البدائي والرجل المتحضر فإن الباحث الذي تتوفر لديه الأدوات المنهجية الصحيحة والحساسية الذهنية اللازمة يمكنه القفز على هذه الهوة وأن يتقمص شخصية الإنسان البدائي ويفكر كما يفكر ويرى العالم كما يراه.

مهما بدت لنا الديانات البدائية فجة فإنها تتضمن بذور الحقيقة الدينية التي شاءت القدرة الإلهية أن تكشفها البني آدم بشكل يتصاعد تدريجياً حتّى تهيئهم لتقبلها على مراحل متتالية من السمو الروحي والأخلاقي. ومهما بدت لنا دعوات الأنبياء الأوائل ساذجة فإنها لابد أن تكون كذلك ليستطيعوا التواصل مع من بعثوا لهم نظراً لبساطة تفكير البشر آنذاك. في البداية كانَ الشعور الإيماني بطبيعته شعوراً جمعيا يقوم على القيم المشتركة وعلى العادات والتقاليد التي يؤمن بها الجميع، ولم يكن هناك مكان للضمير الفردي والتفكير المستقل. ومع ذَلكَ فإن الله حينما يُبعث نبيا من الأنبياء فلابد أن يخرج للناس برسالة جديدة وقيما خارج إطار القيم السائدة وإلا لما كانَ لرسالته أي معنى، إلا أن رسالته في نفس الوقت لا يُمكن أن تكون فوق مستوى إدراك البشر في عصره وخارجة عن المفاهيم والممارسات المألوفة لهم وإلا لصعب عليهم استيعابها وتقبلها وأدت في النهاية إلى تمزيق النسيج الاجتماعي

والمدني بدلاً من إصلاحه وتصحيحه. فالديانات كلها الم تبدأ من الصفر، فأي دين جديد لا يجتث الماضي من جذوره بل يبقي على ما فيه من مآثر حميدة لينقيها ويضيف إليها مآثر جديدة. ولابد أن بذرة الإيمان كانت تكمن في الضمير الإنساني منذ المراحل الموغلة في الوحشية وأن الإيمان سجية جبل عليها الإنسان بالفطرة، لأنه لولا هذه النزعة الفطرية نحو الإيمان لما تمكن الأنبياء الأوائل وغيرهم من المصلحين والمبشرين أن يتواصلوا مع البشر البدائيين الذين بعثوا لهم ويبلغوهم رسالتهم الإيمانية منذ البداية ويأخذوا بأيديهم خطوة بعد خطوة ونبيا بعد الأخر صعودا نحو وعي أعمق وفهم أرقي للإيمان الحق وللطبيعة الإلهية وتحقيق التقدم الأخلاقي والمدني ابتداء من مرحلة الطوطمية وانتهاء بصلب السيد المسيح. فالديانات البدائية كافة هي نعمة من نعم الله على البشر وهي في حد ذاتها تستحق التقدير والاحترام، علاوة على كونها تمثّل الخطوات الأولى على طريق الصعود نحو الحقيقة الإلهية والذي سيقود في نهاية المطاف إلى الديانات السماوية. الإيمان الفطري الكامن في نفوس البشر والمفاهيم الأخلاقية الأولية التي جبلهم الله عليها هي التي تشكل لغة مشتركة بينهم وبين الأنبياء والرسل تجعلهم يستجيبون تلقائياً لمبادئ الإيمان التي يدعون لها. لكنّ رابَرتصُن سمث مع ذَلكَ يستدرك ليؤكد على أنّه بالرغم من التطور البشري في مضمار الأخلاق إلا أن روحانية الأديان السماوية التي نزل بها الرسل يصعب الوصول إليها بدون التدخل الإلهي عن طريق الوحي والرسائل التي حملها الأنبياء. فبنو إسرائيل ما كانوا تحديداً أجدر من غيرهم من الشعوب على التسامي فوق أدنى مستويات الممارسات الوثنية لولا عناية الله بهم وبعثه إليهم بالأنبياء والرسل.[793]

يرى رابَرتصُن سمث أن التطور الروحي والأخلاقي يسير جنبا إلى جنب وبالتوازي مع التطور المادي والثقافي بحيث أن أي تقدم يحدث في أي من هذين الجانبين سيكون لهُ تأثيره على الجانب الآخر ويدفع به معه ما إلى الأمام. كما يرى، وفق قناعاته المسيحية، أن تتابع الرسالات وتوالي الأنبياء تمثّل محطات متتالية على خط تطور البعد الروحي وتبلور الفكر الإيماني عندَ البشر وفق مراحل رسمتها المشيئة الإلهية بحيث تتناسب كل رسالة دينية مع مرحلة التطور البشري التي تنزل فيها. هذا يعني أن الحقيقة الإلهية واحدة وما تجلياتها المختلفة عبر الأزمنة والعصور المتتابعة إلا درجات على سلم التطور الأخلاقي والمدني يصعد عليها الإنسان نحو مستويات أرقى من الكمال الروحي والقيمي. إلا أن الدين المسيحي مع ذَلكَ يشكل بالنسبة لهُ حقيقة أزلية مطلقة تتعالى على أطر الزمان والمكان، فهي نابعة من مصدر إلهي غايتها خلاص الفرد، لذلك فهي تمثّل قمة التطور الروحي والأخلاقي وكل ما جاء قبلها ليس إلا لتهيئة العقول والقلوب لتقبلها.[794]

بناءاً على هذه المنطلقات يبدأ رابَرتصُن سمث في مقدمة كتابه عن ديانة الساميين بالتأكيد على أن الممارسات الدينية تطورت بصورة متدرجة عبر مراحل متعاقبة كل مرحلة منها تمثّل حالة ذهنية ومستوى ثقافيّاً وتوجها أخلاقياً مختلفًا عما قبلها وعما بعدها. لذا فإن ما تتضمنه نصوص العهد القديم من طقوس ومعتقدات قدْ تبدو لنا غريبة لا يُمكن فهمها إلا إذًا ما قارناها مع ديانات الشعوب السامية الأخرى وتلك الشعوب المجاورة للعبرانيين والسابقة لهم والمتقدمة عليهم والتي كانت لهم معها صلات جغرافية وتاريخية وثيقة، ثمّ فحص هذه الطقوس في سياقاتها الاجتماعية لتحديد وظائفها وترابطها مع المؤسسات الاجتماعية الأخرى. واقتداء بالمنهج الفيلولوجي الذي استطاع بواسطته العلماء إعادة بناء الجذور اللغوية والثقافية للشعوب الآرية فإنه يمكننا تطبيق المنهج نفسه بالنسبة للشعوب السامية، لا سيما وأن هذه الشعوب، على خلاف الشعوب الآرية، بقيت من الناحيتين الجغرافية واللغوية أقرب إلى بعضها البعض من الشعوب الآرية، كما أنهم ظلوا متجاورين لا توجد بين

مواطنهم فواصل جغرافية تعزلهم عن بعضهم البعض. ولكي تكون المقارنات ذات جدوى لابد أولاً من تفحص نصوص العهد القديم وعرضها على محك النقد التاريخي واللغوي والأسلوبي من أجل فرز العتيق منها والذي يشكل الأصل البدائي والبذرة الأولى عن الجديد والمستحدث مما أقحمه الكتبة اللاحقون واحداً بعد الآخر عبر مراحل تاريخية متفاوتة ومستويات حضارية، ومن ثمّ تتبع مراحل التطور التاريخي والثقافي والاجتماعي التي مرّ بها الشعب اليهودي والديانة اليهودية كما تعكسها المراحل المتتالية التي مرّ بها تدوين العهد القديم من المراحل البدائية الموغلة في القدم حتّى مرحلة الأسر البابلي ثمّ المراحل اللاحقة التي أعقبت الأسر. الشعائر والطقوس الدينية في نموها التدريجي ومراحلها المتعاقبة أشبه ما تكون بالطبقات الجيولوجية التي تقبع كل طبقاً منها مطمورة تحت الطبقة التي تليها في التسلسل الزمني. من هنا لابد لنا من سير القهقرى خطوة خطوة من الأحدث إلى الأقدم، أي من المعلوم حتّى تصل إلى المجهول في دراستنا لهذه الطقوس والشعائر، في سبيل البحث عن العلل الأولية ذات الجذور الراسخة والطابع العمومي والتي تقود إلى نفس النتائج تحت الظروف المتشابهة التي مرّت بها مختلف الشعوب في مراحلها البدائية. سوف نجد أن هذه السمات الأساسية العامة، مثل الأضاحي والقرابين، هي التي تمثّل مظاهر الدين في أبسط صورها وأكثرها بدائية والتي لها الأولية لا من ناحية السبق التاريخي ولا من ناحية السبق المنطقي ولا من ناحية الأهمية القصوى التي تضمن انتشارها عبر الحدود الإثنية واستمرارية وجودها وفاعليتها عبر العصور المتعاقبة بالرغم من التحولات التي تطرأ على الممارسات الدينية عبر مراحل تطورها التاريخي.[795]

إنّ بحث رابَرتصُن سمث هنا عن الأشكال البدائية للحياة الدينية الذي قاده إلى قبائل البدو العربية في العصر الجاهلي هو نفس البحث الذي دشنه لاحقاً دوركهايم عن الأشكال الأولية للدين والذي قاده إلى شعوب أستراليا الأصليين. وقدْ اختار رابَرتصُن سمث الشعائر المتعلقة بتقديم القرابين كأهم مظهر ديني مشترك استمر وجوده لدى الأمم السامية منذ القدم وعبر المراحل المتلاحقة، ابتداء من المرحلة الطوطمية، وذلك من أجل فهم جذور الدين عندَ الساميين، بما في ذَلكَ الديانات السماوية، مع التركيز على ديانة العبرانيين ومقارنتها بديانات الأمم المجاورة لهم مع التلميح إلى ما قدْ يعنيه ذَلكَ بالنسبة للديانة المسيحية التي يعتبرها بالنسبة لهُ كقس بروتستانتي، تمثّل نهاية المطاف على هذا المسار التطوري الصاعدو قمة تجلي الوحي الإلهي والخلاص البشري والتسامي عن مادية الشعائر والطقوس إلى روحانية التقوى والإيمان.

كانَ رابَرتصُن سمث يعتقد، مثله في ذَلكَ مثل غيره من التطوريين في وقته، أن التفسير العلمي لأي ظاهراً اجتماعية يعني العثور على بداياتها الأولى ثمّ تتبع مراحل التطور التي مرّت بها، وهذا ما يعين على فهم مغزاها ووظيفتها الأصلية. إلا أنّه نظراً لحماسه الظاهر في تبنيه لمواقف تاير وملبين النظرية فإنه كانَ ميالا إلى الانتقائية في اختياره للأمثلة التوضيحية، بل ربما فرض على الأمثلة التي يختارها تفسيرات تتفق مع توجهاته النظرية والتي تفترض أن الطوطمية تمثّل الأساس والقاعدة التي انبثقت منها شعائر تقديم القرابين في الديانات السامية عبر مراحل متدرجة. ومعظم استنتاجات رابَرتصُن سمث تستند على فرضيات يقدمها على أنها مسلمات ثمّ يؤسس عليها نتائج تعتمد صحتها على هذه الفرضيات التي بنيت عليها والمشكوك في صحتها أصلاً. أمّا حينما يتحدث عن المراحل الموغلة في القدم فإنها تعوزه الشواهد وما يقدمه لا يعدو، في نظر السير إداورد إفانزبرتشارد Sir Edward Evans-Pitchard، أن يكون تخمينا لما كانَ يُمكن أن يكون عليه الوضع استناداً إلى

استنتاجات منطقية ليس بمقدوره أن يعززها بأمثلة واقعية.[796]
ويضيف برتشارد أنّه نظراً لضعف حجته فإن طروحاته ضعيفة وكثيرة التعاريج وغير مقنعة وأفكاره يغلب عليها التكرار،[797] وقدْ نلتمس لهُ العذر فيما يتعلق بمحاضراته عن ديانات الساميين في أنها كانت تلقى شفهيا على جمهور من المستمعين. بل إنّ محاجاته وأمثلته تتحول أحياناً إلى ما يشبه الحذلقة وعملية الاستعراض لعلمه الجم، وهذا ما سيلمسه القارئ أثناء قراءته للعرض الذي سنقدمه لكتابيه في السطور التالية. وسوف تقتصر مهمتنا في هذا العرض على بذل الجهد المستطاع لتقديم آراء رابَرتصُن سمث باختصار ووضوح دون أن نشغل أنفسنا بمناقشتها والرد عليها، فهذه مهمة أخرى لا يتسع المجال لها هنا. إلا أننا نود أن ننبه القارئ من البداية أن يتذكر وهو يقرأ كتابات رابَرتصُن سمث عن الطوطمية عندَ الشعوب السامية أنّه كثيراً ما تعوزه الأدلّة المباشرة التي تثبت آراءه بطريقة مقنعة، وأن آراءه تعكس تأثره الملحوظ بالتقارير والملاحظات التي بدأتْ تتوالى من الرحالة والمستكشفين والكتابات التي بدأتْ تتراكم عن الممارسات الطوطمية لدى الشعوب البدائية في أستراليا والأمريكتين وعن مفهوم التابو لدى شعوب جزر الهند الشرقية. كما أنّه كانَ متأثرا بآراء أستاذه فلهاوزن J. Welhausen وطريقته في تطبيق منهج النقد الحديث على نصوص العهد القديم. هذا عدا كونه أراد بصورة مبطنة أن يزرع آراء عن الدين أكثر انفتاحا وليبرالية بما يتمشى مع العصر وبما يزعزع المفاهيم الأرثوذوكسية وتلك التي كانت تروج لها الكنيسة الكاثوليكية والتي تتعارض مع معتقدات كنيسة أسكتلندا البروتستنتية Free Church of Scotland التي كانَ هو وعائلته ينتمون لها.[798]
ومع ذَلكَ فإن المختصين يجمعون على أن كتاباته، بالرغم من المآخذ المنهجية عليها، تعد من الأعمال الرائدة في مجالها وأنها الخميرة التي عجنت منها وخبزت الكثير من النظريات اللاحقة. هذا عدا أن رابَرتصُن سمث كانَ هو أول من أشار إلى اختلاف مظاهر الدين تساوقا مع اختلاف مظاهر السلطة والنظام الاجتماعي والسياسي وأنه أول من تجرأ على تناول نصوص الكتاب المقدس من منظور أنثروبولوجي مما عرضه لتهمة الهرطقة. ويُعد كتابه عن ديانة الساميين من الكتب الكلاسيكية الرائدة التي كانَ لها تأثير عميق على عمالقة الفكر الاجتماعي، خصوصاً جيمز فريزر وأندرو لانغ وسيغموند فرويد وإميل دوركهايم ورادكليف براون وليفي شتراوس وغيرهم من الذين نتناول إسهاماتهم في فصول أخرى. فهو أول كتاب يضع الدين في سياقه الاجتماعي وينظر إليه كظاهرة اجتماعية ترتبط بنائيا ووظيفيا بعلاقة تأثير وتأثر متبادلة مع بقية الأنساق والتنظيمات الاجتماعية والسياسية وكذلك مع البيئة الطبيعية وما توفره من موارد وتتيحه من مناشط اقتصادية. محصلة الكتاب أن الآلهة في نهاية المطاف ما هي إلا تصوّر يرمز لوحدة الجماعة وتلاحمها وأن هدف القربان ليس ترميم العلاقة مع الآلهة بقدر ما هي ترميم علاقة الإنسان بأخيه الإنسان وتمتين العلاقات الاجتماعية، وهذا ما سيؤكد عليه دوركهايم لاحقاً بشكل أكثر عمقا وتفصيلاً.

القرابة والزواج في بلاد العرب القديمة

كانَ هدف رابَرتصُن سمث في هذا الكتاب هو أن يبرهن على أن القبائل العربية والتي يبدو لأول وهلة أنها تعتمد النسب الأبوي منذ العصر الجاهلي كانت قدْ مرّت بمرحلة الطوطمية والنسب الأمومي قبل أن تنتقل منه إلى النسب الأبوي، مثلما حاول في كتابه عن ديانات الساميين أن يعود بأصل الأضاحي والقرابين إلى عصور الطوطمية. وتعتمد طروحات رابَرتصُن سمث التي يقدمها في كتابه عن ديانات الساميين على الاستنتاجات التي توصل لها في كتابه عن القرابة والزواج في بلاد العرب والذي يُعد تمهيدا لهُ، لذا سنبدأ بتقديم عرض مفصل عن كتاب القرابة والزواج. وفي عرضنا لهذا الكتاب سوف نحيل لصفحات وفصول في كتابه عن ديانات الساميين لأنه يعيد هناك، خصوصاً الفصل الثامن منه، الكثير من الأفكار التي يطرحها في كتاب القرابة والزواج ولكن بأسلوب أكثر وضوحاً وتركيزا.

يعود سبب تركيز رابَرتصُن سمث في أبحاثه على قبائل الجزيرة العربية، خصوصاً قبائل العصر الجاهلي، إلى قناعته أنها بحكم عزلتها النسبية ظلت محتفظة، كما يقول، ببعض السمات التي كانَ يتميز بها الجنس السامي في عصوره البدائية. ويؤكد، من حيث المنهجية، على أننا في بحثنا عن مظاهر الطوطمية لا ينبغي أن نتوقف فقط عندَ الجانب الديني حيث أن الجانب الاجتماعي يحظى بأهمية بالغة، ولابد أن نبحث عنها في مرحلة اجتماعية مبكرة سبقت ظهور العائلة كمؤسسة اجتماعية. فالنظرية الطوطمية كما يقدمها لن تؤكد على التداخل بين الديني والاجتماعي في هذه المسألة. يقول مليئن إنّ إثبات وجود الطوطمية في حد ذاته يعني أن المجتمع الذي مرّ بهذه المرحلة لابد أنّه مرّ أيضاً بمرحلة الانتساب الأمومي والزواج الخارجي وتعدد الأزواج.

يبدأ رابَرتصُن سمث كتابه عن نظم القرابة والزواج عندَ العرب بالتأكيد على أن الشعوب السامية لابد وأنها مرّت بمرحلة الطوطمية وأنها مرّت بها قبل تشتتها وتفرقها إلى أمم ولغات مختلفة. في تلك المرحلة البدائية، لمّ تكن العائلة النووية ولا الممتدة هي وحدة البناء الأساسية. الوحدة الأساسية هي ما أصبح العرب لاحقاً يسمّونه «الحيّ». ويلفت رابَرتصُن سمث الانتباه إلى الارتباط اللغوي بين كلمات الحيّ والحياة وحواء أم البشر، وإلى أن كلمة «حي» ترد بنفس المعنى بالعربية والعبرانية وأن ما يرتبط بها من مفاهيم تتعلق بالنسب هي المفاهيم الأولية التي عرفها الساميون مما يعني أنها أقدم من انقسام الشعوب السامية. الحيّ عبارة عن تجمع يرتبط أفراده مع بعضهم البعض بصلة قربي قطعية لا تدرج فيها، فكلهم يعتبرون أنفسهم على نفس الدرجة من القربي لبعضهم البعض وليس من بينهم من هو أقرب إلى الآخر من بقية أفراد الجماعة. فالدم الذي يجري في عروق أي واحد منهم هو نفس الدم الذي يجري في عروق الآخرين لأن أبناء الحيّ جميعهم يشكلون مضغة واحدة من اللحم والدم، مهما كانت مسافة القرابة البيولوجية الفاصلة بينهم.[799] في هذا المجتمع البدائي لا توجد أي صلة أخرى تربط بين الإخوة وبين الآباء والأبناء و غيرهم من الأقارب غير صلة الدم وعلاقة العصبية التي تتركز فيها كل أبعاد العلاقات البشرية. يتساوى أبناء الحيّ ويتشاركون في المغانم والمغارم ويشتركون في المسؤولية وفي الالتزامات وفي الحقوق والواجبات كل منهم تجاه الآخرين، كما في قضايا الثأر، ويتحركون ويرحلون وينزلون مجتمعين. وقدْ تتحد مجموعة من الأحياء لتشكل مع بعضها البعض إئتلافا قبليا، لكنّ القبيلة غير مستقرة وقابلة للتفكك والانقسام وإعادة التشكل، أمّا الحيّ فإنه كيان مستقر وأعضاؤه دائمون. أبناء الحيّ الواحد هم أهل الشخص أو قومه الذين يجمعه معهم اسم واحد ينضوون تحته. فمجرد أن يحمّل الفرد اسم الحيّ يعتبر مسؤولا مسؤولية كاملة عن أي فعل

يصدر من أي فرد آخر من أفراد الحيّ الذي ينتمي لهُ، بصرف النظر عن درجة قرابته مع ذَلكَ الشخص، وذلك انطلاقاً من مبدأ الدم الدم والهدم الهدم ومبدأ في الجريرة تشترك العشيرة التي تشكل كتلة متراصة مقابل العشائر الأخرى. في ظلّ هذه المعطيات يطغى الانتماء العشائري على الانتماء العائلي ويتقدم عليه مما يلغي درجات القربى.[800] وحيث أن العرب القدماء لمّ يعرفوا درجات القربى، لأن علاقات القربي لمّ تكن بين الأفراد وإنما بين الجماعات أو بين الفرد والجماعة، فكلمة خال أو أب أو ابن لا تحدد قرابتك بشخص المخاطب وإنما فقط تحدد منزلته وسنه والعلاقة التي تربطك بالجماعة التي هو منها، فأي أنثى من جماعة أمك وفي سنها هي أمك وإن كانت في سنك فهي أختك و الرجال أخوالك وأي ذكر من جماعة أبيك هو أبوك إنّ كانَ أكبر منك سناً أو ابنك إنّ كانَ أصغر منك سناً أو أخيك إنّ كانَ من أسنانك والإناث عماتك.[801]

قدم النسب الأمومي تؤكده المصطلحات والشواهد اللغوية القديمة في اللغات السامية، منها اشتقاق الأمة من الأم، ومنها أن كلمة «رحم» هي الأعم والأشمل من بين كل المصطلحات للإشارة إلى صلة القرابة، مثل قولهم «أناشدك الله والرحم»، ومصطلح «قطع الرحم» لمن لا يتواصل مع أقاربه وعكسه «صلة الرحم». ومن الأدلّة الأخرى على أولوية النسب الأمومي أن «بطن» تشير إلى أبناء العشيرة الواحدة والأقرب إلى بعضهم البعض من بين أبناء الفروع الأخرى للقبيلة. ويرى رابَرتصُن سمث أن المصطلحين «بطن» و «فخذ» متعادلان وأن الأخير جاء بديلاً للأول بعد تحول النسب من الأمومي إلى الأبوي لأن «بطن» تشير إلى الأم بينما «فخذ» تشير إلى الأب، كما يرد في سفر التكوين، والتي ترد مرادفة لكلمة «صلب» العربية. لكنّ كلمة بطن، مثلها مثل كلمة رحم، أصبحت تشير إلى فروع القبائل الأبوية رغم أصلها الذي يشير إلى الانتساب الأمومي. كل ذَلكَ يؤكد على أن ما يوحد بين جماعة من الناس في أمة واحدة أو في بطن عشائري واحد كانَ يقوم أساساً على مفهوم الأمومة وتناسلهم من رحم واحد و من بطن واحد.[802]

وكان كل من ردهاوس Redhouse وثيودور نلدكه Theodor Noldeke قدْ تناولا من قبل موضوع الانتساب للأم وقال لهُ إنه يُمكن تفسير ذَلكَ وفق ظواهر نحوية تختص بها اللغة العربية، ذَلكَ بأن أسماء القبائل العربية تأخذ صيغة اسم الجمع collective terms الذي عادة يأخذ صيغة المؤنث، وهذا ما قاد إلى الوهم بأن بعض القبائل تعود في نسبها إلى الأم، واخترعوا أساطير تؤيد زعمهم. أمّا ريدهاوس فأوعز تشعب الأنساب إلى تعدد الزوجات الذي يحتم أحياناً على الأبناء الذين ينتسبون لنفس الأب ولكن من أمهات مختلفات أن ينتسب كل فريق منهم للأم مما يجمع بينهم كأخوة خلصاء ويفرقهم عن إخوتهم من نفس الأب. ويرد رابَرتصُن سمث على ريدهاوس بالقول إنّ المسألة لا تنحصر في الفرز بين الأبناء من أب واحد وأمهات مختلفات بل تتعدى ذَلكَ إلى ما هو أعمق وأشمل. وحتى لو كانَ اسم الأم التي تنتسب لها العشيرة اسمًا أسطوريا فإن ذَلكَ لا يختلف عن الأب الذي هو أيضاً غالباً ما يكون اسمًا أسطوريا، والأساطير عموماً لا تأتي من فراغ وإنما غالباً ما يكون لها أساس تاريخي. ومثلما أننا نأخذ الانتساب للأب بأنه يعني أن نظام الانتساب أبوي، كذلك فإن الانتساب للأم يعني أن الانتساب أمومي. وهدف الانتساب الأمومي ليس مجرد الفرز والتفرقة بين الأبناء وإنما ربطهم برباط عصبية الدم الذي ورثوه من أمهم ويؤدي نفس الوظيفة التي يؤديها النسب الأبوي في مراحل لاحقة. وفي مرحلة الانتساب الأمومي ينتسب الأبناء لأمهم ولو كانوا من آباء مختلفين، بكل ما يترتب على ذَلكَ الانتساب من نتائج تتغلغل في صميم البناء الاجتماعي والقانوني والأخلاقي. أمّا ما ذكره دِيره بخصوص اسم الجمع فالأصح هو أن نقلب التعليل ونقول بأن أسماء الجمع أخذت صيغة

المؤنث لأن أسماء العشائر التي هي أقدم أسماء الجموع والتي تجمع الجموع على غرارها كانت في الأصل مؤنثة لأنها تنتسب للأم وليس للأب وقياساً على ذَلكَ أصبحت كل الجموع تأخذ صيغة المؤنث واستمر الوضع على ما هو عليه حتّى بعد التحول إلى النسب الأبوي. ولو كانَ النسب الأبوي هو الأصل لاتخذت أسماء الجموع صيغة المذكر. النسب الأمومي إذن هو الأساس الاجتماعي الذي انبثق منه الاستعمال اللغوي حيث اتخذ اسم العشيرة صيغة المؤنث أولاً ثمّ أصبح ذَلكَ قاعدة لغوية غممت بالقياس على كل أسماء الجموع. وهذا في حد ذاته يشير إلى أن الأصل في الانتساب كانَ هو الانتساب للأم.[803]

ورغم ادعاء النسابين العرب بأن النسب العربي نسب أبوي، نجد هناك العديد من التجمعات القبلية التي تنتسب للأم بدل الأب مثل الأوس والخزرج الذي ينتسبون إلى أمهم قبيلة (مؤنث قيل، أي سيد، ج. أقيال)، وأحد فرعي قبيلة طيء ينتسبون إلى جديلة، وأحد فرعي مضر الذين ينتسبون إلى أمهم خندف التي يقولون إنها زوجة إلياس وحفيدة قضاعة، وهلم جرا. وهكذا يتكئ رابَرتصُن سمث كثيراً على المنهج اللغوي واشتقاق الكلمات ليدعم استنتاجاته مستشهدا بأسماء العشائر والقبائل التي غالباً ما تأخذ صيغة المؤنث مثل بكر وتغلب وتميم. لذا فإنه وفق منهجية اللجوء للرواسب الحضارية لإعادة بناء التاريخ الإنساني يمكننا اعتبار هذه الأمثلة رواسب تقدم دليلاً على أن أحياء العرب في الزمن الغابر كانت تتبع النسب من خط الأمومة.

ولدينا حالات تستمد الجماعة هويتها العشائرية الأصلية من نسب الأم لكنّ مشجر نسبها يشير إلى انتمائها في العصور المتأخرة لقبيلة أخرى أبوية. فعشيرة عاملة كانت أساساً تنتمي لقضاعة لكنّها انضوت مع الرباب ضمن قبيلة تميم. فكيف لهم أن يصدقوا بأن أمهم عاملة كانت بنت قضاعة ويحتفظون بالانتساب لها بعد انضمامهم إلى تميم ما لمّ تبق ذكرى الانتساب الأمومي ماثلة في أذهانهم وإن لمّ يكن هذا هو نمط الانتساب المعمول به قبل انزالهم من قضاعة وانضمامهم لتميم!.[804]

ويستعرض رابَرتصُن سمث أنكحة العرب في الجاهلية وهي على عدة أوجه[805]. ولا بأس من التوقف هنا لتذكير القارئ بأنواع هذه الأنكحة والتي تطرق لها جواد علي بشيء من التفصيل[806].

كما لخص الألوسي[807] أهمها على النحو التالي:

كانَ الرجل يقول لامرأته إذًا طهرت من طمثها - أي حيضها- أرسلي إلى فلان فاستبضعي منه -أي اطلبي منه الجماع لتحملي منه. والمباضعة: المجامعة مشتقة من البضع وهو الفرج. ويعتزلها زوجها، ولا يمسها أبدًا حتّى يتبين حملها من ذَلكَ الرجل الذي تستبضع منه فإذا تبين حملها أصابها زوجها إذا أحبّ، وإنما يفعل ذَلكَ رغبة في نجابة الولد أي اكتسابه من ماء الفحل، لأنهم كانوا يطلبون ذَلكَ من أكابرهم ورؤسائهم في الشجاعة أو الكرم أو غير ذَلكَ، وكان السر في كون ذَلكَ بعيد الطهر أن يسرع علوقها منه، فكان هذا النكاح نكاح الاستبضاع.

ومنها: (نكاح أخر) يجتمع الرهط ما دون العشرة فيدخلون على المرأة كلهم يصيبها أي يطؤها وذلك إنما يكون عن رضى منها وتواطؤ بينهم وبينها، فإذا حملت ووضعت ومرّ ليال بعد أن تضع حملها أرسلت إليهم فلم يستطع رجل منهم أن يمتنع حتّى يجتمعوا عندها تقول لهم: قدْ عرفتم الذي كانَ من أمركم وقدْ ولدت فهو ابنك يافلان تسمى من أحبت باسمه فيلحق به ولدها لا يستطيع أن يمتنع به الرجل. قيل: هذا إنّ كانَ ذكرا، وإلا فلا تفعل ذَلكَ لما عرف من كراهتهم في البنت وقدْ كانَ منهم من يقتل بنته التي يتحقق أنها بنت فضلاً عمن تجيء بهذه الصفة.

ومنها: (نكاح) يجتمع الناس الكثير فيدخلون على المرأة لا تمنع من جاءها وهنّ البغايا كن ينصبن على أبوابهن رايات تكون علما فمن أرادهن دخل عليهن، فإذا حملت إحداهن ووضعت حملها جمعوا لها ودعوا لهم القافة ثمّ ألحقوا ولدها بالذي يرون فالتاطته به ودعي ابنه لا يمتنع من ذَلكَ. وقدْ ساق هشام ابن الكلبي في (كتاب المثالب) أسامي صويحبات الرايات في الجاهلية فسمي منهن أكثر من عشر نسوة مشهورات. منهن امرأة يُقال لها أم مهزول كانت تسافح في الجاهلية فأراد بعض الصحابة أن يتزوجها فنزل النهي عن ذَلكَ بقوله تعالى «الزانية لا ينكحها إلازان أو مشرك».

ومنها: (نكاح الخدن) وهو المُشار إليه بقوله تعالى «محصنات غير مسافحات ولا متخذات أخدان» كانوا يقولون ما استتر فلا بأس به وما ظهر فهو لوم.
ومنها: (نكاح المتعة) وهو تزويج المرأة إلى أجل فإذا انقضى وقعت الفرقة.
ومنها: (نكاح البدل) وهو أن يقول الرجل للرجل. انزل لي عن امرأتك وانزل لك عن امرأتي.
ومنها: (نكاح الشغار) وهو أن يزوج الرجل ابنته على أن يزوجه الآخر ابنته ليس بينهما صداق وغير البنات من الأخوات وبنات الأخ وغيرهن كالبنات في ذَلِك، فذكر البنت في تفسير الشغار مثال.

ويمكن أن نضيف إلى ذَلِكَ زواج المقت أو الضيزن الذي نزلت فيه الآية الكريمة «ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء إلا ما قدْ سلف إنه كانَ فاحشة ومقتا وساء سبيلًا» (النساء 22)، والآية «لا يحلّ لكم أن ترثوا النساء كرهاً ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن» (النساء 19)، وطريقته أنّه إذًا مات الرجل وأدرك أخوه أو ابنه أو وريثه امرأة المتوفي قبل أن تعود إلى أهلها رمى عليها ثوبه فتكون في ملكه، لهُ أن يتزوجها أو يعضلها إما بأن يمنعها من الزواج حتّى ترد إليه صداقها أو تموت ليرث ميراثها أو يزوجها لشخص آخر ويأخذ مهرها. وهناك نكاح الخدن، وهو المعاشرة بالرضا ولكن بدون زواج، وهو الذي نزلت فيه الآية «وآتوهن أجورهن بالمعروف محصنات غير مسافحات ولا متخذات أخدان» (النساء 25).
ويورد رابَرتصُن سمث حكاية أم خارجة، كما يناقش حكاية حاتم الطائي مع ماوية ليبرهن أن الرجل قديما كانَ يتزوج المرأة وينتقل ليعيش معها في بيتها عندَ أهلها وأن المرأة هي التي تطلق الرجل. ثمّ يتحدث عن الخليلة والصديقة ويحاول التفريق بين مفهوم المهر، الذي يقول إنه يدفع لأهل المرأة إذًا أراد الرجل أن ينتسب الأبناء لهُ، ومفهوم الصداق، الذي يقول إنه يدفع للمرأة مقابل المعاشرة الجنسية على أن تحتفظ بنتاجها من الأولاد. وهدفه من إيراد هذه الأمثلة أن يثبت بأن الأولاد في مثل هذه الحالات سينتسبون لأمهم ولحيها.[808]
ويضيف أنهم في الجاهلية وعند الأقوام السامية في القديم كانوا لا يجيزون الزواج من الأخت من الأم بينما يجيزون الزواج من الأخت من الأب، وذلك مثل زواج إبراهيم بن تارح من سارة بنت تارح Terah والتي كانت أخته من الأب وليس من الأم، وزواج عوف، أبو الصحابي عبد الرحمن بن عوف، من الشفاء أخته لأبيه. وتفسير ذَلِكَ في زعمه أنهم لا يعتدون بالقرابة من جهة الأب وإنما يعتبرون قرابة الدم هي تلك التي من جهة الأم وأن أبناء الأم يعيشون مع أمهم في بيتها ويعرفون بعضهم البعض بينما قدْ يتفرق أبناء الرجل الواحد على عدد من البيوت بعدد النساء اللائي يعاشرهن فلا يلتقون ولا يعرفون بعضهم بعضاً.[809]
بعد ذَلِكَ يتوسع في الحديث عن مفهوم «الولد للفراش»، ليصل إلى نتيجة مؤداها أنّه لا يهم من يكون الوالد البيولوجي للولد، بل المهم هو من الذي دفع المهر لأهل الزوجة ليؤول لهُ الحق في أن يُلحق نتاجها من الأولاد، سواء منه أو من غيره، بنسبه وبعشيرته، وهذا ما يسميه زواج البعل، وهو الزواج الذي يصبح فيه للزوج الولاية على زوجته. ويقول بأن الولد هو ابن زوج أمه حتّى لو لمّ يكن الزوج هو الوالد الحقيقي، كما في نكاح الاستبضاع، الذي يبدو أنّه هو المقصود بقول عبديغوث بن وقاص الحارث سيد قومه الذي أسرته بنو تميم في يوم الكلاب الثاني من قصيدة لهُ قالها قبل قتله:
وظل نساء الحيّ
حولي رُكدا...
يراودن مني ما تريد نسائيا.

كذلك حينما تطلق المرأة وتتزوج قبل أن تستكمل عدتها وتلد ولدها في فراش زوجها الثاني فإن ولدها يصبح ولداً لهُ. وكثيراً ما لجأ النسابون إلى هذه الحيلة القانونية حينما يريدون أن يتلاعبوا في أصول القبائل وأنسابها، كقول من أرادوا إثبات نسب قضاعة في حِمْيَر أن أم قضاعة حملت به من مالك الحميري الذي طلقها قبل أن تلد فتزوجت معد وولدت الولد في فراشه فنسب إليه. لا، بل إنّ المرأة لو طلقها زوجها وفي حجرها أطفال صغار ثمّ تزوجت وأخذت أطفالها معها ليتربوا في كنف زوجها الثاني فإنهم يصبحون أولاده لأنه هو معيلهم الذي رباهم.[810]

أراد رابَرتصُن سمث من هذه الفذلكات أن ينتقل إلى القول بأن أبناء الرجل الذين تربوا في كنفه وادعى أبوتهم ليسوا بالضرورة كلهم أولاده من صلبه. فالأبوة في العصور القديمة لمّ تكن تعني الولادة البيولوجية، كما رأينا، وأبو الأولاد ليس بالضرورة هو من أنجبهم من صلبه وإنما هو من رباهم ورعاهم وولوا على فراشه. أي أن صلة الدم لمّ تكن ضرورية بين الأب وأبنائه لينتسبوا لهُ. أضف إلى ذَلكَ الأحلاف والبنوة بالتبني. مثل هذا المحيط العائلي الذي لا تلعب فيه صلة الدم الحقيقية دوراً أساسياً لا يُمكن أن يكون هو المنشأ الأول الذي انبثق منه مبدأ قرابة الدم. إذًا كانَ أبناء الرجل ليسوا كلهم من صلبه فإن مفهوم وحدة الدم كأساس لوحدة أبناء العشيرة لا يُمكن أن يكون بدأ بالنسب الأبوي. لابد أن مفهوم وحدة دم أبناء العشيرة نشأ في مرحلة بدائية حينما كانَ الأبناء ينتسبون لأمهم التي كانت لا تغادر ديار عشيرتها وإنما تستقبل الرجال وتعاشرهم ولا يعرف تحديداً من يكون والد كل واحد من أولادها ولذا ينتسبون كلهم لها ولعشيرتها لأن الأمر المؤكد هو أن دمها هي هو الدم الذي يجري في عروقهم وهو الدم الذي يوجد بينهم على اختلاف آبائهم ومجهوليتهم. ويعتمد رابَرتصُن سمث في هذه المسألة على نظرية مكلينن في أسبقية الانتساب الأمومي للانتساب الأبوي في المرحلة البدائية التي سبقت مرحلة الزواج والعائلة والتي كانَ فيها المجتمع البشري يعيش حياة إباحية بحيث أن الطفل لا يعرف من هو أبوه، ومن ثمّ ينتسب لأمه. وبعد ذَلكَ تأتي مرحلة تعدد الأزواج، وفي البداية يكون هؤلاء الأزواج من عشائر مختلفة، وهذا ما يُسمّى Nair polyandry. في هذه الحالة تظل الزوجة عندَ أهلها ويأتي أزواجها لمعاشرتها في بيتها. يلي ذَلكَ كون الإخوة يتزوجون امرأة واحدة كما في التبت. وكون الأزواج إخوة يعيشون في بيت واحد يسمح للزوجة أن تنتقل لتعيش معهم، ويصبح الأخ الأكبر هو أبو الأولاد. هذه هي المرحلة التي تمهد للانتقال من الانتساب لعشيرة الأم إلى الانتساب لعشيرة الأب ثمّ الزواج الأحادي والانتساب للأب تحديداً.[811]

بقي على رابَرتصُن سمث أن يثبت أن العرب مارسوا قديما هذا النمط من الزيجات، أي تعدد الأزواج، ويستشهد بالعديد من الأمثلة على غرار صويحبات الروايات، والزيارات الليلية التي يقوم بها الفتيان إلى صويحباتهم والتي كثيراً ما تشبب بها الشعراء في قصائد النسيب وفي مقدماتهم الغزلية، كما في معلقة امرئ القيس [812]، وشرعية البغاء الذي يقول إنه لمّ يكن في الجاهلية يحمّل نفس الدلالات ولا وصمة العار والحرمة التي اتخذها في الأسلام، مستدلا على ذَلكَ بحوادث مثل زياد بن أبيه والزرقاء جداً بني العاص وغيرهم.[813] ثمّ يعرج على ممارسة وأد البنات وممارسة سبي النساء من الأعداء ليقول بأن وأد البنات يؤدي إلى ندرة النساء وهذا بدوره يضطر الرجال إلى خطف النساء من عشائر أخرى واشتراك عدد من الرجال في زوجة واحدة. ويأتي بعد ذَلكَ زواج المهر الذي يدفع فيه الرجل مهرا لأهل الفتاة ليكون لهُ ولعشيرته حق الولاية عليها وانتساب نتاجها لعشيرته، بصرف النظر عن كون الزوج أو غيره من أبناء العشيرة هو الوالد الحقيقي للأولاد. في بداية هذه المرحلة لمّ يكن الأب بالضرورة هو الوالد الحقيقي لكل الأبناء الذين تنجبهم زوجته، إلا أنهم يعتبرون أبناؤه والدم الذي

يجري في عروقهم، وإن لمّ يكن دمه هو شخصيًا، هو دم العشيرة التي ينتسب لها، حيث لا يسمح بمواقعة الزوجة في زواج البعل إلا لزوجها أو أبناء عشيرته. ما يهم في هذه المرحلة أن الأولاد ينتسبون لزوج المرأة الذي دفع مهرها والذي يولدون على فراشه ويربيهم.[814]

ويلفت رابَرتصُن سمث انتباهنا إلى تماهي مفهوم الأبوة مع مفهوم الربوبية في العصور الطوطمية لأن طوطم العشيرة هو ربها وأبوها الذي تناسلت منه، ثمّ يعرج على العلاقة السمانطيقية بين كلمات «بعل» و «أب» و «رب» لينتقل إلى العلاقة اللفظية والاشتقاقية بين كلمة «رب» وكلمة «تربية». كلمة تربية لمّ تكن في الأصل تعني ما تعنيه الآن، أي التثقيف والتهذيب والتأديب، وإنما الإعالة والإعاشة وتوفير أسباب البقاء والحياة. فالأبوة أو الربوبية، بناء على ذَلكَ، لا تعتمد على كون الأولاد من نطفة الرجل وإنما من تربيته لهم وإطعامهم. القوت، وليس النطفة، هو أساس الأبوة عندَ المجتمع الجاهلي القديم. ومن أجل أن يثبت أهمية القوت وأسبقيته على النطفة يسترسل راژتن شيث في الحديث عن الرضاعة وأخوة الرضاعة وكذلك شعيراً الممالحة وحقوق الضيافة. الطفل الذي يرضع من ثدي المرأة وتغذيه بحليبها يصبح إبنا لها بالرضاعة لهُ من الحقوق وعليه من الواجبات مثلما للولد من الرحم، بما في ذَلكَ حرمة الزواج من مرضعته وبناتها وأخواتها، أو من زوجها وإخوتها وأولادها إذًا كانَ الطفل أنثى. أمّا الممالحة فإن من يواكلك يحرم عليك دمه وماله كما لو كانَ من أبناء عشيرتك، خصوصاً إذًا اشتملت الضيافة على تقديم اللحم والقربان الذي يسفك دمه لإعطاء المائدة طابعا مقدسا. ويذكرنا بأن الأحلاف في الجاهلية يتطلب إبرامها ذبح قربان يأكله المتحالفون ويلطخون أيديهم بدمه.[815]

بناء على ذَلكَ يُمكن القول بأن ما يوحد حقاً بين أبناء الحيّ هو تعاونهم في تحصيل القوت وأسباب الحياة وتكاتفهم في نشاطات المعاش واستغلال الموارد التي تجود بها بيئتهم الطبيعية. لكنّ كيف تولد أساساً لدى أفراد الحيّ أنهم مرتبطون مع بعضهم البعض برابطة الدم! هنا علينا أن نتذكر بأن رابطة الدم لابد وأن تكون نشأت أول ما نشأت عن طريق الانتساب للأم بما يعنيه ذَلكَ من حمل وولادة ورضاعة وحنان الأمومة الطبيعي حتّى عندَ الحيوانات. والشيء الذي لا مراء فيه هو أن الأبناء يتلقون القوت الذي ينميهم ويغذي لحمهم ودمهم من حليب أمهم.[816] يأتي الانتساب للأم أولاً حينما كانت الأم لا تغادر عشيرتها ويختلف إليها الرجال لمعاشرتها في بيتها مقابل الصداق الذي يدفعونه لها هي وليس لأهلها، وثانيًا من القناعة بأن الأبناء جاؤوا من رحم الأم وأنهم ينتمون لعشيرتها، وهذه مسألة مؤكدة لا غبار عليها يدركها الإنسان بالفطرة، على خلاف الأب الذي يصعب معرفته في الممارسات شبه الإباحية للجماعات البدائية. إذن بدأ الانتقال من النسب الأمومي إلى النسب الأبوي حينما صارت الزوجة تنتقل بعد الزواج من عشيرة أهلها لتعيش مع عشيرة بعلها الذي يدفع المهر لأهلها لتنتقل معه إلى عشيرته وبالتالي يصبح أبناؤها الذين يولدون بين ظهراني عشيرة الزوج يشتركون مع تلك العشيرة في رابطة الدم وينتسبون لها. وفي بداية الانتساب لعشيرة الأب لمّ يكن من المهم معرفة الوالد، حيث كانَ ممكنا في تلك المرحلة البدائية أن يتشارك رجال العشيرة في مضاجعة الزوجات، ولذا لمّ يكن الأب بالضرورة هو الوالد، وإنما الأب هو بعل المرأة الذي لهُ حق الولاية عليها والذي يوفر الأمن والحماية والقوت لها ولأطفالها. ولإثبات ذَلكَ يستعرض رابَرتصُن سمث السياقات اللغوية التي تستخدم فيها كلمة «أب» والتي لا تعني والد، كقولنا «أبو شوارب»، «أبو شوشة»، «أبو نقطة» وغيرها. «الوالد»، وليس «الأب» هي الكلمة المستخدمة للدلالة على الرجل الذي أودع النطفة في رحم الأنثى وألقحها.[817]

في البداية كانَ الأبناء لا ينتسبون لأبيهم وإنما لعشيرة أبيهم، ولم يأت الانتساب للأب تحديداً إلا في مراحل لاحقة حينما بدأتْ التفرقة بين درجات القربى تتخذ شكلاً واضحاً بين أبناء الحيّ الذين كانوا قبل ذَلكَ يعتبرون أنفسهم كتلة واحدة من اللحم يسري فيها الدم المشترك والحياة المشتركة لكل أفراد العشيرة. ولهذا يعبر عن أقرباء الإنسان بأنهم لحمته وأنه متلاحم معهم. ونظام الثأر، كما سبقت الإشارة، يتطلب أن يعرف الرجل إلى جانب أي من الطرفين المتقاتلين يعلن انتماءه وولاءه مما يعني عدم السماح بالتعايش بين نظامين مختلفين من نظم الانتساب وإلا انطبق حرفيا في هذه الحالة مدلول كلمات جليلة زوجة كليب المقتول وجساس القاتل حينما وصفت نفسها بأنها «قاتلة مقتولة».[818]

مفهوم الثأر يوحي بأن أفراد الجماعة القرابية يعتقدون بأن الدم الذي يجري في عروقهم ويمثل بالنسبة لهم عنصر الحياة التي تحرك أجسادهم انحدر إليهم من مصدر واحد وأنه هو الذي يربطهم جميعاً بذلك المصدر الأول وببعضهم البعض ويوحد بينهم برباط الحياة المقدس ويجمعهم في عصبة قرابية واحدة. دم أي فرد ممتزج بدم المجموع وحياته متداخلة مع حياتهم وسفك دم أي منهم هو سفك الدم المجموع. وانطلاقاً من هذا المفهوم يكون دم الأم في المجتمع الأمومي أو دم الأب في المجتمع الأبوي هو ذَلكَ الدم الذي يجري في عروق أبناء العشيرة. ولا يُمكن أن يسود هذا المفهوم إلا إذَّا كانت العشيرة محدودة الحجم ومتجانسة ومتساكنة تحل وترحل مجتمعة وتتخذ نفس الشعار وتعتزي بنفس العزوة عندَ الحرب وتشترك في مهام الهجوم والدفاع وتحصيل المعاش واستغلال موارد الأرض التي تقطنها وتخصها وحدها دون غيرها، هذا هو ما يُطلَق عليه «حي». هذه الكلمة تعكس شعور أبناء العشيرة بأنهم يشتركون جميعهم في حياة واحدة تتوزع بين أفراد الحيّ. فحياة كل فرد من أفراد الحيّ ليست بمعزل عن حياة بقية الأفراد فيه بل إنّ حياته متداخلة مع حياة الآخرين ودمه ممتزج بدمائهم.[819] يريدرابَرتصُن سمث أن يؤكد على أن رباط الدم رباط مقدس ولا توجدرابطة أقوى منه عندَ الجماعات البدائية، وإذا لمّ توجد هذه الرابطة حقيقة أوجدوها مجازا. ولذلك اعتاد المتحالفون إذَّا أرادوا أن يوثقوا حلفهم أن يجرح كل منهم يده اليسيل الدم من عروقه لتمتزج الدماء وتصبح دما واحداً. وقدْ يستعاض عن هذا الإجراء في مراحل لاحقة والاكتفاء بغمس اليدين في دم قربان ينحرونه لهذه المناسبة ويكون الحلف مصحوباً بالقسم مما يمنحه القدسية والمتانة. وقدْ تتم مراسيم القسم أمام صنم العشيرة ويلطخ الصنم بدم القربان. هذا يعني أن القسم طقس ديني يؤدي في حرم آلهة القبيلة التي تدخل معها كطرف راع لهذا الحلف من أجل تأكيده وليصبح بمنزلة قرابة الدم الحقيقية وقدسيتها وتصبح المجموعتان المتحالفتان جماعة واحدة. هذه الشعائر توحي بأن الأبوة لمّ تكن هي العامل الحاسم في تحديد الانتماء العشائري. وحيث أن نظام الثأر لا يسمح أن ينتمي الفرد لجماعتين قرابيتين في نفس الوقت فلابد للحليف أن يخلع أو يخلع نفسه من قبيلته ليلتحق بقبيلة أخرى، مثلما أنّه لا يجوز للفرد أن ينتمي إلى قبيلة أمه وقبيلة أبيه في آن واحد.[820] والحلف يؤكد أن مفهوم الأخوة عندَ الساميين مفهوم فضفاض ويستخدم في مواقع دون أن يقصد منه بالضرورة الأخوة البيولوجية، كأن تخاطب الشخص بقولك يا أخا العرب، أو تطلق القبيلة القوية على القبيلة الضعيفة أو القرية التي تدفع لها إتاوة «أخت» مقابل توفير الحماية لها. فحينما يقول النسابون إنّ أجداد قبيلتين أو أكثر إخوة فقد لا يعني هذا أكثر من أنهم أحلاف أو أعوان. مثل ذَلكَ حينما يقول النسابون إنّ أفراد القبيلة الفلانية أبناء للاسم الذي يُطلَق على قبيلتهم فإن هذا لا يصدّق في كل الأحوال لأن اسم القبيلة ليس مشتقا من اسم آدمي وإنما من اسم مكان أو حلف أو صفة، مثل بني خزاعة الذي أطلق عليها

هذا الاسم لأنها انخزعت من الأزد. ويقول رابَرتصُن سميث إنّه لو كانت الأنساب تقوم فعلاً على صلات الأبوّة البيولوجيّة لما تمكن النسابون من مناقلة العشائر بين القبائل المضرية والقبائل القحطانية في فجر الإسلام، كما حدث بالنسبة لقضاعة ولغيرها من القبائل[821].

تشكل كل عشيرة جماعة مغلقةً يوحد ما بين أعضائها انحدارهم جميعاً من الربّ الذي يعبدونه ويعتبرونه أباً لهم. وهكذا فإنّ الدين والنسب في المجتمع البدائي وجهان لعملة واحدة[822].

الانتساب للعشيرة يعني الإيمان بآلهتها، كما يقول رابَرتصُن سميث. يقول ذَلكَ لينتقل إلى الحديث عن العقيقة وهي في رأيه شعيرة جاءت مرافقة لتحول النسب الأمومي إلى النسب الأبوي والغرض منها ترسيم المولود وتكريسه لآلهة عشيرة الأب ووضعه تحت حمايتها بدلاً من آلهة عشيرة الأم، ولذلك سميت عقيقة وكأنّ الولد يعق أمّه بتغيير انتسابه من الأمومي إلى الأبوي. ويلطّخ رأس المولود بدم العقيقة رمزاً لامتزاج دمه مع دماء أبناء عشيرة أبيه. ويصاحب العقيقة شعيرة أخرى هي شعيرة التحنيك التي تضيف إلى هذا الإجراء مزيداً من القدسية و تقوم على حك أسنان الطفل بتمر النخلة التي يعتبرها العرب شجرة مقدسة. كما أنّ حلق رأس الطفل قبل تلطيخه بدم العقيقة هو نوع من الهدي يقدم لآلهة العشيرة والذي لا يختلف عن حلق الشعر المصاحب غالباً لزيارة الأماكن المقدسة، كما في الحجّ وفي تقديم النذور للآلهة. ولكي لا يعرض الأهل مولودهم للخطر يخبؤنه بأن يضعوا عليه قمراً أو قفة حتّى ينتهوا من هذه المراسيم ويضمنوا حماية الآلهة لهُ. ويفسر رابَرتصُن سميث إصرار قريش على رفض تزويج بناتهم لرجال من قبائل أخرى إلا إذا وافق الزوج على أن يدين أبناء البنت القرشية بدين قريش على أنّه من الرواسب الحضارية التي تؤكد رفض قريش، أو من يسمون الخمس، على الانصياع لهذا التحول من آلهة الأم إلى آلهة الأب والذي أدخلته شعيرة العقيقة[823].

الانتساب الأمومي يفترض الطوطميّة لأنّ الظاهرتين مرتبطتان وظيفياً ووجود أحدهما يعني وجود الأخرى. لذا فإن رابَرتصُن سميث، لكي يعزز نظريته بخصوص الانتساب الأمومي عندَ العرب القدماء، يعيد في الفصل قبل الأخير من كتابه التذكير بسمات الطوطميّة التي توجه بحثه والتي اقتبسها من مكلينن ليثبت أنّ العرب مرّوا بهذه المرحلة[824].

يعتقد أفراد القبيلة الطوطميّة اعتقاداً دينياً بأنّ حياتهم ترتبط بشكل سرّي مع حياة طوطمهم وأنّهم كلهم إخوة لكل أفراد الجنس الحيواني أو النباتي الذي ينتمي لهُ الطوطم، وربما قدّسوا طوطمهم وحل عندهم محل الإله واعتقدوا أنهم تناسلوا منه وأنّ دمه يجري في عروقهم. وينقل شاهداً عن ابن المجاور يفيد أنّ أحد القبائل في الجنوب إذا وجدوا غزالاً ميتاً كفّنوه ودفنوه في جنازة مثل جنازة الآدميين، وينقل رابَرتصُن سميث عن المقريزي قوله إنّ أفراد قبيلة السعار في حضرموت يتحوّلون في أزمنة القحط والجوع إلى ذئاب مسعورة[825].

وتتسمّى كل عشيرة باسم طوطمها، كما جرت العادة أن يرسم أفراد العشيرة صور طوطمهم على أجسادهم أو علامات أخرى تدلّ عليه كتشريط الوجه أو خلع أحد الأسنان، بحيث لو تقابل شخصان لعرفا من مجرد الاسم أو من الوشم أو العلامات الأخرى ما إذا كانا ينتميان لنفس الطوطم أو لطوطمين مختلفين، وهذا بدوره يحدد التزام كل منهما تجاه الآخر وطريقة تعامله معه، كما في قضايا الثأر، أو جواز من عدم جواز المعاشرة الجنسيّة بين الرجل والمرأة. ويلفت الانتباه إلى العلاقة اللغويّة بين الاسم والسمة والوسم والوشم والتي تعود كلّها إلى الطوطميّة والاسم في الأصل لمّ يكن يعني الاسم الشخصي وإنما الاسم الطوطمي، أي اسم العشيرة. وترتبط الطوطميّة بالزواج الخارجي بحيث لا يجوز

لشخصين ينتميان لنفس الطوطم أن يتزاوجا. وحيث أنّ المعتقد الطوطمي هو الذي يمنح لكل عشيرة اسمها وشعارها ويميّزها عن غيرها من الجماعات الطوطميّة الأخرى فلابد للطوطميّة أن تسبق الزواج الخارجي لأنه بدون الطوطميّة التي تصنف البشر وتفرزهم إلى عشائر لا يُمكن أصلاً أن ترد إلى الذهن مسألة ما إذا كانَ المرءِ ينتمي لنفس العشيرة التي ينتمي لها الشخص الآخر أم لا. المهم في هذه المرحلة الأولى هو فقط تحديد الانتماء العشائري حيث لمّ يتبلور بعد تحديد الانتماء العائلي ومفهوم درجات القربى.
ومثلما اتخذ رابَرتصُن سميث من أسماء القبائل التي عادة ما تأخذ صيغة المؤنث دليلاً على أمومة النسب قال بأنّ الكثير من أسماء القبائل العربيّة تشير إلى مختلف أجناس النبات والحيوان، بعضها بصيغة الجمع مثل كلاب والأراقم وأنمار وفراهيد، وبعضها بصيغة المفرد مثل أسد وجربوع وضبة وجحش وثور وثعلبة وبكر وطلحة، وهلم جرا. كل هذه في نظره رواسب تشير إلى وجود الطوطميّة في الأزمنة الغابرة. وقياساً على الجماعات البدائيّة في أفريقيا أستراليا والأمريكتين فإنّ العشائر التي تحمل مثل هذه الأسماء غالباً ما تكون جماعات طوطميّة. وصيغة الجمع في هذه الأسماء لا توحي بأنها تشير إلى شخص مفرد هو جدّ العشيرة، وإنما إلى جنس من الحيوانات بكامل أفراده. أي أنّ أفراد القبيلة كانوا يعتقدون أنّهم فعلاً أراقم (= حيّات) أو كلاب والاسم لا يخص جدّهم أو واحداً منهم دون الآخر بل كلّهم يحملون هذا الاسم، تماماً مثل فصائل الحيوانات. ولا تزال بعض العشائر العربية تعتقد بإمكانية التزاوج بين البشر وبعض الحيوانات، مثل ما يُقال عن عشيرة عمرو بن يربوع إنهم بنو السعلاة[826].
وبعض العشائر لا تأكل بعض الحيوانات لأنها تعتقد بأنّها من أصول آدمية مسخت، مثل عرب سيناء الذين لا يصيدون ولا يأكلون الفهد ولا الوبر. وهناك من يقولون بأنّ الأرانب والضباع وحيوانات أخرى تحيض لذا يحرمون أكلها. ويعزو رابَرتصُن سميث السبب الحقيقي والأساس في هذا التحريم إلى أنّ هذه الحيوانات كانت في الأصل حيوانات طوطميّة لذلك اعتبر أبناء العشيرة أكلها مثل أكل لحوم إخوانهم البشر من أبناء عشيرتهم وحرّموها، بينما لمّ يكونوا يستنكفوا أكل غيرها من الحيوانات مثلما كانوا في الأزمنة الغابرة لا يستنكفون أكل لحوم البشر من غير عشيرتهم. كما أنّ الاعتقاد بأنّ الجن تسكن بعض الأشجار مثل العشر والسمر والحماط أو أنّ بعض الحيوانات من أصل جني أيضاً يوحي بأنّ الجن في الأصل كانوا آلهة طوطميّة[827]، وكان هذا هو الاعتقاد السائد عندَ عامّة العرب قبل الإسلام. وإذا كانت بعض العشائر تتسمى بأسماء حيوانات بينما يتسمى البعض الآخر بأسماء آلهة، فهذا مؤشر آخر إلى أنّهم في البداية عبدوا الحيوانات ثمّ رفعوها لاحقاً إلى مقام الآلهة، أي أنّ الآلهة كانت في الأصل حيوانات طوطميّة. وجميع الشعوب السامية والشرقية القديمة كانوا يتسمون بأسماء آلهتهم لاعتقادهم بأنّهم أبناء لها. يعود تاريخ الأسماء الطوطميّة إلى مرحلة أقدم من المرحلة التي بدأتْ القبائل تتسمي باسم آلهتها مثل قيس ومناة التي اشتقت منها أسماء مثل عبد اللات وزيد اللات وتيم اللات ووهب اللات وسعد اللات وعبد قيس وعبد عوف وعبد ذو الشرا. وحينما تتحول الآلهة من آلهة أرضيّة إلى آلهة سماويّة يتسمون باسم الآلهة الجديدة مثل عبد شمس وبني هلال و بني بدر. بل إنّ تسمية الأجرام السماويّة بأسماء حيوانات لا تشبهها في شيء يقوم دليلاً على أنّ هذه أسماء الحيوانات التي كانوا يعبدونها في الأصل قبل التحول لعبادة الأجرام السماويّة في مراحل لاحقة. أمّا التسمي باسم الجدّ الآدمي فلم تأت إلا في مراحل متطورة.
العشيرة الطوطميّة ليست بالضرورة جماعة محلّيّة بل إنّ أفراد العشيرة المنتمين لنفس الطوطم قدْ

يتوزعون على عدد من الجماعات المحلّيّة والجماعة المحلّيّة الواحدة قدْ تضم أفراداً من عشائر طوطميّة مختلفة، خصوصاً بعد التحول إلى مرحلة الزواج التي تنتقل فيها الزوجة إلى السكن مع عشيرة زوجها. ارتباط الطوطميّة بالنسب الأمومي و الزواج الخارجي يعني أنّ نساء كل عشيرة طوطميّة سوف تتوزع على عدد من الجماعات المحلّيّة، وبالمقابل فإن كل جماعة محلّيّة من الرجال جلبوا زوجاتهم من جماعات خارجيّة مختلفة سوف تتألّف من عدد ملفق من الجماعات الطوطميّة، لأنّ كل زوجة من هاته الزوجات سوف ينتسب أولادها إلى طوطم عشيرتها وليس إلى طوطم عشيرة الأب. وعلينا أن نتذكر هنا بأنّ الأبناء لا ينتسبون لأمهم تحديداً وإنما لعشيرة أمهم لأنّ الانتماء العشائري في تلك المرحلة كانَ يحلّ محل الانتماء العائلي مما يلغي درجات القربى، فالقربى لم تكن بين الأفراد وإنما بين الجماعات، كما قلنا. ويورد رابَرتصُن سميث شاهداً أخذه من ابن المجاور يقول إنّ رجال قبيلة بني حارث لا يأكلون من طعام زوجاتهم ويفسّر ذَلِكَ أنّه في حال كون الزوج والزوجة، بحكم ممارسة الزواج الخارجي، ينتميان لجماعتين طوطميتين مختلفتين، وإذا أخذنا في الاعتبار أنّ لكل عشيرة طوطميّة تابوهات غذائيّة تتعلق بطبيعة طوطمها، بما ذَلِكَ تحريم أكل الطوطم، فمن الطبيعي ألّا يتناول الرجل نفس الطعام الذي تتناوله زوجته وأبناؤه الذين ينتسبون لأمهم[828].

أي مجتمع طوطمي يتم تتبع النسب فيه من الخط الأمومي ويحرم فيه الزواج من داخل العشيرة لابد أن يكون أفراده خليطاً من عشائر طوطميّة مختلفة، لأنّ الأبناء ينتسبون للأمهات اللائي يأتين من عشائر مختلفة. وفي نفس الوقت سنجد أنّ الأفراد، من الذكور والإناث، الذين ينتسبون لنفس العشيرة منبثين بين الجماعات المحلّيّة التي تتوزع مواطنها بالقرب من بعضها البعض على نفس الرقعة الجغرافيّة. لكن بالرغم من تباعدهم مكانيّاً وتوزعهم بين الجماعات المحلّيّة المختلفة فإنّ أبناء العشيرة الطوطميّة الواحدة لا يزال يوحّد ما بينهم النسب الأمومي والتزامات الثأر والقصاص التي تفرضها رابطة الدم. أفراد العشيرة المنبثين بين الجماعات المحلّيّة المتناثرة على نفس الرقعة الجغرافيّة يشتكون ما بين هذه الجماعات المحلّيّة من ناحية، لكنّ من ناحية أخرى فإن احتواء كل جماعة من هذه الجماعات على خليط من الأفراد ينتسبون لعشائر طوطميّة مختلفة غالباً ما يؤدي إلى زعزعة وحدة هذه الجماعة المختلطة، أي القطين، وتخلخل بنيتها لأنّ رابطة الدم التي تربط بين أبناء العشيرة الطوطميّة، مهما تباعدت أماكن إقامتهم، تعلو على رابطة القطين أو الجماعة المحلّيّة. حتّى الأب وأبناوه الذين يؤويهم مسكن واحد لا ينتمون إلى نفس العشيرة. فلو حدث خلاف أو ثأر بين عشيرتين فإن أفراد كل عشيرة سيقفون ضد أفراد العشيرة الأخرى حتّى ولو كانوا مقيمين معهم في نفس القطين، بل إنّ أبناء الرجل الواحد من زوجات مختلفات قدْ يجدون أنفسهم منقسمين بين جبهات متصارعة. وهذا ما قدْ يقود إلى تفكك القطين. لذلك نجد أن الأفراد الذين ينتمون لنفس العشيرة الطوطميّة في الجماعة المحلّيّة الملفّقة يميلون دوماً نحو الانجذاب والتقارب إلى بعضهم البعض ليشكلوا مع مرور الوقت تفرعات قائمة بذاتها وشبه مستقلة داخل الجماعة المحلّيّة الأشمل، أي داخل الاتحاد القبلي. هذه التفرعات التي يربط النسب الأمومي بين أفراد كل منها هي التي سوف تتشكل منها الأحياء في مراحل لاحقة، أي البطون العشائريّة للقبيلة الأكبر، حينما يتحول النسب من الأمومي إلى الأبوي، وتحمل معها أيديولوجيا رابطة الدم الذي أصبح جزءاً من وعيها الجمعي وورثته من المرحلة الأمومية[829].

ديانة الساميين: الأصول الأولية

سنرى في هذا الكتاب أن رابَرتصُن سميث ينظر للدين من زاوية تركّز على الجماعة بدل الفرد وعلى الطقوس بدل العقيدة، لذا فهو يختلف عن الأنثروبولوجيين من العصر الفيكتوري الذين، بحكم خلفيتهم البروتستانتية، نظروا إلى الدين من ناحية شخصية وركزوا على الجانب العقدي ورأوا في ديانة البدائيين التي تركز على الطقوس وتهمل العقيدة انحرافا عن مفهوم الدين الصحيح. كما يختلف رابَرتصُن سميث عن تايلُر في تفسيره لظاهرة تقديم الأضاحي والقرابين، كما يختلف عنه أيضاً في فهمه لوظيفة الأساطير. فبينما يرى تايلر أن الأساطير والخرافات تفسر مظاهر الطبيعة وقواها الغامضة يرى رابَرتصُن سميث أنها تفسر معنى وأصل الظواهر الاجتماعية كما تعكسها طقوس الدين وشعائره بعد أن يتقادم بها العهد ويستعصي فهمها على الأجيال اللاحقة، ومن هذه الفكرة تأسس ما يُسمّى مدرسة التفسير الشعائري للأساطير[830] The Ritual School of Mythology.

يحدد رابَرتصُن سميث هدفه في المحاضرة الأولى من الكتاب بأنّه يريد أن يتتبع جذور الديانات السامية ويعود بها إلى مراحل بدائيّة موغلة في القدم والهمجيّة حينما كانت الشعوب السامية تشكل شعبا واحداً يتكلم لغة واحدة ويدين بدين واحد قبل تفرقه ومغادرته موطنه الأصلي في الجزيرة العربية. من هذه الجذور البدائيّة انبثقت لاحقاً شعائر الديانات الوثنيّة ومن بعدها الديانات السماويّة بمعابدها وكهنوتها ومعتقداتها التي قدْ تختلف عن بعضها البعض في التفاصيل، لكنّها تشترك في السمات العامة والعناصر الأساسية المميزة والتي هي ليست إلا مظاهر متطورة من تلك الأصول الأولية، كما يؤكده هذا التشابه الواضح والتقارب الملفت للنظر فيما بينها. ولذلك نرى أن الكثير من الشعائر والطقوس في هذه الديانات تؤخذ على أنها من المسلمات التي لا تحتاج إلى تبرير أو تعليل، بما في ذَلِكَ تقديم الأضاحي والقرابين التي يُمكن تتبعها خطوة خطوة رجوعاً إلى الوراء حتّى نعود بها عبر مراحل متسلسلة إلى المرحلة الوثنيّة ومنها إلى المرحلة الطوطميّة. أهم ما يميز شعائر وطقوس الديانات السماويّة عما سبقها من ممارسات وثنيّة تساميها الروحي والأخلاقي، حيث أن الآلهة في العصور الوثنيّة الموغلة في البدائية لمّ تكن ذات طبيعة متسامية على عالم المادة ولا متعالية على مكونات الطبيعة، بل كانت تشكل جزءً منها ترتبط معها ومع الإنسان بعلاقات لا تختلف عن علاقات هذه المكونات الطبيعية ببعضها البعض.

يبدأ رابَرتصُن سميث المحاضرة بالتأكيد على أن الفعل يسبق القول في مجال الدين، بمعنى أن الطقوس والشعائر ومختلف الممارسات الدينية سابقة على العقيدة، وأن العقيدة والأساطير تأتي لاحقاً كمحاولة لتفسير الطقوس حينما تبدأ هذه الطقوس تفقد مغزاها بالنسبة للمتعبدين. وحيث أن الديانات الفطرية لا يوجد فيها كنيسة بالمعنى الرسمي ولا سلك كهنوتي ولا فقهاء فإنه لا يوجد نص ديني معتمد يفرض على الجميع ويطلب منهم الإيمان به وتناقله حرفيا عبر الأجيال. الطقوس هي الأساس الراسخ الذي تقوم عليه جميع الديانات البدائية ولذلك تتخذ صفة الإلزامية في الأداء والثبات في الشكل ويفرض أداؤها بشكل جماعي بنفس الطريقة وفي نفس الزمان والمكان، ولا يسمح فيها بالاجتهاد الفردي أو الابتداع. أداء الطقوس واجب حتمي وملزم للجميع، أمّا الإيمان بما يحاك حول الطقوس وحول الآلهة من أساطير تحاول أن تفسر معناها أو تحدد نشأتها أو تتتبع أصلها فهذا أمر ثانوي ولكل فرد حرية الاختيار بين الروايات المختلفة، والمتناقضة أحياناً، في هذا الشأن، وقدْ لا يكترث بهذا الأمر إلا القلة القليلة من كبار السنّ الذين يتداولونها لا كنصوص مقدسة وإنما كجزء من

الإرث التاريخي والأسطوري للجماعة. المهم هو أن يتقيد المرء بممارسة طقوس العبادة مع بقية أفراد مجتمعه وأن يلتزم بأدائها على الشكل المطلوب للتعبير ظاهرياً عن انتمائه الاجتماعي وعن ولائه والتزامه بأعراف المجتمع وقيمه وتقاليده، وله أن يفسر معاني هذه الطقوس ومغازيها كيف يشاء. هذا يفتح المجال مع مرور الوقت لأن تتعقد حول هذه الطقوس والممارسات الدينية ومن مختلف الجهات الكثير من الأساطير والتفسيرات التي تصبح رواياتها عرضاً للتحريف تختلف وتتعدد باختلاف المعطيات وتعدد الظروف من جيل لآخر ومن مكان لآخر. المهم هو أداء الطقوس والشعائر على الشكل الصحيح، أمّا ما يدور حول هذه الشعائر من أساطير فهو لا يُعد فضيلة في حد ذاته ولا يشكل جزءً من المنظومة الإيمانية أو التعبدية، فالدين سلوك عملي وليس معتقد روحي. يقول رابَرتصُن سميث أن الديانات البدائية لا تتضمن معتقدات إيمانية وإنما هي مجرد طقوس وممارسات مع شيء من الأساطير بلا عقيدة إيمانية [831].

هذا بخلاف الديانات السماويّة التي تحظى فيها العقيدة بأهميّة بالغة. ومن هنا كانَ يرى أن فهم الطقوس هو المفتاح لفهم الديانات البدائية وأن المنهج الصحيح لدراسة هذه الديانات تفرض علينا البدء من الطقوس لأنها هي الجزء الثابت والموحد أمّا العقيدة والأساطير فهي أمور ثانوية ليست لها ذات الأهميّة. تأتي أهميّة الطقوس في المجتمع البدائي من كونها تقدم البرهان العملي والمنظور على انتماء الفرد للجماعة وخضوعه لمشيئتها والتزامه بتقاليدها وسلوكياتها. وكان، في نفس الوقت، يرى أن أهم طقوس تلك الديانات هو تقديم القرابين والأضاحي. ولذلك حاول أن يتتبع الأصل الذي نشأ عنه تقديم القرابين عندَ العبرانيين معتمداً على كتاب العهد القديم ليردها بذلك إلى مرحلة الطوطميّة.

وهكذا يقارن رابَرتصُن سميث بين الدين والسياسة بلفته النظر إلى أن الممارسات السياسية تسبق النظريات التي تبررها وتشرعنها. ومثلما أن الممارسات السياسية تسبق التنظير السياسي فإن الممارسات الدينية أيضاً تسبق التنظير الديني المتمثل في العقيدة. وما يهم دارس السياسة هو الجانب العملي التطبيقي، أي كيف تؤثر المؤسسات والممارسات السياسية على حياة الناس وسلوكهم. كما أن شرعية الديني والسياسي كلاهما مستمد من السوابق والأقدمية، فالقدم والأسبقية واستمرارية الوجود يمنح الممارسة، سواء كانت دينية أو سياسية، شرعيتها ومبررات وجودها والتمسك بها ويقفل الباب أمام مشروعية الشك والتساؤل والاجتهاد الفردي. الممارسات الدينية والممارسات السياسية تشكل مع بعضها ومع بقية المكونات الثقافية والظواهر الاجتماعية عناصر متداخلة ضمن مركب كلي متماسك يشكل هوية الجماعة التي ينتمي لها الأفراد ويتطبعون بها بحكم العادة والتقليد بدون وعي منهم أو اختيار. في هذه المرحلة البدائية تشكل الممارسات الدينية جزءً لا يتجزأ من مجمل الإرث الثقافي والاجتماعي الذي يحدد خصوصية الجماعة والذي تحرص على التمسك به وتوريثه عبر الأجيال، كما تؤثر كل جماعة وتتأثر في هذا الشأن، كغيره من شؤون الحياة الأخرى، بالجماعات المجاورة لها.

ويعود رابَرتصُن سميث في نهاية هذه المحاضرة ليؤكد على أنّه سيبدأ محاولته برسم تصوّر أولي عن علاقة الربّ بعباده في نظر الشعوب البدائية وعن تصوّر الرجل البدائي عن طبيعة الآلهة وعلاقتها بالبشر وعلاقة الآلهة والبشر معاً بالعالم المادي، وذلك انطلاقاً من أن طقوس العبادة وشعائرها في تلك المرحلة البدائية تخلو من المضمون العقائدي ومن أنها تتخذ شكلاً ماديا صرفا خاليًا من البعد الروحاني أو الميتافيزيقي. فالناس لا يهمهم معرفة الطبيعة الإلهية كسؤال ميتافيزيقي، وإنما يهمهم فقط معرفة كيفية التواصل والتعامل مع الآلهة والسلوك اللائق في هذا الخصوص، أي أن معرفة الله

بالنسبة لهم تعني معرفة أوامره لاتباعها ونواهيه لاجتنابها. هذا التصور المادي البحت نابع من كون الآلهة والبشر كلاهما يرتبطان في ذهن الرجل البدائي بعلاقات محددة مع أجزاء أو مظاهر معينة من عالم الطبيعة. فهناك أشياء وأماكن، بل وحتى أجناس من الحيوان والنبات تتخذ صفة القدسية وتتماس طبيعتها مع الطبيعة الإلهية وتتقاطع معها ويتعامل معها الناس على أنها من المقدسات، نظراً لأن التصور البدائي لطبيعة الكون بمختلف مكوناته، بما في ذَلكَ تصوره عن حيوية المادة، تختلف عن نظرا الرجل المتحضر. وهذا كلّه لهُ أثره الواضح على تطور وتشكل الطقوس والشعائر الدينية، كما سيتضح تدريجياً وبتفاصيل أكثر من خلال هذه المحاضرات.

ينتقل رابَرتصُن سميث في المحاضرة الثانية إلى الحديث بالتفصيل عن الأمة المؤمنة وعلاقة أفرادها بعضهم ببعض وبآلهتهم. ويبدأ بالتأكيد على أن غاية الدين في المجتمع البدائي ليس خلاص الروح ولا الاستعداد للدنيا الأخرة وإنما وفاء الفرد بالتزاماته تجاه مجتمعه بما يعينه على مواجهة تحديات العيش والبقاء في الحياة الدنيا. الدين، من هذا المنطلق، لا ينبني على قناعة ذاتية إذ ليس للفرد خيار في هذا الأمر، فدين المرء إرث اجتماعي يولد فيه ولا مناص لهُ عنه، لأن الانتماء الاجتماعي والانتماء الديني يعنيان الشيء نفسه، على خلاف الديانات السماويّة التي يعتنقها المرء عن قناعة وإيمان، كما يقول رابَرتصُن سميث، وليس كمجرد تقليد واتباع. أداء الطقوس الدينية في المجتمع البدائي لا ينفصل عن ممارسة الفعل الاجتماعي والتقيد بعادات المجتمع وتقاليده وقيام كل فرد بما تتطلبه مكانته الاجتماعية من أدوار وما يتعلق بها من حقوق وواجبات، أي اندماج النسق الديني وتماهيه في النسق الاجتماعي. وهكذا يصبح دين المرء هو دين العائلة أو العشيرة التي يولد فيها ووفائه بالتزاماته الاجتماعية في هذا المجتمع الطبيعي هو في الوقت نفسه وفاء بالتزاماته الدينية. في هذا المجتمع الطبيعي القائم على النظام العشائري لا تحتل الآلهة حيزا مفارقا للمجتمع بل هي جزء من الجسم الاجتماعي متداخل فيه ومعه ولها مكانها فيه، شأنها شأن بقية أفراد المجتمع. حينما يولد المرء يجد نفسه ينمو ويترعرع في مجتمع طبيعي يتألف من أبناء جنسه من البشر بالإضافة إلى كائنات روحية وذوات إلهية تتحرك في نفس الفضاء الاجتماعي والطبيعي الذي يتحرك فيه البشر ولها متطلباتها وخصوصياتها مثلما لهم متطلباتهم وخصوصياتهم، فالشأن الديني والإلهي لمّ يكن بمعزل عن شؤون البشر وحقائق الحياة الأخرى. فكل فعل اجتماعي ذو علاقة مزدوجة، علاقة بالآلهة من ناحية وبالبشر من ناحية أخرى، حيث أن الجسم الاجتماعي يتداخل فيه الإلهي مع البشري وكانت الآلهة تشكل مع البشر مجتمعاً عضويا وكيانا سياسيا متماسكا. العلاقة بين المرء والآلهة لا تختلف في جوهرها ولا في طبيعتها عن العلاقة بينه وبين الأفراد الآخرين في نفس المجتمع ويخاطب المرء إلهه تماماً كما يخاطب أهله وأصحابه وبنفس الألفاظ والمصطلحات ويشعر بالقرب منه مثلما يشعر بالقرب منهم. فحينما يخاطب الإله كأب فإنه يقصد ذَلكَ حرفيا لا مجازيا. إنه فعلاً يؤمن بإنه يرتبط بعلاقة قربى بيولوجية مع الآلهة لا تختلف عن تلك التي تربطه بأبيه أو جده، لأنهم من نجار واحد، فالإله ينتمي لنفس السلالة وهو فرد من أفراد العشيرة، بل هو الأب الذي تناسلوا من صلبه ويجري دمه في عروقهم، ومن هنا تتوحد عندهم صلة القربى مع صلة الدين. ولذلك نجد عندَ الآراميين أسماء مثل ابن الله Barlaha وابن الإله حداد Ben-hadad وابن إله السماء Barba'shmin وفي الحيرة نجد ابن الهة الشمس Barshamsh وابن الإله نيبو Barnebo. في هذه المرحلة لا توجد أي رابطة أخرى تربط أفراد العشيرة إلا رابطة الدم الذي يوحدهم من الناحيتين، القرابية والدينية. إلا أن رابَرتصُن سميث يستدرك ليقول بأن الآلهة كانت بمنزلة الأم عندَ الأقوام الموغلة في البدائية والتي كانت تعيش مرحلة تتبع النسب من الخط الأمومي، وإن وجد إله ذكر فهو يكون للعشيرة بمنزلة الأخ أو ابن العم

ويجتمع معها في الانتساب للإلهة الأم. وبعد أن تتحول الجماعة إلى النظام الباترياركي وتتبع النسب من خط الأب يتغير جنس الربّ من الأنثى إلى الذكر، ويضرب مثالاً على ذَلكَ اللات عندَ الأنباط والإلهة عشتارت عندَ البابليين التي تتحول إلى ذكر اسمه عثتار عندَ عرب الجنوب.

الدم الإلهي هو الذي يوحّد بين أبناء العشيرة ويربط بينهم برباط القرابة المقدس والمتين بحيث يشكلون مع بعضهم البعض ومع إلههم كتلة عضوية واحدة متماسكة من اللحم والدم والعظم، مما يعني أن أي أذى يصيب أي واحد منهم هو أذى للمجموع. إننا في هذا الطور البدائي جداً من أطوار مراحل التطور الديني والاجتماعي نتحدث عن مجتمعات عشائرية صغيرة معزولة ومتناحرة تفتقر للتنظيمات السياسية ولا يوجد مبدأ يوحد ما بين أفراد الجماعة الواحدة عدا رابطة القرابة ووحدة الدم والعصبية والتي يغذيها قانون الثأر النابع من مفهوم المسؤولية المشتركة. ونظراً لارتباط الإله بالعشيرة وانتمائه لها كأحد أفرادها والتزامها بعبادته وطاعته، فإنه من الطبيعي أن يعادي أعداءها ويصاحب أصحابها، حيث كانَ لكل عشيرة إله يخصها دون غيرها. وكانت العشيرة تصطحب معها إلهها في ساحات الحرب والنزال ليحارب معها. ويورد رابَرتصُن سميث أدلة على ذَلكَ من التوراة والشعر العربي القديم. ويمكننا أن نضيف الآية الكريمة «قالوا ياموسى إنا لن ندخلها أبدًا ما داموا فيها فاذهب أنت وربك فقاتلا إنا ههنا قاعدون» [832].

وقول الشاعر:

وسار بنا يغوث إلى مرادٍ ــ فناجزناهم قبل الصباح.

وحيث أن الولاء الديني والولاء السياسي (العشائري)، كما قلنا، يعنيان ذات الشيء فإن انتقال الفرد بالولاء أو الحلف من عشيرة لأخرى يعني بشكل تلقائي تغيير ألهته، أمّا الخلع من العشيرة فهو أشبه ما يكون بالحرمان الكنسي excommunication. كما أن انضمام قبيلتين بالحلف يعني دمج الإلهين بحيث يتخذ الإله شخصية مزدوجة، خصوصاً وأن آلهة العشائر المتجاورة غالباً ما تكون متشابهة في صفاتها، أو في حالة الغالب والمغلوب يصبح إله المغلوب خاضعا لإله الغالب. أمّا إذا اتحدت مجموعة من عشائر شتى لتشكل في مجموعها نواة اتحاد تنشأ عنه دولة فإن آلهة هذه العشائر تشكل في مجموعها بانثيون pantheon، أي عائلة من الأرباب في منازل متفاوتة ومتراتبة حسب مهمة كل منها، كما في بلاد الرافدين والنيل واليونان قديما، تماماً مثلما أن العشائر المتحالفة نفسها تتظاهر بأنها فروع عشائرية متشعبة انحدرت من أصل واحد وتجتمع كلها في سلف بعيد يوحد بينها. وهنا يحتل إله العشيرة الأقوى التي لعبت الدور الأساسي في توحيد بقية العشائر وخضوعها لها منزلة رب الأرباب ويتحول من مكاناً الأب الوالد لمجموع العشائر المتحدة إلى مكاناً الملك الذي يدير شؤون المملكة، وتصبح العلاقة التي تربطه بهذه العشائر علاقة عهد وميثاق، أي حلف، بدلاً من علاقة الدم والقرابة. أمّا العشيرة التي تنتسب لرب الأرباب فإنها بحكم هذا الانتساب تتحول إلى عائلة أرستقراطية حاكمة، وتحتكر من بين العشائر الأخرى ميزة الانتساب للآلهة وتنفرد بصفة الألوهية. والقوة ليست الآلية الوحيدة التي تخول العشيرة الحاكمة وإلهها لاحتلال موقع السلطة؛ ومن المهم كذلك وقوعها على مسافة قرابية واحدة من بقية العشائر الأخرى مما يدفع هذه العشائر للجوء لها لتحكم بينهم في خلافاتهم وهم واثقون من حياديتها وعدم انحيازها لطرف دون الآخر. الاتحادات القبلية في بداياتها قدْ تكون غير مستقرة وقابلة للتفكك، لكنّ في حالات استمرار الصراع مع الجماعات المجاورة فإن الاتحاد يترسخ ويزداد متانة مع مرور الوقت وتتحول القيادة الميدانية إلى قيادة سياسية أو ملكية وراثية، كما حدث الأسرة داود مع بني إسرائيل. وسواء في مكانته كأب أو كملك فإن الربّ يحتل المرتبة الأعلى ويحظى بالتبجيل والتعظيم ويستحق الطاعة والولاء وتحترم

مشيئته وطُلب مشورته وهدايته في كل شؤون الحياة وتقدم لهُ الهدايا طمعاً في عطفه ورضاه.
علاقة الربّ بعباده تتخذ بعدين؛ بعد بيولوجي كأب لهم تناسلوا من صلبه ويوحدهم كإخوة لبعضهم البعض وكأبناء ينتسبون لهُ ويجري في عروقهم دمه الذي هو عنصر الحياة في كل واحد منهم. كما تتخذ العلاقة بعداً أخلاقياً نابعا من البعد الأبوي الذي يحتم على العباد طاعة أبيهم الربّ الذي تناسلوا منه واحترامه وعليه بالمقابل رعايتهم وجلب الخير لهم؛ وهذا ما يؤكد التزامهم تجاه أحدهم الآخر بحكم صلة الدم التي تربط ما بينهم. العشيرة أشبه ما تكون بالشجرة التي يمثل الربّ عرقها وأبناء العشيرة الفروع الذين يستمدون دمهم الذي يشكل عنصر الحياة فيهم من ذَلكَ العرق، لذا فإن حياة أي واحد منهم ليست إلا جزءً من الحياة الكلية للمجموع. الفرد في هذا التصور ما هو إلا جزء من كل عضوي متماسك تتشابك أغصانه وتترابط أفنانه برباط الدم المقدس الذي يمثل رمز الصلة القرابية في المجتمعات البدائية، وأي نفع أو ضر يصيب الفرد سوف ينعكس على الكل. وهنا يوضح ِابَرتصُن سميث الفرق بين المفهوم المسيحي والمفهوم الوثني للأبوة. الأبوة في المفهوم الوثني أبوة حقيقية يعتقد فيها الإنسان البدائي اعتقاداً حرفيا، وهذا ما تتحدث عنه أساطيرهم. أمّا الأبوة في المفهوم المسيحي فهي أبوة مجازية ولطف grace من ألطاف الله بعباده، فالله لمّ يلد الإنسان وإنما خلقه على صورته.
علاقة القرابة الطبيعية التي تربط الآلهة بالعباد بصفته أمهم أو أبيهم هي نفس العلاقة التي تربط الأبناء بالآباء بما يترتب على هذه العلاقة من حقوق وواجبات والتزامات و احترام متبادل ومحبة. هذه هي بذرة الوازع الأخلاقي الذي يتميز به الدين ويجعل منه شيئاً مختلفًا عن السحر والشعوذة؛ هذا هو الوازع الأخلاقي الذي يدعم الممثل والقيم والأعراف والنظم الاجتماعية ويعمل على تماسك المجتمع ويضمن بقاءه واستمراريته. طاعة الرجل البدائي لربه لا تحمل خوفاً من عقوبة إلهية أو خشية من قوى غيبية تكافئ المحسن وتعاقب المسيء. ما تتسم به علاقة الولد بوالده من حب واحترام وتقدير هو ما يحمله على طاعته والامتثال لأوامره ونواهيه، وليس الخوف منه، وهذا ما ينطبق أيضاً على علاقة العبد بربه مما يحمّل العبد على الامتثال لقيم المجتمع وعاداته وتقاليده. لكنّ هذا الوازع الأخلاقي في صورته البدائية ليست لهُ الصفة الشمولية التي تبلورها الأديان السماويّة وتسمو بها إلى مثل أعلى وآفاق أرحب وأعم لأن تطبيقه يقتصر على العشيرة لكنه لا يشمل من هم خارج العشيرة الذين يجيز إله العشيرة البدائية قتلهم وسلبهم ونهبهم والإساءة لهم لأنهم ليسوا من نفس العشيرة وبالتالي ليسوا من نفس الملة. ولكن مهما بدا لنا هذا النظام الأخلاقي بدائيا ووحشيا إلا أنّه هو الأساس الذي قامت عليه أخلاق الرجل المتحضر والمثل الإنسانية العليا خلال مراحل وقرون متعاقبة من التطور الثقافي والاجتماعي.
كما أن هذا التصور البدائي للدين بالرغم من همجيته في الظاهر إلا أنّه من الناحية الأخلاقية أرقى من السحر والشعوذة. فالمتعبد، على خلاف المشعوذ، لا يتوجه لقوى الشرّ بل يتوجه دائماً للقوى الخيرة والصديقة للإنسان بحكم علاقة القربى التي تربطه بها. فالآلهة دوماً من طبعها الحلم والرحمة وهي ليست قوى غامضة مبهمة وأحكامها ليست عشوائية ولا مزاجية، بل من السهل معرفة ما يرضيها واتباعه ومعرفة ما يغضبها واجتنابه. ومهما غضبت الآلهة على الأفراد فإن غضبها مثل غضب الوالدين الذي يقصد به المصلحة ومن السهل استرضائها بالعودة إلى التوافق مع قيم المجتمع وتقاليده. الآلهة حريصة على حفظ النظام الاجتماعي وتحقيق الخير لجميع أبناء العشيرة، لذا فإن ما يغضبها هو ما يغضب المجتمع، والفرد الذي يرضى عنه المجتمع ترضى عنه الآلهة لتقيده بأعراف المجتمع. فالدين في أساسه ومنذ بداياته الأولى شأن اجتماعي بحت وهو، على خلاف السحر، لا يعير أهتماماً

للقضايا الفردية والأنانية التي قدْ تتعارض مع المصلحة العامة، فمصلحة الأفراد بالنسبة للآلهة يُفترض أنها مشمولة في المصلحة العامة، بشكل مباشر أو غير مباشر. فمصلحة المجموع تعني، بشكل أو بآخر، مصلحة كل الأفراد الذين يشكلون المجموع. الشؤون الشخصية التي تخص الفرد وحده، خصوصاً تلك القضايا الأنانية أو التي تتعارض مع الصالح العام، لا شأن للآلهة بها لأنها أعراض تنم عن شذوذ الفرد عن الإجماع وعدم قدرته على التكيف والتوافق مع مجتمعه ونكوصه إلى مراحل أكثر بدائية وتخلفا في التعامل مع الواقع الاجتماعي. هذه الأمور من اختصاص الجن والشياطين والأرواح الشريرة ومجالها السحر وليس الإيمان. ولأن هذه القوى الشريرة ليست قوي صديقة فإنه قدْ يُمكن التحكم بها وتسخيرها ولكن ليس الخضوع لها. والمجتمع لا يقر الفرد في لجوئه لقوى غيبية تعينه في قضاء حوائجه على حساب المصلحة العامة، ولذلك أقصت الديانات السحر واعتبرته عملاً غير مشروع. هذه التفرقة بين الدين والسحر سيطورها لاحقاً كل من جيمز فريزر في كتابه الغصن الذهبي The Golden Bough وإميل دوركهايم في كتابه الأشكال الأولية للحياة الدينية The Elementary Forms of Religious Life (1912).

للآلهة في هذه المرحلة البدائية أشبه بشيخ العشيرة الذي ليس بيده أي سلطة على أبناء العشيرة سوى سلطته الأخلاقية وكنموذج لهم ومثال يحتذونه في سلوكه ويتبعونه لكنه لا يستطيع إرغامهم على شيء لا يريدونه. تصوّر إله العشيرة على أنّه أب لها هو البذرة التي انبثق منها مفهوم السلطة الإلهية وكرس حقوق الربّ على عباده بأن يطيعوه ويحترموه ويطلبوا رضاه. لكنّ هذا المفهوم الأولي للسلطة الإلهية لا يتضمن أي قوة غيبية قاهرة تردع العاصي وتشدد على طاعة الربّ وتجبر العباد على اتباع أوامره واجتناب نواهيه. فاحترام المرء لأبيه عندَ الساميين منبعه الحب وليس الخوف، فهو يحترمه بحكم علاقة القربى الأبوية التي تربطه معه والتي تفرض قدراً من الاحترام والطاعة. وليس لأي قريب، وفق هذا المفهوم، أي سلطة على قريبه إلا بقدر ما يقره العرف ويؤيده بقية أفراد الجماعة القرابية ويقفون إلى جانبه. وكذا الحال في الشأن الديني يقف الربّ بصفته أب الجميع في صف الأغلبية في فرضها العقوبة ضد المارقين الذين لا يراعون قوانين العشيرة وأعرافها. والعقوبة الوحيدة المتاحة في هذا الشأن هي الخلع من العشيرة، أي اللعن والطرد. ولذا نجد أن مخافة الله واجتناب غضبه وطُلب رضاه تعني مخافة العشيرة واجتناب غضبها وطُلب رضاها. أمّا الذنوب التي لا تستحق الخلع فلا الله ولا العشيرة تعيرها أي اهتمام، فهذه يُمكن التغاضي عنها والصفح بمجرد تقديم الاعتذار، لأن ما تفرضه المودة وصلة الرحم بين الأقرباء وأبناء العشيرة من القوة بحيث أنّه يُمكن التغاضي عن التجاوزات الطفيفة والسلوكيات التي لا تعكر صفو الجماعة وتزعزع وحدتها أو تضعف تماسكها.

كما أن الطبيعة الشخصية والمزاج لهما دورهما في تعامل الآلهة مع العباد، فهي لا تطبق العدالة بشكل صارم، مثلها في ذَلكَ مثل رموز السلطة البشرية كالأب أو الملك أو شيخ العشيرة. هذا لا يعني أن الآلهة الوثنيّة بطبيعتها تفتقر إلى العدالة، فهي دوماً تقف إلى جانب السلوك السوي، لكنّ عدالتها ليست عدالة مطلقة ومجردة كعدالة الآلهة السماويّة. لذا نجد الأديان السماويّة استحدثت مفهوم المغفرة المقترن بالتكفير والتوبة للتوفيق بين مفهوم الرحمة الواسعة ومفهوم العدالة الإلهية المطلقة.

كانت وظيفة الدين الأساسية في المجتمعات البدائية تكريس التآخي والتلاحم والتآزر بين أفراد الأمة المؤمنة وتعزيز القيم الاجتماعية وتبريرها. لذا يقاس رضا الآلهة عن الفرد برضا جيرانه عنه. كانَ الخلق الديني والخلق الاجتماعي حينذاك وجهان لعملة واحدة، وكان الإيمان مرهوناً بمراعاة القيم والأعراف الاجتماعية وحرص الفرد في سلوكه على تحقيق الصالح العام وإقامة علاقات طيبة مع الجميع. ومن طبع الأخلاق الدينية المحافظة مقاومة التغيير، وهذا مما يعيق حركة المجتمعات

ويعيق تطورها الأخلاقي، بل قدْ يؤدي إلى تأخرها. وليس مرد ذَلكَ إلى أن الألهة بطبيعتها لا تريد الخير للمجتمع، بل على العكس فإن نزوعها المحافظ نابع من حرصها الشديد على المصلحة العامة ومن توجسها من تبعات التغيير ومخاطره على المجتمع.

حينما نعود إلى بدايات السلطة الملكية نجد أن سلطة الملك لا تختلف كثيراً عن سلطة الأب أو شيخ العشيرة، إذ أن ليس لديه سلطة مطلقة مدعومة بجهاز تنفيذي أو قوة بوليسية تجبر الجميع على تنفيذ توجيهات الملك والامتثال لأوامره أو تطبيق أحكامه القضائية. كانت سلطته أخلاقية أكثر منها ماديّة. فمهمته هي النطق بالحكم والوقوف إلى جانب الحق ولكن ليس تنفيذ الحُكم، فالتنفيذ يقع على عاتق المتضرر بمساعدة عصبته ويتوقف على مدى قدرتهم على انتزاع حقّهم. كما أنّه ليس من مهام الملك الانشغال بمراقبة سلوك الآخرين والإحاطة علماً بكل تصرفات العباد والسهر على تطبيق العدالة والتأكد من تقيد الجميع بالمعايير الأخلاقية واستقامة السلوك.

هذا النموذج السلطوي الضعيف لا يقدم نموذجا يُمكن التأسيس عليه لبناء مفهوم راسخ العدالة إلهية مطلقة ومجردة وشمولية، عدالة صارمة لا تتغاضى عن أي تجاوزات، مهما كانت طفيفة، لمعايير الأخلاق والسلوك المستقيم. الآلهة في هذه المرحلة الحضارية آلهة متسامحة ليست من النوع الذي يحث على الزهد والتقشف والانصراف عن ملذات الدنيا وعن متع الحياة والانغماس في الشهوات. كما أنها آلهة محدودة العلم ومحدودة القدرة، مثلها مثل السلطة الدنيوية المواكبة لها. فالآلهة البدائية لا تشغل نفسها بمراقبة سلوك العباد والتدخل في شؤونهم الشخصية وإصلاح أحوال البشر، فكل فرد مسؤول عن نفسه فيما يتعلق بشؤونه اليومية. لكنّ الآلهة دائماً موجودة بالقرب من العباد ولا تتوانى عن تقديم العون والمساعدة لهم لو طلبوا منها ذَلكَ، كنصرتهم ومنحهم البسالة في حروبهم مع أعدائهم أو مساعدتهم على كشف الغيب والتنبؤ بالمستقبل أو إلهام الكهنة والقضاة لإصدار القرارات الصائبة والأحكام العادلة في القضايا التي تعرض أمامهم.

وهكذا نجد أن السلطة الإلهية تسير بالتوازي مع السلطة السياسية فكل ما قويت قبضة الحاكم كلما قويت قبضة الدين. وللتمثيل على ذَلكَ يلفت رابَرتصُن سميث الانتباه إلى الاختلاف بين طبيعة الدين في المشرق وفي الغرب، ويعزو ذَلكَ الاختلاف إلى اختلاف النظم السياسية. ففي الشرق حيث الحُكم الشمولي المستبد نشأت فكرة توحيد الألوهية. أمّا في بلاد الإغريق فإن انتصار الطبقة الأرستقراطية على النظام الملكي ونشوء الحُكم الديموقراطي نتج عنه تعدد الألهة. ومهما بدا النظام الملكي مستبدا وفاسدا في المجال التطبيقي على أرض الواقع، إلا أنّه يُفترض أن يكون في صورته المثالية نموذجا للعدالة المطلقة التي لا تحابي ولا تجامل ولا تنحاز لجانب ضد الأخر. وبطبيعة الحال فإن المفاهيم الدينية تبني دائماً على المثالي وليس على الواقعي. أمّا الحُكم الأرستقراطي فإنه يقوم على محاولة كل واحد من النبلاء أن يخدم مصالحه ومصالح طبقته حتّى ولو كانَ ذَلكَ على حساب تحقيق العدالة الاجتماعية وحقوق الآخرين.

من هنا يرى رابَرتصُن سميث أن ظروف المشرق السياسية والتاريخية جعلت منه مكاناً ملائما لظهور الديانات التوحيدية وتطورت آلهتها من مجرد آلهة قبلية وعشائرية إلى الهة عالمية بحكم ما تتصف به من صفات العدل المطلَق والعلم الكلي والقدرة الكلية، مما رغب الشعوب والقبائل الأخرى للانضواء تحت هذه الديانات لا خوفاً من آلهتها بل طمعاً في عدلها وفي رحمتها الواسعة. وكعادته في الربط بين الديني والاجتماعي يحاول رابَرتصُن سميث أن يوضح فكرته هذه بالعودة إلى مفهوم الجيرة وحقوق الضيف والجار عندَ القبائل العربية، أو من يسمون «الأغيار» عندَ العبرانيين. والجيران الذين لا ينتمون للقبيلة يقابلهم الصرحاء من أبناء القبيلة الذين ينتسبون لها، أو من يسمون «الأزراح

ezrah» بالعبرية. وعادة ما يقيم مع صرحاء النسب من أبناء القبيلة الأصليين جماعة من الجيران الأغراب الذين لجأوا لها من قبائل أخرى إما طلباً للحماية أو لأي سبب آخر. الجار وإن كانَ صريح النسب في قبيلته إلا أنّه في ملجئه يُعد من الأغراب الذين ينعمون بحماية القبيلة لكنهم ليست لهم نفس الحقوق السياسية والدينية التي لأبناء العشيرة المجيرة، حيث أنهم لا ينتسبون لها ولا يدينون لآلهتها. فالجار لا يتخلى عن ديانته الأصلية ولا عن نسبة الأصلي، لأن النسب والدين يعنيان نفس الشيء حينما كانت الآلهة آلهة عشائرية. لكنه ملزم باحترام أعراف العشيرة المجيرة و آلهتها، بل ربما إنه أصلاً التجأ إلى حرم آلهة العشيرة الذي يحرم فيه سفك الدماء طلباً للنجاة ولضمان الحماية والأمن. ومع مرور الوقت ترتخي روابط نسب أبناء الجار وأحفاده مع قبيلتهم الأصلية وينظمون بالحلف والولاء للقبيلة المجيرة، ومن ثمّ يحولون نسبهم لها وكذلك عبادتهم لآلهتها، لكنهم مع ذَلكَ يظلون من حيث الحقوق والواجبات السياسية والدينية في مستوى أدنى من الصرحاء ومحرومون من بعض الامتيازات وتولي بعض المناصب مثل منصب الشيخُ أو القاضي أو عقيد الغزو.

أحيانًا لا يقتصر منح الجوار على عدد محدود من الأفراد أو العوائل، بل قدْ يشمل قبيلة بكاملها، كما يحدث في حالات الهجرات الجماعية أو التموجات القبلية أو حالات الغزو الكاسح واحتلال الديار واستعباد سكانها أو طردهم فيفرون إلى بلاد أخرى و يصبحون من أهلها بالولاء والتبعية، التبعية السياسية لسكان البلاد الأصليين والتبعية الدينية لآلهة البلاد. لكنّ علاقة الولاء تختلف عن علاقة النسب الصريح، فهي ليست بنفس القوة والقرب والثقة لأنها ليست حق طبيعي موروث بحكم الانتماء العشائري وإنما نعمة يمن بها الإله ويتفضل بها على من يوالونه. ولذلك فإن علاقة الولاء تكون دائماً مشوبة بقدر من القلق وشيء من التوجس الدائم والخوف من أن تتنصل الآلهة منها لأدني خطيئة أو ذنب يقترفه المولى. وحتى لا يجلب غضب آلهته الجديدة ويفقد العلاقة معها يعمد العبد إلى المبالغة في التضرع والخضوع لها وطُلب رضاها. نشوء الدول والممالك والإمبراطوريات وما صاحبها من حروب توسعية نتج عنه تحركات وتموجات سكانية. وإذا ما ابتعدت العشيرة عن موطنها الأصلي فإنها تبتعد عن آلهتها لأن الآلهة لا ترتبط فقط بالعشيرة وإنما أيضاً بالمكان الذي يوجد فيه حرمها الذي تتواجد فيه والأماكن المقدسة التي ترتادها. هذا يؤدي في نهاية المطاف إلى فك الارتباط بين الانتساب العشائري والانتماء الديني. نلاحظ ذَلكَ في اختفاء الأسماء التي ينتسب فيها الأفراد إلى الآلهة كأبناء لها ليصبحوا موالي لها، وهي الأسماء المسبوقة باللفظة السامية «غير» المشتقة من «الأغيار»، أي الجيران أو الموالي. ويورد رابَرتصُن سميث العديد من هذه الأسماء مثل مولى عشتارت Gerastart ومولى إيل Gairelos. وتتمثل علاقة ولاء العبد للرب خصوصاً في شعائر الحجّ للأماكن المقدسة حينما يفد الناس الغرباء من أماكن قصية لتقديم الولاء والطاعة للآلهة. ويعامل الحجاج من قبل السكان الأصليين للأماكن المقدسة على أنهم «ضيوف الرحمن». وعلى خلاف ما هو عليه الحال في الديانة العشائرية التي يتعامل فيها العباد مع ربهم بثقة تاماً وقدر غير قليل من الألفة ورفع الكلفة والبهجة بلقاء الربّ، نجد الحجاج يحسون بشيء من الغربة والرهبة، وتطغى على شعائر الحجّ طقوس التوبة والكفارة وتقديم الهدي والفدية، بما في ذَلكَ حلق الشعر أو إلحاق الأذى بالنفس وإسالة الدماء تعبيرا عن إخلاص الولاء والطاعة وطلبا لرضى الآلهة. كما أن المشاعر عادة ما تتم وفق أطر محددة لا يفقهها إلا المختصين، كما هو الحال مثلاً بالنسبة للمطوفين.

إلى أن تأتي الديانات السماويّة فإن هذه النقلة من الديانة العشائرية إلى الديانة العالمية يترتب عليها فقدان الحميمية في العلاقة والمباعدة بين الربّ والعباد وفقدان الثقة والبراءة دون تقديم البديل الذي يعيد الوحدة واللحمة بين العباد وربهم. كما أن ذَلكَ يضعف الأسس العشائرية للسلوك

الأخلاقي دون استبداله بأسس تحل محله مبنية على أسس عالمية. الديانات السماويّة هي التي توفر تلك البدائل، أو حسب رأي رابَرتصُن سميث اليهودية ومن بعدها المسيحية هي التي توفر تلك البدائل وتمنح المؤمنين الطمأنينة والسكينة.
بخصص رابَرتصُن سميث المحاضرة الثالثة للحديث عن كيفية توافق الشعائر والوظائف الدينية المختلفة مع مكاناً الآلهة وعلاقتها بالعباد الذين تشكل معهم مجتمعاً طبيعياً. يبدأ رابَرتصُن سميث بالحديث عن علاقة الربّ بمكونات الطبيعة والأماكن المقدسة ويقول بأن العباد يشكلون مع ربهم أمة واحدة و علاقتهم به تتم على شكل يتناظر مع علاقة أفراد العشيرة مع بعضهم البعض والتي تحكمها قرابة الدم وتقوم على أسس المكانات والأدوار لكل منهم. ومثلما هي الحال في العلاقات الاجتماعية، تقوم الشعائر والطقوس مقام الوسيط بين الربّ وعباده. لكنّ الدخول في تفاصيل الشعائر المقدسة يتطلب تفحص سلسلة جديدة من العلاقات التي تربط الناس من جهة والآلهة من جهة أخرى بالبيئة الطبيعية وبكل ما هو مادي لأن ممارسات الدين البدائي ومظاهره كلها تتخذ شكلاً ماديا صرفا، لكنّ هذا الشكل المادي لا يخضع لمشيئة الفرد واجتهاداته الذاتية بل هو يخضع لقواعد محددة سلفا وما عليه إلا أن يتقيد بها. فلابد مثلاً من أدائها في أوقات معينة وأماكن محددة وفق إجراءات وشكليات متفق عليها وبمصاحبة أدوات مقدسة ومكرسة لهذه الأغراض. هذه المحددات تعني أن علاقة العباد بربهم تخضع لشروط ماديّة من نوع خاص، وهذا بدوره يعني أن علاقة العباد بربهم لا تتحقَّق بمعزل عن الأطر الماديّة ولا خارج البيئة الطبيعية. ومن المعلوم أن علاقة الإنسان بالإنسان تحكمها الظروف الطبيعية لأن الإنسان في وجوده الجسدي هو جزء من العالم المادي. وبالتالي إذا كانت علاقة العبد بربه تحكمها نفس الظروف فلا مفر من الاستنتاج بأن الآلهة أيضاً يتم إدراكها على أساس أنها تشكل جزءً من المحيط الطبيعي ولا يُمكن تصورها بشكل مجرد من الوجود المادي. لهذا السبب لا يُمكن للإنسان أن يتواصل معها إلا من خلال الوسائل الماديّة. وهكذا نجد أن الآلهة البدائية ليست بمنأى عن محدوديات الوجود المادي. فقد رأينا كيف أن علاقة الربّ بعباده تقوم أساساً على صلة القربى والدم بالمعنى الطبيعي والأخلاقي، مما يعني أن الربّ والعباد لا يشكلون فقط جسما اجتماعيا واحداً وإنما أيضاً كتلة حيوية واحدة ذات طبيعة مشتركة.
منشأ هذا التصور للكون هو عدم قدرة الإنسان البدائي على التمييز بين الوجود الروحي والمادي أو بين الوجود العضوي وغير العضوي أو بين الواقع والخيال. إنهم يدركون مكونات العالم الطبيعي بشكل متدرج ومتداخل، فهم يدركون أن الإنسان أقرب في طبيعته إلى الإنسان لكنه أقرب إلى الحيوان منه إلى النبات وإلى النبات منه إلى الجماد. لكنّ هذه المكونات الطبيعية كلها تتداخل مع بعضها البعض وتنبض بالحياة، مثلها مثل الإنسان. وقدْ يتصوَّر الفرد آلهته على هيئة تقترب من الإنسان في الشكل والسلوك، لكننا أيضاً نجده يعبد مظاهر الطبيعة من أشجار وكواكب وغيرها، فهذه، في نظره، تمتلك أرواحا وحياة مثل البشر، وذلك وفق مفهوم حيوية المادة animism والذي يقول بأن الوجود الروحي مستقل عن الوجود المادي. ولذا فإنه مهما بدت لنا مظاهر الطبيعة ساكناً فهذا لا يعني افتقارها للروح التي تمنحها الحيوية، فقد تكون الروح فارقتها في لحظة ما لتعود إليها لاحقاً، مثلما أن روح الشخص النائم تظل مرتبطة بجسده حتّى في سباته وتعود إليه حين يستيقظ. إلا أن الحياة تبدو أكثر حضوراً في مناطق الأحراش والغابات والمناطق الخصبة التي تكثر فيها المياه والأشجار والطيور والحيوانات والمناظر الطبيعية غير المألوفة والتي تثير الدهشة والاستغراب، كشجرة وارفة الظل أو صخرة غريبة الشكل أو مغارة أو شلال ماء. وعلى خلاف ما يقول إدوارد تايلر، فإن هذه المظاهر الطبيعية من شجر أو حجر هي تجسيد لذات الإله وليست مجرد مأوى لهُ أو بيت يسكن فيه. مفهوم

حيوية المادة يربط بين مختلف مظاهر الطبيعة من حياة وجماد وكائنات عضوية وغير عضوية والآلهة و البشر في وحدة وجودية دون تصنيفها أو فرزها إلى فصائل وأجناس متمايزة. هذا يوسع من مجال الظواهر ما فوق الطبيعية بحيث تشمل درجات وأجناس مختلفة تتراوح من الآلهة إلى الأرواح إلى الأشباح وغيرها من القوى الخفية. مفهوم حيوية المادة يلف الكون كلّه بالغموض ويدمج مكوناته بحيث تتداخل وتتمازج مع بعضها البعض دون فرز أو تمحيص مما يسهل تحولها من جنس إلى آخر كأن يتحول الإنسان إلى حيوان أو العكس. وبذلك يبدو كل حدث غريب يصعب تفسيره وكأنه معجزة وأمر خارق للعادة ومثير للدهشة والعجب، وكلما استعصى فهم الظاهرة كلما كانَ ذَلكَ أدعي لتقديسها وتفسيرها على أنها مظهر من مظاهر تجلي الألوهية والقوى الغيبيّة. لكنّ ما يميز الآلهة عن بقية مظاهر القوى الغيبيّة والكائنات فوق الطبيعية ليس كنهها ولا طبيعتها، فهي قدْ تشبهها من هذه الناحية. ما يميز الآلهة هي العلاقة التي تربطها بالبشر، وتحديداً تلك الجماعة التي تعبدها وتقدسها، حيث أن لكل عشيرة آلهة تخصها دون غيرها. فالإنسان لا يعبد ولا يرفع إلى مصاف الآلهة إلا تلك القوى التي تجلب لهُ الخير فيوثق علاقته بها ويقننها وفق ممارسات وشعائر تعبدية محددة. أمّا القوى الغامضة والتي تمثّل الجانب المتوحش والفوضوي من الطبيعة المستعصي على الترويض فإن الإنسان يقصيها إلى مصاف الجن والشياطين والسعالي والغيلان، مثلها في ذَلكَ مثل وحوش البرية وسباعها التي لمّ تكن. يتحاشى الإنسان ارتياد تلك القفار والأماكن الموحشة التي تسكنها هذه الأرواح الشريرة المرعبة، أمّا الأماكن التي تسكنها الآلهة فإنه يواظب على التردد إليها وزيارتها، وإن كانت زيارته لها مشوبة بشيء من مشاعر التوجس والخشية الممزوجة بمشاعر الأمل والرجاء والتفاؤل. وهكذا نجد أن المجتمع هو الذي يمد هذه القوى المقدسة بالأساس الأخلاقي الذي يحيلها من مجرد قوى غاشمة إلى سلطة خيراً لها شرعيتها التي توجب الامتثال لها.

شكل الممارسات الدينية التي بها يتقرب العبد إلى ربه ويطلب عونه ورضاه لا تتحدد حصريا فيما إذا كانت الآلهة تقوم مقام الأب أو مقام الملك أو مقام الراعي، كما سبق أن أشرنا، بل لابد من الأخذ بالحسبان أن الربّ ليس إلها كلي القدرة وكلي الوجود متعاليا على عالم المادة ومتجاوزا لقدرة العقل على معرفة كنهه. إنه جزء من الطبيعة تحده محدداتها، مما يعني أنّه مرتبط بعالم الطبيعة من خلال سلسلة من العلاقات والقيود، ليس فقط مع الإنسان، بل حتّى مع عالم الحيوان والنبات والجماد. فالآلهة تتحرك وتتجلى وتمارس نشاطاتها ضمن نطاق نفس الأماكن ونفس المحددات البيئية والطبيعية التي يتحرك فيها الإنسان.

مفهوم القداسة لهُ تاريخ طويل ومعقد ودلالات تختلف باختلاف السياقات والاستعمالات مما يجعل من الصعب تتبع الأصل الأولي الذي نشأ عنه هذا المفهوم لأننا لمّ نعد نمتلك تلك الذهنية البدائية التي انبثق منها. فكل ما لهُ مساس بالآلهة من أزمنة وأمكنة وأشخاص وأشياء يكتسب طابع القدسية بحكم هذه الصلة مع الآلهة. كل ذَلكَ لهُ أثره على العلاقة بين الآلهة وأماكن تواجدها، أي الأماكن المقدسة. لذا يمكننا البدأ بتلمس العلاقة التي عبرت الديانات البدائية عن وجودها لآلهة محددة مع أماكن محددة مما طبع هذه الأماكن بطابع القدسية. فعبادة الألهة قديما كانت دائماً تتم في أماكن مقدسة ومكرسة لهذا الغرض. وعلاقة الآلهة بالمكان إما أن تتحدد من خلال الحرم الذي يتواجد فيه الإله أو من خلال المنطقة المحيطة بالحرم التي يبسط عليها سلطته وتتجلى فيها قدرته وتمارس فيها عبادته، أي الموطن الذي يقطنه عباده. فالآلهة لمّ تكن تعبد خارج موطنها وليس لها شيء من الحرمة ولا القدرة خارج ذَلكَ الموطن. ولكل موطن آلهته التي لن تسمح بالهة أخرى بالتعدي على سلطتها وحدودها. وعلاقة الإله بأرضه التي يقطنها ويمارس سلطته عليها يعبر عنها في الديانات

السامية باستخدام المصطلح «بعل». يستخدم الناس عادة هذا المصطلح في كلامهم اليومي لتعني رب البيت أو صاحب الحقل، لكنه في المصطلح الديني يعني رب الأرض. لكنّ الربوبية في هذا السياق لا تعادل في معناها الربّ المعبود، فهي تعني فقط ملكية الأرض دون السلطة بالضرورة على من يقطنها من البشر. ولكل أرض بعلها المهيمن عليها والتي تقف عندها حدود قدرته، لكنّ ليس لهُ أي سلطة خارج هذه الأرض إلا لو تغلب أهلها على ما جاورها من أرضين. بعل الأرض هو الإله الذي يملكها. الأرض في الأساس ملك للإله بعل الذي يقطنها ويبعث فيها أسباب الحياة، أي «يحييها»، وكل ما تنتجه الأرض من حبوب وكروم وزيوت هو من بركاته. ومن هنا جاء مصطلح «بعل» الذي يطلقونه على الأرض التي لا تحتاج زراعتها إلى ري وإنما تسقيها الينابيع الطبيعية والمياه القريبة من سطح الأرض. أمّا ملكية الإنسان للأرض فلا تأتي إلا في مراحل لاحقة بعدما يتطور مفهوم الملكية الخاصة من خلال حيازة الأفراد للأرضين لقاء ما يبذلونه من كد وكدح لحرثها وإحيائها وزراعتها. أمّا ما قبل ذَلكَ فإن الإنسان لا يمتلك الأرض ذاتها وإنما يتمتع فقط بما يجنيه منها من غلة من خلال ممارسته لعمليات الجمع والالتقاط والصيد.

يرى رابَرتصُن سميث إنّ الزراعة بدأتْ أول ما بدأتْ عندَ الساميين من سكان الهلال الخصيب الذين يقطنون أراضي خصبة تكثر فيها الينابيع ومياهها قريبة من سطح الأرض بحيث لا تحتاج إلى أعمال الري، ومن هناك انتقلت في مراحل متأخرة، خصوصاً زراعة النخيل، إلى جزيرة العرب وانتقلت معها المصطلحات والعبادات المتعلقة بها مثل «بعل»، بحيث أن هذا المصطلح أصبح يُطلَق لاحقاً حتّى على الزراعة التي تسقيها مياه الأمطار. يقول ذَلكَ ليؤكد أن الإله بعل ليس من آلهة البدو الرحل والرعاة وليس من آلهة السماء والمطر والمراعي، بل كانَ في الأساس إلها للأرض والينابيع والزراعة. ويستدل على ذَلكَ بالقول أن الساميين منذ القدم، وحتى قبل بدء الزراعة، كانوا يقدسون الأدغال والغياض والمروج والأودية الخصبة التي تكثر فيها الخضرة والأشجار التي ترويها الينابيع. هذه هي أرض بعل.

مع بداية الزراعة بدأتْ تتبلور صورة بعل على أنّه إله المحل وسيد الأرض والمصدر الذي تستمد منه الخصب والنماء والخيرات التي ينعم بها على قاطنيها. كل هذه أمور لمّ تكن لتخطر على بال الرعاة أو الشعوب البدائية التي تقوم حياتها على الجمع والالتقاط والصيد. لكنّ لا شك أن بذرة هذا التصور كانت قدْ تولدت في الأصل قبل ظهور الزراعة وارتبطت بالأماكن التي تتوفر فيها المياه والخضرة ومقومات الخصب والنماء والحياة الفطرية التي لا شأن ليد الإنسان فيها، وكانت بحكم طبيعتها التي تعج بالحياة قدْ أوحت للرجل البدائي أنها الموطن الطبيعي الذي ترتاده الآلهة. ومن المفترض أن الزراعة بدأتْ أول ما بدأتْ في تلك الأماكن الخصبة التي تتوفر فيها المياه، وكان من الطبيعي أن الشعور المقدس نحوها ينتقل لاحقا إلى الزراعة التي بدأتْ منها بحيث صار المزارعون ينظرون إلى هذه الجنان والمناطق الغناء على أنها حدائق الألهة وحقولها وأماكن تجوالها، وأن كل حديقة من هذه الحدائق تخص إله بعينه.

هذا هو المفهوم الأساسي لأرض بعل التي يرويها بمائه ويبعث فيها الخصب والنماء، وهذا ما دفع الإنسان من البداية إلى اعتبارها موطن الربّ ومكانه المقدس الذي تتجلى فيه قدرته على بث الروح فيها والحياة. هنا بدأتْ الزراعة واعتبر المزارعون الأوائل من الكنعانيين محاصيلهم نعمة من بعل أنعم بها عليهم، وشعروا أن من واجبهم تقديم الشكر لهُ وجلبوا للمكان الذي ظنوا أنّه بيته ومكان تجليه تقيمة من بوادر نتاج الأرض. وهذا مما كرس في الأذهان مع مرور الوقت سلطة بعل على الأرض ووسع من مداها لتشمل كل المناطق المحيطة وصار أهلها يدينون لهُ بالشكر. ومع انتشار

الزراعة تنتشر معها عبادة بعل وآلهة الينابيع والمياه الجوفية حتّى تصل إلى الأراضي الأقل خصبا التي تروى بمياه الأمطار ثمّ إلى تلك التي تحتاج زراعتها إلى أعمال الري وحفر الآبار. ثمّ تأتي مرحلة يبدأ فيها الناس يؤمنون بأن يعم الآلهة لا تقتصر على سقي الزرع ونماء المحصول بل هي التي تبارك قطعان الماشية، بل حتّى البشر الذين يتغذون على محاصيل الأرض. كل الحياة تبدأ من خصوبة الأرض التي تنبت الزرع الذي يتغذى عليه الضرع. وتتكرس نظراً الإنسان إلى الأرض كأم عطوف وكمصدر للخير ومنبع الماء والنماء وعناصر الحياة بجميع أشكالها مما تستحق عليه الشكر والعرفان فيقدم لها عن طيب خاطر بوادر غلة زرعه ونتاج ماشيته تعبيرا عن امتنانه وشكره لها. ومع انتقال الزراعة إلى واحات الجزيرة العربية، خصوصاً زراعة النخيل التي تضرب بجذورها إلى باطن الأرض لترتوي من المياه الجوفية، انتقلت معها عبادة بعل. هذه الواحات الزراعية والمستوطنات الواقعة على الطرق التجارية هي التي بدأتْ منها عبادة بعل وأقام المستوطنون لهُ فيها المعابد ليقدموا لهُ فيها القرابين وطقوس العبادة وبواكير الإنتاج من محاصيلهم، وهي ما تسميه العرب القرع [833]، وقدْ جاء في الآية الكريمة «وجعلوا لله مما ذرأ من الحرث والأنعام نصيبا فقالوا هذا الله بزعمهم وهذا لشركائنا فما كانَ لشركائهم فلا يصل إلى الله وما كانَ لله فهو يصل إلى شركائهم ساء ما كانوا يحكمون» [834].

مّا البدو الرحل فلم يعرفوا عبادة بعل ولم يقدموا لهُ القرابين ولم يدفعوا لهُ العشور أو بواكير نتاج أنعامهم ولا مراسم الولاء والطاعة بل اقتصروا فقط على تقديم النذور حينما يحجون إلى معابد بعل أثناء زيارتهم للمراكز الحضرية. فقد بقي مفهوم الألوهية عندَ البدو مقصورا على الأبوة وأن الإله هو الأب الذي تناسلوا منه وليس مصدر الخصب والنماء، كما عندَ المزارعين، ولا مالك الأرض، لأن مفهوم ملكية الأرض يكاد يكون معدوما عندهم. البدوي الذي لا يمارس الزراعة يُنظَر إلى الأمطار، لا إلى الينابيع، على أنها المصدر الذي ترتوي منه المراعي، والمطر تحكمه المواسم والأنواء التي لا تخص قبيلة دون أخرى، على خلاف رقعة الأرض التي تفيض فيها الينابيع وتجري الأنهار والتي يُمكن أن تستوطنها هذه الجماعة أو تلك وتحرثها وتزرعها، تستغلها.

على هذا النحو نشأت بين المزارعين البدائيين فكرة أن الأماكن الخصبة الغنية بالمياه الوفيرة والينابيع الجارية هي المأوى الطبيعي الذي يرتاده بعل ويتردد عليه ويتواجد فيه، ومن أراد لقاءه أو الاتصال به يجده هناك، حيث أن الإنسان في تلك المرحلة البدائية من التفكير، الذي يفتقر إلى القدرة على التجريد، كانَ يُنظَر للآلهة على أنها كائنات، مثلها مثل غيرها من المخلوقات الطبيعية والكائنات الماديّة، تخضع لمحددات الزمان والمكان ولم تتبلور بعد فكرة الألوهية إلى فكرة مفارقة تعلو على الطبيعة بمحدداتها الزمانية والمكانية فحينما يتجلى يهوه مثلاً ليعقوب في بيت إيل أو لموسى في طور سيناء فإن ذَلكَ لا يعني أن الإله موجود في أي مكان وكل مكان ولا أن الإله أتي بنفسه إلى تلك الأماكن ليلتقي مع أولئك الأنبياء. ما حدث هو أن الصدفة قادت أولئك الأنبياء إلى تلك الأماكن التي تتواجد فيها الآلهة. وتتكرس قدسية المكان بحكم العادة والتقليد وتترسخ في أذهان الناس البسطاء جراء ترددهم عليه جيلا بعد جيل وتراكم الأساطير والمعجزات المتعلقة به. هذا المكان المقدس أصلاً والذي يتواجد فيه الإله وتتجلى فيه قدرته والذي اعتاد العباد على التردد إليه يتم تحويل المنطقة المحيطة به في مراحل لاحقة إلى حرم مقدس، ثمّ بعد ذَلكَ يشيد في وسط الحرم معبد تقام فيه طقوس العبادة ويحتوي على مذبح لتقديم الأهادي والقرابين. أي أن الحرم ليس هو ما يمنح المكان قدسيته بل إنّ قدسية المكان تنبع من كونه أساساً هو مأوى الآلهة مما يجعل منه مكاناً مناسباً التحويله الى حرم ثمّ بناء معبد فيه. هذه المعابد ما هي إلا بيوت يبنيها المزارعون

لتسكنها الآلهة بعد أن تعلموا كيف يبنون هم لأنفسهم بيوتا يسكنون فيها.
يمكننا أن نفهم كيف تتألف القوى الخفية التي ترتاد مكان ما، بحكم علاقة الجوار، مع البشر الذين يقطنون ذَلكَ المكان. ولكن ليس من السهل علينا أن نفهم كيف تتبلور هذه الأفكار الفجة التي تحيط بتلك القوى الخفية، والأليفة في نفس الوقت، إلى تصوّر محدد يرفعها إلى مقام الآلهة المحلّيّة التي تحتل مكاناً بعينه وتشمل بعنايتها أفراد العشيرة الذين يتخذون من ذَلكَ المكان منتجعا لهم! سبق القول بأن إله العشيرة البدائية قبل اكتشاف الزراعة يرتبط معها بعلاقات محددة ودائمة، فهو ليس مجرد صديق لهم بل هو قريبهم وأبيهم الذي تربطه بهم صلة الدم. ولكن كيف تم تماهي هذا الأب بعد ظهور الزراعة مع تلك القوى فوق الطبيعية التي تحل في بقعة محددة وتتجلى من خلال تمظهرات خارقة للعادة تبرهن من خلالها على تواجدها بصورة مقنعة لتلك الشعوب البدائية! هذا التماهي يمثل خطوة مهمة على سلم التطور الفكري والثقافي للجنس البشري لأنه يؤسس لارتباط مكين ودائم بين الإنسان وبين أجزاء من الطبيعة لمّ تكن حتّى تلك المرحلة تحت سيطرته ولا طوع إرادته ولأنه يحرره إلى حد ما من عدم الأمن والخوف من مظاهر الطبيعة الغامضة، ذَلكَ الخوف الذي كانَ يكبله من قبل ويسيطر على كل جانب من جوانب حياته. هذا هو السؤال الذي ستتضح الإجابة عليه بالتدريج من خلال العرض الذي تقدمه المحاضرات التالية.
نعود البداية إلى المرحلة الطوطميّة التي سبقت مرحلة الإيمان بإله واحد يرعى شؤون العشيرة. كانت ذهنية الإنسان في تلك المرحلة البدائية، كما أسلفنا، لا تفرق تفريقا حادا بين الإنسان والحيوان والنبات والجماد وكانت كل مظاهر الطبيعة بالنسبة لهُ مسكونة بالأرواح وتتمتع بقدرات خارقة تفوق قدرات البشر. وكانت كل عشيرة تعتقد أنها ترتبط بعلاقة قربى مع هذا الجنس أو ذاك من أجناس الحيوان أو النبات الذي تتخذ منه طوطماً يتكفل بحمايتها ومساعدتها ويتعامل معه الجميع كما لو كانَ أخا لهم وفردا من أفراد عشيرتهم لهُ ما لهم من الحقوق ومن الاحترام و عليه ما عليهم. الحالة الطوطميّة توجد نوعاً من التناظر البنيوي بين الطبيعة والإنسان بحيث أن الإنسان يصنف الحيوان والنبات ومظاهر الطبيعة الأخرى في أجناس كما يصنف البشر في عشائر. هذه هي الفكرة التي سوف يلتقطها دوركهايم لاحقاً ويطورها ليؤسس عليها نظريته في علم اجتماع المعرفة. وترتبط أفراد الجنس الحيواني أو النباتي، بحكم تشابهها، برباط الدم، تماماً كما يرتبط أفراد العشائر البشرية، وتقوم فيما بينها التزامات مشتركة ومتبادلة، يحكمها ما يحكم جماعات الثأر العشائرية. فلو استطاع الإنسان أن يرتبط بعلاقة حلف أو أخوة مع أي فرد من أفراد هذا الجنس أو ذاك من أجناس الحيوان أو النبات فإن جميع أفراد الجنس يكونون في خدمته. لكنّ لو حدث أي تعد من قبل الإنسان على أي فرد من أفراد الجنس فإن ذَلكَ يعتبر تعد على كل أفراد الجنس الذي يسعون لأخذ الثأر والاقتصاص، مثلهم في ذَلكَ مثل جماعة الثأر في المجتمع العشائري. هذه الوحدة العشائرية بين أفراد الجنس الحيواني أو النباتي هي التي تمنح الجنس قوته وتجعل الإنسان يعيش في خوف دائم من هذه القوى الخفية ويحاول إما أن يتحاشاها أو يسترضيها ويتألف معها لتتحول أماكن تواجدها من أماكن يسكنها الرعب إلى أماكن آمنة مأهولة بالآلهة يزورها الإنسان فيها ويتقرب لها وفق طقوس وشعائر محددة.
وبحكم قصوره المعرفي فإن الإنسان البدائي يضفي على مختلف أجناس الحيوان والنبات ومظاهر الطبيعة الأخرى قوى خارقة وقدرات غير عادية تفوق طاقة الإنسان وقدراته. انطلاقاً من هذه الفرضية ينتقل رابَرتصُن سميث إلى المقارنة بين التصور الذي يضفيه الرجل البدائي على الحيوان وصورة الجن عندَ العرب البدائيين ليخلص إلى أن التصورين يكادان يتطابقان. لكنه يبدأ برسم حدود التشابه والاختلاف بين الجن والآلهة. لا توجد آلهة إلا بوجود عباد يعبدونها، أمّا الجن فلا عباد لهم. والآلهة لها

شخصية فردانية تتميز بها أمّا الجن فإنه، كسائر الوحوش، ليس لهُ شخصية فردية تميزه عن بقية أفراد جنسه الذين يتشابهون مع بعضهم البعض لدرجة يصعب معها تمييز أحدهم عن الآخر. ومع ذَلكَ فالجن ليست كائنات أثيرية أو روحانية، بل هي حيوانات ماديّة مثل السعالي والغيلان، وحينما تظهر للعيان تبدو أجسامها وأعضاوها من أجزاء مركبة على بعضها من حيوانات مختلفة، كما يُمكن قتلها وتترك جثثا بعدما تموت، كما توحي به مغامرات تأبط شرا والشنفري. وبمستطاع الجن أن تظهر بأي صورة تشاء من حيوان أو إنسان، وهي في ذَلكَ لا تختلف عن الحيوانات التي تستطيع أيضاً أن تظهر على شاكلة بني آدم. وهناك حيوانات محددة بحكم جنسها أو لونها، مثل الزواحف والقطط والكلاب السود، أقرب إلى طبيعة الجن. كما أن هناك حيوانات تعتبر مطايا مفضلة للجن مثل النعامة والغزال والذئب وابن آوى والقنفذ[835] .

أمّا كعب الأرنب فيتخذه العرب تميمة ضد الجن لأنها ليست من مراكبهم. كل ذَلكَ يقود إلى نتيجة مؤداها أنّ هناك علاقة قوياً وشبة مكين بين أجناس الحيوان المختلفة وبين الجن كما يتصورها العرب القدامى وأن قدرات الجن الخارقة كما يتصورها العرب لا تختلف كثيراً عن تلك القدرات التي تضفيها الشعوب البدائية على حيواناتها الطوطميّة. وتلبس الجن للمجانين من الإنس وكذلك الأخوة التي تقوم بين الجن وبعض الإنس، كما في الرئي وشيطان الشعر، لا تختلف عن الأخوة التي تقوم بين الشخص البدائي وطوطمه الحيواني. إذن، هذا التصور الذي يحمله العرب في أذهانهم عن الجن وقدراتهم وطبيعتهم ما هو في حقيقته إلا رواسب و شظايا أسطورية من مخلفات تصورهم في أطوارهم البدائية عن حيواناتهم الطوطميّة.

الديانة البدائية لا تقدم فلسفة ساذجة عن وحدة الوجود والآلهة البدائية لمّ تكن تعبيرا مشوشا عن مبدأ الحياة الكامن في الطبيعة. تلك الأماكن التي تتبدى فيها مظاهر الحياة في أوج حيويتها لمّ تكن في نظر الساميين الأوائل مظاهر القدرة إلهية مجردة وإنما أماكن تحل فيها كائنات مجسدة وملموسة لكنّها تتمتع بقدرات خارقة شبيهة بتلك التي يتمتع بها الجن كما يتصورهم العرب البدائيون. إلا أنهم لمّ ينظروا إلى كل كائن فوقطبيعي يمتلك قوى خفية على أنّه كائن إلهي. الألهة هي فقط تلك القوى التي تدخل في علاقات محددة ومقننة مع الجماعة المحلّيّة في منطقة تواجدها. فالعرب كانوا يعتقدون أن الأرواح موجودة في كل مكان، بعضها على شكل جان وشياطين، وأن أماكن تواجدها لا تختلف في طبيعتها عن أماكن تواجد الألهة. لكنّ الشياطين، مثلها مثل الوحوش والسباع، لا تقيم علاقات مع البشر، بل تناصبهم العداء وتسكن الأماكن الموحشة والمهجورة التي لا يرتادها الناس، لذا فإن طبيعتها غامضاً ومجهولة. وكثيراً ما يرد في الشعر الجاهلي وفي نصوص العهد القديم ذكر هذه الكائنات الموحشة التي تكتسي جلودها بالشعر الكثيف ولا تنشط إلا في ظلام الليل الحالك مثل السعالي والغيلان وما يُسمّى بالعبرية «الليلية Lilith» و «السعاره sir’irim». هذه الكائنات الوحشية تختلف عن الآلهة، وإن كانت مثلها كائنات روحية وتسكن مثلها وسط الأدغال والمروج والأودية الخصبة قريباً من الينابيع والمياه الجارية. ويمكن القول أن الشياطين والآلهة يتقاسمون المحيط الطبيعي فيسكن الشياطين في الأماكن المجهولة وغير المأهولة بينما تعيش الآلهة مع عبادهم في الأماكن المعمورة. وهكذا نجد أن الطبيعة تتجزأ إلى مناطق موحشة ومهجورة تسكنها الجان و الشياطين ومناطق معمورة ومأهولة بالبشر مع آلهتهم التي تربطهم بها أواصر القربى. حينما يزحف الإنسان لتعمير الأماكن المجهولة وسكناها تنتقل معه ألهته إلى هذه الأماكن وتطرد منها الجن والشياطين لتحل محلها. وما هذا إلا امتداد لمحاولات الإنسان الأولى واستمرار لكفاحه المتواصل منذ مراحل الطوطميّة للتالف مع مختلف مظاهر الطبيعة وترويض قواها لما فيه خدمته واستمرار وجوده.

وهذا ما يقود تدريجياً إلى ترسيخ تالف الإنسان مع القوى الغامضة المنبثة في الطبيعة وتحويل مواطن الحياة الفطرية إلى أراض زراعية تدين لسيدها بعل الذي يمنح الماء والنماء والخصب والخير الوفير لكل من عليها من كائنات نباتية وحيوانية وبشرية. بحكم علاقته المتوازنة مع المكان والإنسان معاً يقوم الإله مقام الوسيط الذي يعين الإنسان على ترويض وحشية الطبيعة والسيطرة عليها. الإيمان هو الذي يرفع من مقام الإنسان ويمنحه القوة ليقهر قوى الطبيعة الشريرة ويتغلب على مخاوفه تجاهها وتجاه ما يأهلها من قوى غامضاً ومخيفة. فالإنسان يداً بيد مع الإله بعل وبعون منه يحكم سيطرته على الطبيعة المتوحشة ويخضعها لإرادته. الآلهة هي التي تعيّن الإنسان على عمارة الأرض وتقف إلى جانبه ضد الأرواح الشريرة. وهذه النظرة تخالف نظراً أنثروبولوجيي العصر الفكتوري الذي رأوا أن أساس الوازع الديني هو الخوف من الآلهة التي تتمثل في قوى الطبيعة الغاشمة. أمّا رابَرتصُن سميث فعلى العكس من ذَلكَ كانَ يرى أن التقدم البشري والاقتصادي مرهون بتقدم الفكر الديني الذي يحفز الإنسان ويشجعه على طرد الأرواح الشريرة وتحويل المناطق الموحشة إلى مناطق مأهولة من خلال عمارة الأرض وزراعتها.
نبدأ المحاضرة الرابعة بتذكيرنا بأن المحاضرة السابقة حددت السمات الطبيعية للحرم المقدس الذي ترتاده الآلهة مما يؤكد أن الآلهة نفسها ما هي في نهاية المطاف إلا جزءً من هذا العالم الدنيوي و أن علاقتها بالمكان علاقة طبيعية. وبعد أن حدد علاقة الآلهة بالأماكن المقدسة ينتقل رابَرتصُن سميث ليحدد علاقة البشر بهذه الأماكن والسلوكيات التي عليهم التقيد بها حيال هذه الأماكن. وأهم الاعتبارات التي تنظم هذه العلاقة هو كونها أماكن مقدسة لا يجوز الاقتراب منها والتعامل معها بنفس الطريقة التي يتم التعامل بها مع غيرها من الأماكن العادية. التمييز بين المقدس و غير المقدس من أهم المبادئ التي تميز الديانات البدائية، لكنه أيضاً من أصعبها على التعريف والتحديد لأنه يتغير مع تغير الديانات وعبر مراحل التطور الديني. فالله في ملكوته، كما تصوره الديانات السماويّة، هو نموذج الكمال والقدسية، لذا تقاس قداسة الشخص بمدى قربه من الله في وظيفته ومن النموذج الإلهي في استقامة سلوكه وطهارة طباعه وأسلوب حياته. أمّا الديانة البدائية فلا تنظر إلى القدسية من هذا المنظور الأخلاقي والروحاني ولا ترى لها أي علاقة بالفضيلة. الفضيلة، في نظر الساميين الأوائل، ليست هي التي تجعل من الإنسان رجلاً صالحا. ما يجعله كذلك هو انتماؤه العشائري ومكانته الاجتماعية والوظائف التي يقوم بها، كأن ينذره أهله مثلاً للخدمة لممارسة البغاء في معبد الالهة. هذا بالنسبة للبشر، أمّا الأشياء والأماكن فتكتسب قدسيتها من صلتها بالآلهة وتكريسها لها بحيث يحرم استخدامها أو التعامل معها إلا وفق طقوس معينة تنتزعها من حيز الاستخدام العادي والمبتذل. بل إنّ قداسة الآلهة ذاتها يصعب تحديدها بمعزل عن قداسة المحيط والأشياء المتعلقة بها، ولا تتجلى في أبهى صورها إلا في حرمها والمركز الذي تنبعث منه طاقتها. القداسة في المنظور البدائي ترتبط بالمكان وبطبيعته تحديداً، كما سبقت الإشارة أعلاه. قدسية الأشياء والأشخاص والأوقات تفترض في أساسها وجود أماكن مقدسة تحفظ فيها تلك الأشياء ويقوم فيها أولئك الأشخاص بدور الكهنة أو السدنة. المكان، بصفته بيت الآلهة، هو الذي يضفي القدسية على كل ما يتصل به من أشخاص يفدون إليه أو يقومون على سدانته وعلى الأزمنة المخصصة لتوافد الناس إليه وعلى ما يحتويه من أشياء يستخدمها العباد كشعارات ورموز للتواصل مع الآلهة. أي أن القداسة تتركز في تقاطعات الزمان والمكان التي توظف كمحطات للتواصل بين الآلهة والبشر الذين يحسون من خلال هذا التواصل بحضور الآلهة مما يحدد طبيعة وشكل العلاقة بينهما. فالقداسة ليست شيء تختص به الآلهة والأشياء المقدسة في جوهرها وذاتها وإنما هي تصوّر عام تضفيه وتحدده طبيعة علاقتها مع البشر.

وبما أن هذا الحضور وهذه العلاقة التواصلية تتركز في أمكنة بذاتها وأزمنة بذاتها فإننا سوف نتعرف على القداسة من خلال نقاط الالتقاء هذه لأنها هي ما يضفي طابع القداسة على تلك الأزمنة والأمكنة.
قدْ يتبادر إلى الذهن أنّ قدسية حرم الإله تنبع من امتلاكه لهُ مثلما أن بيت الإنسان ملك لهُ. ولذلك لا يحق لأي أحد أن يتعدى على الحرم ولا يجوز قطع شجره ولا صيد حيواناته وطيوره ولا إيذاء من يلتجئ إليه من إنسان أو حيوان، كما لا يحلّ للإنسان أن يستبيح الاستفادة من أي مورد طبيعي داخل حدود الحرم. لكنّ هذا لا يعني أن الحرم وكل ما فيه ملك خاص للآلهة. هذا المفهوم للملكية لا يتبلور إلا في مراحل لاحقة تتزامن مع تبلور مفهوم الملكية الخاصة وكذلك مع ظهور سدنة يقومون على صيانة معبد الالهة وصيانة حرمه والعناية به وخدمة مرتاديه وإرشادهم في أداء طقوس التعبد والتقرب للآلهة. هؤلاء هم الذين يكرسون مفهوم ملكية الإله للمكان نظراً لارتباط مصالحهم بهذا المفهوم. لكنّ المكان، بكل ما فيه، لمّ يكتسب قدسيته أصلاً من كونه مأوى الآلهة أو ملكاً لها وإنما من الحق العام فيه والذي يشترك فيه الكل، مما يحظر على الأفراد الدخول إليه أو استخدامه بصفة شخصية إلا وفق ضوابط تضعها الجماعة. هذه الضوابط، وليس امتلاك الآلهة لهُ، هي التي تضفي على المكان طبيعته المقدسة. هذا هو المفهوم الذي كانَ سائداً عن حرم الآلهة قبل ظهور الملكية الخاصة. ولكن حتّى بعد ظهور مفهوم الملكية الخاصة فإن حمّى الحرم سما لمّ يتم الاستحواذ عليه كإقطاعية خاصة للملك أو الكهنة. يبقى في نطاق الحق العام والملك المشاع. فالفرق بين الحق العام والحق القدسي لا يتركز في جانب الملكية الخاصة، لأن المفهوم البدائي عن الحق العام والحق الإلهي يلتقيان بحيث يتماهي الشأن العام مع الشأن القدسي، وكل ما هو حق للإله هو حق لأمته.
كانَ الإنسان منذ زمن مبكر من تاريخ البشرية يتجنب أماكن تواجد الأرواح الشريرة والقوى الغامضة لأنه يخاف الاقتراب منها مثلما يخاف الاقتراب من أماكن الأعداء. أمّا أماكن تواجد الآلهة فإنه لا يتجنبها خوفاً منها لكنه يحترمها، وبناء على ذَلكَ لا يقترب منها إلا وفق طقوس معينة، مثل طقوس الاقتراب من الحرم أو الحمى. الشيء المقدس أو المكان المقدس إذن هو ما لا يرخص للإنسان استعماله أو التعامل معه إلا وفق طقوس وشعائر محددة ليس هدفها حماية ملكية الإله للمكان وما فيه من تعديات البشر وإنما هدفها التأكيد على التعامل مع الآلهة وكل ما يتعلق بها بما تستحقه من الاحترام والتبجيل، كأن يتطلب ذَلكَ الطهارة والخشوع وعدم سفك الدماء، وما شابه ذَلكَ من احترازات هدفها احترام خصوصية الآلهة وعدم إزعاجها ومضايقتها مما قدْ يجلب سخطها ويفجر طاقات غضبها.
وتتخذ هذه الطقوس والشعائر مظهرين؛ أولهما أن الآلهة والعباد يشكلون مع بعضهم البعض أمة واحدة ترتبط بصلة القرابة، فالعباد هم أبناء الآلهة، لذا فإن قواعد السلوك والاحترام المتبادل التي تحكم علاقة الإنسان مع أفراد عشيرته هي نفس العلاقة التي تحكم علاقته مع آلهته. ولكن من الجانب الأخر يجب احترام التابوهات التي تكتنف علاقة الآلهة مع مختلف مكونات ومظاهر الطبيعة خارج نطاق الحدود الإنسانية، حتّى تلك المكونات التي يتعامل معها الإنسان بشكل مباشر وينتفع بها، وإلا حل عليه غضب الآلهة لو تهاون بهذه التابوهات أو تعامل معها بشكل مبتذل، كأن نتعامل مع الطعام على أنّه نعمة من الله يجب التعامل معها باحترام شديد، أو مثل تحريم القسوة في التعامل مع الحيوان، علماً بأن الطعام والحيوان من مستلزمات الإنسان التي يحتاجها هو وليس الألهة.
هذه التابوهات التي تكتنف علاقة الإنسان بالأشياء الدنيوية وتعامله معها واستعماله لها، والتي يعززها الخوف من غضب الآلهة، نجدها في كل المجتمعات البدائية. أمّا عندَ المجتمعات السامية فإننا نجد بالإضافة إلى التابوهات التي تحمي من التعدي على حرمة المقدس، مثل حرمة الأصنام وأماكن العبادة ورجال الدين، هنالك أيضاً التابوهات المتعلقة بالمدنس، الذي هو ضد المقدس، مثل تلك

المتعلقة مثلاً بالحيض والنفاس والجنابة وبيت الخلاء وما في حكمها من أمور النجاسة. التابو الذي يحيط بهولاء الأشخاص وهذه الحالات ليس مبعثه قداسة هؤلاء الأشخاص، لا، بل إنه يحرم عليهم الاقتراب من الأماكن المقدسة و التماس مع الأشياء المقدسة والأشخاص المقدسين حتّى لا ينجسوهم، وإنما مبعث التابو هو أن التماس معهم بحكم نجاستهم يشكل خطراً لا يقل عن خطر التماس مع المقدس، ولذا ينبغي تحاشيهم. وهذا يجعل الحدود الفاصلة بين المقدس والمدنس حدودا متداخلة حيث أن كليهما يشكلان مصدرا غامضا لأخطار يصعب تحديدها، نظراً لما يحيط بهما من تابوهات، مما يجعل منهما مصدرا للتوتر والقلق ولذا من الأفضل تحاشيهما وعدم الاقتراب منهما. فتحريم أكل لحم الخنزير مثلاً يصعب معرفة ما إذا كانَ مصدره نجاسة هذا الحيوان أم قدسيته الموروثة من عصور مبكرة. القداسة والنجاسة كلاهما تنتقل بالعدوى والتماس، فكل ما لامس المقدس أو اقترب منه صار مقدسا. ولذلك كانَ العرب في الجاهلية يرمون ثيابهم التي يطوفون بها حول الكعبة لأنها تصبح مقدسة لا يجوز لبسها[836]، وكل ما يدخل حمّى الآلهة من حيوان لا يجوز لصاحبه استرجاعه، كما كانَ يحدث في حرم الآلهة فَلس والآلهة جَلْسَد في الجاهلية، لأنه يصبح محطاً بالتابوهات التي تجعل منه شيئاً مقدسا، مما يلغي حقوق الملكية الخاصة فيه ويحرم التعامل معه وفق الطرق المعتادة والممارسات المبتذلة. هذه القدسية تمنحها الحرمة وتجعلها بمعزل عن استخدام الناس لها كأشياء شخصية أو ملك خاص. لكن بالرغم من الغموض الذي يحيط بالمقدس والمدنس فإنهما يبقيان مجالين منفصلين ومتضادين، فالمقدس أساسه احترام الآلهة والمدنس أساسه الخوف والاشمئزاز. ومن أكبر الذنوب الخلط بين المقدس والمدنس كأن تخلط الطعام بالنجاسة، فهناك خرافة تقول بأن أهل مدائن صالح مُسخوا حجارة لأنهم بطروا وكفروا بنعمة الله لدرجة أن أحد النساء لما تبرز طفلها وهي تخبز التقطت رغيفًا لتنظف به الطفل. هذا التعريف الذي يقدمه رابَرْتْصُن سْمِث هو بداية فكرة التفريق بين المقدس والمدنس التي عوّل عليها كثيراً وطورها لاحقاً كل من دوركهايم وفْروْيْد.

منبع التابوهات هو خشية القوى الغيبيّة. لكن هناك فرق بين توخي الحذر من التعدي على حدود قوى الشرّ المبهمة وبين توخي الحذر النابع من احترام خصوصيات الآلهة الخيّرة. الحذر الأول يقع في نطاق الممارسات السحرية والأفكار الخرافية التي تكبل الإنسان بالخوف وتقف عائقا في طريقه نحو التقدم وبذل الجهد اللازم والمحاولات الضرورية لتسخير قوى الطبيعة لمنافعه. أمّا التابو النابع من احترام الآلهة التي تقف إلى جانب الإنسان والذي يهدف إلى الحد من النزوات الأنانية والشهوات الفردية فإنه، مهما بدا لنا ساذجاً أو خارجاً عن المعقول، يحمّل البذور الأولى نحو التسامي وتطور النظم الاجتماعية والأخلاقية. معرفة الإنسان أن خشية الآلهة تردعه عن الشرّ وتقف إلى جانبه لتعينه على فعل الخير والتقيد بقيم مجتمعه يمنحه القوة والشجاعة للعمل وتسخير الطبيعة لما فيه صالحه وصالح مجتمعه. هنا يرتبط مفهوم القداسة بآلهة خيّرة ترعى الكون وتتوافق مشيئتها مع ما فيه مصلحة الجميع. الخروج على قيم المجتمع الذي ترعاه الآلهة يصبح ذنباً في حق الآلهة نفسها. هذا الشعور يصب في مصلحة استمرارية واستقرار النظام الاجتماعي في ظلّ غياب القوانين الوضعية والسلطة الكفيلة بحفظ الحقوق وتطبيق القانون. الخشية من العقوبة الإلهية ضد من يخالف قيم المجتمع التي ترعاها وتباركها الآلهة تقف رادعاً ضد كل من تسول لهُ نفسه الخروج عن القيم والأعراف السائدة. وقدْ لا ينتظر المجتمع من الآلهة أن تنزل العقوبة بالمخالفين بل يبادر المجتمع بخلعهم وطردهم حتّى لا يؤاخذ الأبرياء بذنوب هؤلاء المخطئين. هذا النوع من التابوهات التي تراعي مصلحة المجتمع هي التي تُسن فيما بعد على شكل لوائح نظامية وقوانين وضعية ومبادئ أخلاقية.

تلك هي بذرة الأفكار التي طورها لاحقاً دوركهايم في كتابه الأشكال الأولية للحياة الدينية The

Elementary Forms of Religious Life (1912). كذلك طور دوركهايم فكرة رابَرْتْصُن سْمِث عن عدوى المقدس والتي تقول إنّ الأماكن والأشياء المقدسة مشحونة بالقدسية والطاقة الطاغية التي تنتقل بالتماس لكل من اقترب منها أو لامسها من أشياء وأشخاص فيشحنون بهذه الطاقة وينقلونها بدورهم لمن حولهم ويعدونهم بها. منبع هذه الطاقة المقدسة هو قدرة المقدس على الاقتصاص لنفسه ضد كل من يتعدي على حدوده ويخالف تابوهاته. ولذلك تسن القوانين المدنية لمنع مثل هذه التعديات خوفاً من أن تطال عواقبها الجميع، وربما استمطرت اللعنات في الصلوات العامة على أولئك العصاة.

المحاضرة الخامسة يكرسها رابَرْتْصُن سْمِث للحديث عن الأماكن المقدسة. رأينا كيف أن الممارسات الدينية عندَ الأقوام البدائية تتطلب مكاناً يلتقي فيه العباد بربهم. لكنّ قدسية المكان تتخذ درجات، فهي تتركز في نقطة معينة يتكثف فيها حضور الآلهة وتخف تدريجياً حتّى تتلاشى كليًا كلما ابتعدنا عن نطاق هذا المركز المشحون بالقداسة. وبطبيعة الحال، فإننا كلما اقتربنا من بؤرة القداسة كلما اقتربنا من حضرة الألهة وكلما زادت المحظورات والتابوهات واشتد التقيد بها. وتتحول هذه البؤرة المقدسة إلى حرم لتقديم القرابين وأداء الصلوات واستعطاف الآلهة وطلب الشفاعة والهداية والتوفيق. وغالبا ما يتجسد حضور الآلهة في هذه البقعة بشكل مادي وملموس و علامات، طبيعية أو مصطنعة، تؤكد للمصلين أنهم على اتصال مباشر مع آلهتهم وقريبين منها، كما في الأنصاب التي تنحر القرابين عندها أو الأشجار التي تعلق التقدمات عليها أو الينابيع والجداول التي تُرمى في مياهها.

كل مظاهر الحياة الطبيعية في المكان المقدس وحوله تتخذ طابعا قدسيا يثير المشاعر الدينية لدى العباد الذين يرون فيها تجليات الذات الإلهية وحضورها المادي، خصوصا الماء والخضرة والشجر نظراً لديمومة وجودها في نفس المكان ونظراً لأنها من أهم دلائل القدرة الإلهية على بعث الحياة في الطبيعة. هذه الأماكن، نظراً لخصائصها الطبيعية، هي الأماكن المعتادة التي ترتادها الآلهة وتتواجد فيها، وهذا ما يمنحها القداسة ويجعل منها أماكن مقدسة. وقلما نجد معبدا يخلو من مصدر ماء إما على شكل نهر أو جدول أو نبع أو عين جارية أو بئر، كما هو الحال مثلاً بالنسبة لبئر زمزم. وفي الغزالان المذهبان والسيوف التي وجدها عبدالمطلب في البئر حينما أعاد حفرها ما يقوم دليلاً على أن العرب القدامى كانوا يقدسونها ويقدمون لها الهدايا التي يرمونها فيها، وهذا هو المتبع عندَ بقية الساميين. ويغتسل العباد بهذه المياه المقدسة ويتطهرون بها ويشربونها طلباً للطهارة وللشفاء والبركة، أيضاً كما هي الحال بالنسبة لماء زمزم. وربما اعتقدوا أن هذه المياه تستمد قدسيتها من الجن أو الثعابين أو التنّينات التي تسكنها وترصدها. أمّا عندَ الساميين الشماليين، خصوصا السوريين والكنعانيين، بحكم ممارستهم للزراعة قبل غيرهم من الساميين، فإن المياه، خصوصا الينابيع والعيون التي تروي الأراضي الزراعية، تحتل أهمية قصوى وقدسية خاصة بالنسبة لهم. كانوا يعتبرون هذه الأراضي الخصبة التي تسقى بهذه المياه الجارية ولا يحتاج ريها إلى جهد إنساني أرضا بعلية يملكها الإله بعل الذي يهبها الماء الذي هو مصدر الخصوبة وكل مظاهر الحياة الطبيعية التي يعتمد عليها الأهالي في حياتهم البشرية. وحينما نجد المعابد تُقام بالقرب من الينابيع والعيون الجارية فهذا ليس الهدف منه طلب القرب من المياه لأغراض الوضوء والتطهر، كما يعتقد البعض، وإنما لأن الماء في ذاته مظهر من أهم مظاهر القدرة الإلهية وبالتالي تجسيدا لحضور الآلهة وقداسة المكان.

وحيث أن الدم يمثل عنصر الحياة بالنسبة للأقوام البدائية فإنهم يعتبرون المياه هي دم الآلهة. ومما يعزز هذا الاعتقاد مياه الأنهار الجارفة في موسم الفيضانات والتي تتلون بلون التربة المائل إلى الحمرة. وكان الساميون يعتقدون أن هذه هي الدماء التي تسيل من جراح الآلهة تموز الذي قتله

الخنزير البري عندَ منبع النهر. وهناك من يعتقد بأن الآلهة خلقت من الماء مثل أفروديت التي يقول الإغريق إنها خلقت من زبد البحر. وكانوا يقدمون الهدايا للمياه المقدسة فإن ابتلعتها قالوا إنّ الإله قبل الهدية وإن قذفتها قالوا إنه رفضها. ويلجأون أيضاً للمياه لأغراض الكهانة والتنبؤ وكشف المستور. فمن يشرب من الماء المقدس يستطيع معرفة ما يخفى عليه. وربما رمَوا المتهم في الماء فإن غرق ثبتت عليه التهمة ونال العقاب وإن كانَ بريئاً قذفه الماء. وأحيانا يؤدون أقسامهم عندَ الينابيع التي يشربون من مائها فإن كانَ القسم كاذبا تسمموا من الماء وإن كانَ صادقاً لا يصيبهم أي أذى. وكان العبرانيون إذا شك أحدهم في زوجته أجبرها على شرب جرعة من الماء المقدس.
ومن أعظم البركات التي يرجوها المصلون من المياه المقدسة هو الخصوبة وإحياء الأرض ليتبارك نتاجها في المواسم الزراعية، ولذلك نجد طقوس العبادة ومواسم الاحتفالات الدينية غالباً ما تتزامن مع المواسم الزراعية.
كل هذه الأمثلة أراد منها رابَرْتْصُن سْمِث تأكيد رسوخ الاعتقاد عندَ الساميين وإيمانهم بمختلف مظاهر الحياة في الطبيعة، ابتداء من الماء الذي يهب الحياة لينتقل بعد ذَلكَ إلى الحديث عن تقديس الأشجار التي يتبركون بها ويعبدونها، وربما أهدوا لها وعلقوا عليها قطعا من السلاح أو من القماش، كما هو مشاهد حتّى الآن في بلاد الشام. ومن أقدم الأمثلة عندَ الساميين تجلّي الله لموسى في شجرة العلّيق في جبل حوريب في سيناء. ومن الأمثلة القديمة في بلاد العرب الشجرة المسماة ذات أنواط وتلك التي كانت تسكنها العُزّى في نخلة. وكان أهالي نجران يتبركون بشجرة النخل. ويمكننا أن نضيف إلى ما ذكره رابَرْتْصُن سْمِث ما كانت تفعله النسوة اللائي تأخر زواجهن في نجد قديما، حينما كانت الواحدة منهن تدور حول فحل النخل مرددة: يافحل الفحول أريد زوجا قبل الحول. وغالبا ما نجد المصلحين الدينيين ودعاة مختلف الديانات السماوية يبذلون جهودا ملحوظة لاجتثاث الأشجار المقدسة وثني الناس عن عبادتها والتبرك بها لأنهم يرون في ذَلكَ ممارسات وثنية.
وهناك علاقة بين تقديس الماء وتقديس الأشجار فالأشجار لا تنمو إلا مع وجود الماء فوق سطح الأرض أو تحته قليلاً. هذا الماء الذي هو دم الآلهة هو ما يهب الحياة للأشجار وكل مظاهر الحياة الطبيعية، بما في ذَلكَ الحيوانات التي تتغذى على هذه الأشجار وتشرب من ذَلكَ الماء، فتتحد بذلك طبيعتها مع طبيعة الآلهة وتتحد معها في عنصر الألوهية ومبدأ القدسية. وهناك الكثير من الأساطير الإغريقية التي تتحدث إما عن كيف أن دم الآلهة ينبت منه شجرة مقدسة أو كيف أن الآلهة ذاتها تتحول إلى شجرة مقدسة. وهكذا بدأتْ فكرة الآلهة كقوة خفية حالة في جميع مظاهر الحياة الفطرية المنبعثة من أمنا الأرض المعطاء التي تهب الخير والنماء قبل أن تتحول إلى فكرة مفارقة علوية. ولأن الآلهة في تلك المرحلة كانت آلهة أرضية لم تنتقل بعد إلى السماء، نجد أن الكهوف والمغارات، إضافة إلى المياه والأشجار، تحتل موقعا بارزا كعلامات لقدسية المكان عندَ قدماء الساميين، وكانت تمثّل قنوات اتصال بين العباد وربهم وطريق دخول الآلهة وخروجها من موطنها السفلي. ولذلك كانَ الجاهليون يحفرون حول الصنم حفرة عميقة يسمونها غبغب يودعون فيها ما يهدونه للآلهة من أسلحة وحلي وثياب وغيرها، وكذلك لتسيل إليها دماء القرابين التي كانوا يقدمونها لأنصابهم.
هكذا نرى أنّه لا يكفي الحضور للمكان المقدس إذ لابد من إيجاد قنوات ووسائل مادية للتواصل مع ذات الآلهة. النبع المقدس والشجرة المقدسة من الرموز الشائعة في المعابد السامية، ولكن قد يتم الاستغناء عنها أحياناً، أو إذا ما وجدت فإنها قد تحتل مرتبة ثانوية فيما يتعلق بالشعائر الدينية. لذا كانَ الكنعانيون، إضافة إلى المظاهر الطبيعية، يعلّمون الأماكن المقدسة بنصب عمود خشبي ashera أو رجم من الحجارة masseba تتمركز حوله طقوس العبادة وتقديم القرابين. هذه هي الأنصاب التي

تجسد الآلهة، ثمّ أضافوا لاحقاً المذبح لتقديم الهدايا والقرابين تعبيرا عن الشكر لها والعرفان. ولا يوجد المذبح إلا في معابد الديانات التي تقضي بحرق القربان أو أجزاء منه كما في الديانة اليهودية. وقدْ يوجد بدلاً من المحرقة حجرا أو كومة من الحجارة تذبح القرابين عندها وتلطّخ بدمها. ففي بلاد العرب التي نجد فيها أقدم مظاهر التعبد للآلهة وأكثرها بدائية لا توجد مذابح لحرق القرابين مما يدل على أنّه في المراحل البدائية لم تكن المذابح موجودة وإنما مجرد نُصُب شكله يشبه العمود. فالعرب كانوا يكتفون بذبح القربان بجانب الصنم ليسيل دمه في الغبغب ويمسحون الصنم بالدم، أو ما يسمّونه الغَرِيّ، ولم يكونوا يحرقون أي جزء من الذبيحة كتقدمة للآلهة بل يأكلون لحمها.

تلطيخ النصب بدم القربان أو مسحه باليد ما هو إلا وسيلة مادية للتواصل مع الآلهة ورمز لتقديم الولاء والطاعة، تماماً مثلما تمسك بطرف رداء أو لحية شخص آخر كرمز من رموز التضرع والتوسل. هذا يدل على أن سفك دم القربان عندَ قاعدة النصب أو تلطيخه بالدم هو الأصل البدائي لتقديم القرابين عندَ الساميين، حيث كانَ سفك الدم هو الهدف الأساسي من ذبح القربان بحيث يذهب الدم، عنصر الحياة ورمزها، للآلهة واللحم يأكله العباد. وكدليل على أن هذا هو المقصد الأصلي من تقديم القرابين نجد أن رش الدم ومسحه على المذبح، حتّى في حالة حرق القربان، يشكل جزءاً أساسياً من تقديم القرابين في العبادات السامية، بل حتّى عندَ الإغريق والرومان. أمّا المذبح أو المحرقة فهو تحوير طرأ في مراحل لاحقة على النصب البدائي، مثلما أن حرق القربان أو جزء منه جاءت كممارسات لاحقة. لكنّ تشييد المذبح لا يلغي النصب، مما يدل على أن الغرض الأساسي من النصب البدائي ليس مجرد مذبح لتقديم القرابين. بعد إضافة المذبح في المعابد المتطورة عندَ الكنعانيين والعبرانيين يُحتفظ بالنصب أيضاً ويبقى قائما كرمز للحضرة الإلهية ويتم نقشه وحفره وتزيينه بطرق مختلفة حتّى يتحول أخيراً إلى صنم يتمشى في شكله وملامحه مع تصوّر العباد لشخصية إلههم. وهكذا نشاهد في العصور المتأخرة المذبح والنُصُب منصوبان معاً جنبا إلى جنب ليقتسما بينهما وظيفة النصب البدائي، بحيث تكون وظيفة النصب تمثيل حضور الآلهة والمذبح تقديم القرابين. ويؤكد رابَرْتْصُن سْمِث هذه الاستنتاجات بإيراد شواهد من نصوص العهد القديم.

عبادة الأشجار والينابيع وغيرها من مظاهر الحياة الفطرية، أو حتّى التضاريسية والطبوغرافية، تعني عبادة ظواهر طبيعية لها وجودها المستقل حيث لم يصنعها الإنسان ولم يتدخل في تشكيلها أو وضعها حيث هي. أمّا عبادة الأنصاب والرجوم التي هي من عمل الإنسان فتمثل خطوة متقدمة في علاقة العبد مع ربه، إذ بخلاف الأشجار والينابيع التي لا دخل للإنسان في أماكن تموضعها يُمكن وضع الأنصاب والرجوم في أي مكان يريد الإنسان أن يحمل الآلهة للمجيء إليه، فهو لا يعبد هذه النصب أو الرجوم في مادتها وإنما هي بالنسبة لهُ مجرد أماكن تحل فيها روح الآلهة. حلول الإله في هذه المنشآت المصطنعة دليل على أن علاقة العبد مع ربه بدأتْ تتخذ طابع الديمومة والحميمية وأن الإله يتعهد بالدخول مع عباده في ميثاق بموجبه يشملهم برعايته ويتقبل دعواتهم وتوسلاتهم وما يقدمونه لهُ من أهادي وقرابين. في مراحل لاحقة قد يتحول النصب إلى صنم ينحت عليه العباد صورة ربهم على هيئة إنسان أو حيوان أو أي كائن خرافي، لكنّ ليس من المهم أن يعبر الصنم، على الأقل في المراحل الأولى، عن شخصية الإله وصفاته، فهو مجرد مكان يأتي إليه ويحل فيه ويكون موعدا للقاء بينه وبين عباده.

يخصص رابَرْتْصُن سْمِث المحاضرة السادسة للحديث عن القرابين ويستهلها بالتأكيد على أن تقديم القرابين ممارسة شائعة ومطلب أساسي لا تكتمل العبادة بدونه. وجود النصب والمذبح في المعبد معاً أمر ضروري لأن اكتمال العبادة يتطلب حضور الآلهة المتمثل في النصب للدعاء لها والتضرع،

ويتطلب كذلك تقديم القرابين على المذبح، ذَلكَ لأن العبادة في تلك العصور البدائية تقوم في أساسها على طقوس وشعائر يجب أداؤها وفق طرق محددة وحركات معينة يلزم مراعاتها بحذافيرها. ومن ضمن هذه الشعائر والطقوس شعيرة تقديم القرابين التي كانت تحتل مكانة مركزية وكانت شعيرة واسعة الانتشار لا تكاد تخلو منها أي من الديانات التي يدين بها البشر، مما يعني أنها شعيرة موغلة في القدم وأن البدايات الأولى لها كانت قد تشكلت في مراحل بدائية جداً تحت آليات وظروف ذات طابع عمومي ومتشابهة لدى كل الشعوب. لذلك فإن ما ينطبق على الشعوب السامية في مراحلها البدائية ينطبق على غيرها من الشعوب الأخرى في هذا الخصوص. ويقصد رابَرْتْصُن سْمِث من هذا الكلام أن يتيح الفرصة لنفسه في بحثه لبداية القرابين عندَ الساميين أن يستشهد بأمثلة من الشعوب البدائية التي كانَ الرحالة والمستكشفون آنذاك قد بدأوا يجمعون الملاحظات ويكتبون التقارير حول معتقداتها وممارساتها الدينية.

يختلف تفسير رابَرْتْصُن سْمِث لنشأة تقديم القرابين عن تفسير إدوارد تايْلُر الذي كانَ، كما مرّ بنا، يرى أن تقديم القرابين مرّ بثلاث مراحل تطورية أولاها عبارة عن هدية يمنحها العبد لربه لاسترضائه، وهذه لا تختلف كثيراً عن الهدية التي يقدمها المرؤ إلى من هو أعلى منه مقاما ورتبة ليحصل منه بالمقابل على تعويض مناسب وملموس. وبعد مرحلة من التطور يتحول مفهوم القربان إلى رمز للتعبير عن الولاء والتبعية والشكر والامتنان. والمرحلة الأخيرة مرحلة التعبير عن الشكر والمحبة لله وتتمثل في عمليات الفداء والتعويض والاستبدال، كأن يفتدي الضحيّة البشرية نفسه بذبح قربان حيواني أو بمثال يصنع على صورته. لكنّ رابَرْتْصُن سْمِث لا يقر تايْلُر على هذه المراحل الثلاث لأن المرحلة التي اعتبرها تايلر تمثّل المرحلة الأولى لا يُمكن أن تظهر إلا في مرحلة تالية حينما يتبلور مفهوم الملكية الخاصة والسلطة الملكية وتتحول علاقة الفرد بربه من علاقة أخوة وندية تقوم على صلة الدم إلى علاقة سيد ومسود يحتل فيها الإله ما يشبه مقام الملك من أفراد الرعية.

كنا قد أشرنا أثناء حديثنا في مكان آخر عن طروحات فوستيل دي كولانج وكتاب **المدينة العتيقة** إلى مدى تأثيره على رابَرْتْصُن سْمِث، خصوصا فيما يتعلق بتقديم القرابين. ولا بأس من إيراد فقرة استطرادية هنا نحيل فيها القارئ إلى ما ذكره روبرت جونز[837] أن رابرْتْصُن سْمِث في طروحاته عن تقديم القرابين عندَ العبرانيين يسير على خطى يوليوس فِلْهاوزِن Julius Wellhausen الذي حاول في كتابه المعنون Prolegomena zur Geschichte Israels أن يخضع كتب التوراة لما كانَ يُسمّى آنذاك منهج النقد الحديث higher criticism. لأنه كانَ يعتقد أنها من كلام البشر وليست كتبا سماوية منزلة. وقدْ عزز هذا الاعتقاد عندَ فِلهاوزِن ومن ينتمون لمدرسته الاكتشافات الأثرية التي ظهرت في مصر وبلاد الرافدين وأكدت على الصلة التاريخية بين نصوص العهد القديم وأساطير البابليين وأساطير السومريين[838].

انطلاقا من شواهد أسلوبية وإشارات تاريخية يقول فلهاوزن إنّ كتب التوراة التي تفصّل القول في كيفية تقديم القرابين، على خلاف ما يعتقد اليهود، لم تنزل على موسى وتدون في عهده وإنما تمت كتابة أجزائها عبر عدة قرون وأدخلت عليها الكثير من التعديلات تجاوبا مع المستجدات التاريخية الطارئة. بناء على ذَلكَ يقسم فِلهاوزِن هذه المراحل التطورية التي مرّت بها طقوس تقديم القرابين عندَ العبرانيين إلى ثلاث مراحل متتالية ومتباعدة. المرحلة الأولى تبدأ ببعثة النبي موسى وتنتهي بنهاية العقد الثاني من القرن السابع قبل الميلاد، والثانية تليها مباشرة وتنتهي مع بداية الأسر البابلي، والأخيرة تبدأ مع الأسر البابلي عام 586 قبل الميلاد وانتهاء بالشتات. في المرحلة الأولى كانت

العبادة وتقديم القرابين أمور ترتبط بحياة الناس اليومية وكل ما يهمهم هو أن يتقبل الربّ قرابينهم دون الالتفات للتفاصيل الطقوسية الدقيقة. في تلك المرحلة الابتدائية كانَ هناك نوعان من القرابين، قرابين الهولوكوست المحروقة والقرابين الاحتفالية الجماعية، وكانت الغلبة للقرابين الجماعية التي تسود فيها البهجة وتتخذ طابع الاحتفالية ويشترك فيها أفراد العائلة بحضور الربّ مع الأقرباء والأصدقاء وتقام خصوصا في مناسبات الحصاد وجز الصوف وجني الكروم أو عندَ شن الحروب. في تلك المرحلة الأولية لمّ يكن هناك فرق واضح بين الديني والدنيوي وكان كل احتفال يُعد احتفالا دينيا وقربانا يقدم شكرا للآلهة، وهذه هي المرحلة التي يربطها رابَرْتْصُن سْمِث بالمرحلة الطوطمية. أمّا في المرحلة التالية فإنه يحرم تقديم القرابين إلا في معبد الربّ في أورشليم وذلك في محاولة إصلاحية هدفها اجتثاث الممارسات الوثنية التي كثيراً ما لازمت تقديم القرابين في المرحلة السابقة. من هنا يبدأ الفصل الواضح بين الديني والدنيوي وتبدأ الطقوس تتخذ شكلاً موحدا ومنظما. أمّا في المرحلة الثالثة فإن الطقوس تحتل أهمية بالغة بحيث يجب مراعاتها شكلاً ومضمونا وبشكل صارم.
بناء على ما ورد في سفر اللاويين يحدد رابَرْتْصُن سْمِث الخصائص التي تتميز بها أنواع القرابين عندَ العبرانيين. عرف العبرانيون نوعين من القرابين؛ فهناك ما يسمّونه المنحة (minha بالعبرية)، وهي ما يقدمونه من بواكير المنتجات الزراعية من حبوب وفواكه، وهناك ما يسمّونه الذبيحة (zibahim بالعبرية)، وهي القرابين الحيوانية. قرابين المحاصيل الزراعية توضع على طاولة المذبح لتترك هناك أو ليتشارك في أكلها سدنة المعبد، دون مشاركة المتعبدين لهم في تناولها. أمّا الذبائح، كما عرفتها شريعة اللاويين، فهي على ثلاثة أصناف. أولها المحرقة التي تحرق بكاملها على المذبح بعدما يرش دمها عليه ولا يؤكل شيئاً من لحمها. وهناك ذبيحة الهدي التي يشارك العباد ربهم في أكل لحمها بينما يرشون دمها على المذبح ويحرقون شحمها وأحشائها ليتصاعد دخانها إلى الربّ في السماء.
وهناك ذبيحة الكفارة التي تقدم تكفيرا عن الخطايا ويرمى لحمها في مكان طاهر خارج أسوار المدينة أو يحرق شحمها وأحشائها على المحرقة ويرش دمها على المذبح ويستأثر سدنة المعبد باللحم.
وهناك فرق واضح بين القرابين التي تقتصر على تقديم اللحم والمواد الغذائية وبين تقدمات النذور التي تشمل أشياء أخرى ثمينة لكنّها لا تؤكل مثل الثياب والسلاح والحلي وما في حكمها. أي أن القرابين بنوعيها هي من الحيوانات والغلال التي دجنها البشر وأصبحت تشكل مصدر الغذاء لهم. أمّا لحم الصيد فلم يكن قربانا مناسبا، ويعلل رابَرْتْصُن سْمِث ذَلَكَ قائلاً إنّ تقديم لحم الصيد لا يليق بمقام الآلهة مثلما أنّه لا يليق بمقام الضيوف المهمين الذين تقدم لهم عادة ذبائح الثيران أو الضأن أو الماعز، والإبل عندَ العرب ولكن ليس عندَ العبرانيين، أي ذوات الظلف التي يحلّ أكلها. أمّا في المراحل المتأخرة من عصور الوثنية فقد وجدت بعض الاستثناءات النادرة، لكنّها مهمة، والتي تتمثل في تقديم قربان من الحيوانات المقدسة التي يحرم أكلها عادة، مثل الخنزير، ولا يحلّ إلا في مناسبات استثنائية ومفعمة بالقدسية. وكانت لهذا النوع من القرابين في المراحل البدائية أهمية خاصة في الشعائر الدينية، وكانت هي البدايات الأولى التي تأسست عليها شعيرة القرابين، كما سيتضح لاحقاً. وتحتل المنحة مرتبة ثانوية مقارنة بالذبيحة، فهي عبارة عن منحة يقدمها الفلاحون عادة للمعبد وسدنته من بواكير نتاجهم من الحبوب والفواكه والحبوب ليباركها الربّ، مما يعني أنها جاءت في مراحل لاحقة بعد مرحلة الاستقرار واكتشاف الزراعة. أمّا الذبيحة فهي شعيرة موغلة في البدائية سبقت المنحة وسبقت الزراعة حينما كانَ الساميون بدواً يعيشون حياة الرعي والترحال قبل مغادرتهم موطنهم الأصلي وتشتتهم إلى شعوب وقبائل. في تلك المرحلة الرعوية كانَ غذاؤهم الرئيسي يتألف من الحليب والصيد وبقول الأرض ولا يذبحون حيواناتهم المستأنسة ويأكلون لحمها إلا

في المجاعات والظروف الاستثنائية. الذبيحة في تلك المرحلة البدائية ليست تقدمة للرب ولا إتاوة وإنما هي قربان مقدس ووليمة جماعية يتشارك العباد مع الآلهة في تناول لحمها ودمها في أجواء إحتفالية مفعمة بالبهجة والفرح ترمز لتوحد مصير العباد بآلهتهم وقربهم منها. لكنّها تطورت لاحقاً عندَ الإسرائيليين إلى قربان يمرر أحد السدنة يده ويمسح عليه ليباركه ويحيله بذلك من ذبيحة عادية إلى قربان مقدس ومكرس للآلهة، ثمّ صار يذبح على المحرقة حيث تحظى الآلهة بالدم المسفوك وبالشحم والأحشاء التي تحرق على المذبح ليتصاعد دخانها إلى الآلهة التي تتلذذ برائحته، وذلك على أساس أن الدخان المتصاعد أقرب إلى طبيعة الإله الأثيرية. وأحيانا يستعاض عن الدم بالخمر أو زيت الزيتون. كل هذه تطورات لاحقة هدفها تسامي الطبيعة الإلهية عن المفهوم البدائي الذي يصورها في طبيعة مادية مجسدة. أمّا عرب الجاهلية الأكثر بدائية فلا توجد في معابدهم محارق ويكتفون بسفك دم القربان، الذي هو من نصيب الألهة، بجوار الصنم ليسيل في حفرة حوله يُقال لها الغبغب، ويستأثرون هم بلحم القربان. هذا يوحي بمفهوم أكثر بدائية للألوهية والارتباط بالآلهة الأرضية، بينما نصب المحارق التي يتصاعد منها دخان القرابين يعني آلهة سماوية متطورة. والدم السائل يمثل لهؤلاء الأقوام البدائيين العنصر المادي، مثلما أن الروح تمثّل العنصر اللامادي للحياة ولذلك فإنه مما يليق بروح الآلهة. ومما يؤيد ذَلِكَ أنهم كانوا يسكبون الماء والخمر على قبور الموتى ليرووا أرواحهم العطشى وأننا نسمع عن عطش الروح، لكننا لا نسمع أنها تجوع. أمّا حينما نقرأ عن الإله نسر ويغوث -الذي يعني الأسد- فلربما أن العرب القدامى اعتادوا على ترك الذبائح لهذه الجوارح والسباع لتأكلها بدلاً من حرقها ويسمونها عتائر، ومفردها عتيرة [839] بل ربما يكون هذا هو المعنى الأصلي لكلمة عتيرة التي تشير إلى جثث القتلى في ميدان القتال.

يختتم رابَرْتْصُن سْمِث هذه المحاضرة بالتركيز على الفرق بين الذبيحة والمنحة في الديانة اليهودية والتأكيد على أن هذا الفرق يعود إلى العصور الأولى من تاريخ العبرانيين. كانت قرابين العبرانيين في عصورهم البدائية قبل بناء المعبد في أورشليم كلها من صنف ذبيحة الهدي التي يتشارك السدنة والعباد في تناولها والمنحة من الحبوب والفواكه التي يستأثر بها السدنة. تقدم ذبيحة الهدي إلى المذبح ويكرسها الكاهن بتمرير يده عليها قبل ذبحها ليحيلها بذلك إلى قربان مقدس. وبعد الذبح يُحرَق جزء من الذبيحة ويعاد الجزء الأكبر من لحمها لصاحبها ليأكله مع أهله وأصحابه، وهكذا يتشارك الفرد مع ربه في أكل هذا القربان المقدس. ولكن نظراً لقدسية القربان وقدسية المناسبة، ولأن هذه شعيرة تعبدية تتم في حضرة الآلهة وبمشاركته، فإنه لا يجوز للشخص أن يأكل من لحم الذبيحة إلا بعد أن يتطهر. ولو تبقى شيئاً من اللحم فلا يجوز أكله حيث أن المناسبة التي يحلّ فيها أكله انقضت لذا يتم حرق ما يتبقى منه خارج المدينة. أمّا المنحة فهي تقدمة أو إتاوة يهبها المزارعون من أفضل بواكير نتاج غلتهم لسدنة المعبد، كممثلين للرب، ولا يشاركونهم في أكلها. حينما تنضج غلة الحقول كل عام وتصبح جاهزة للأكل لا يحلّ للمزارعين تناول أي شيء منها حتّى يقدموا للآلهة نصيبها من باكورة الإنتاج، أي يزكّونها. تقديم هذه المنحة لا يحيل ثمار الحقول لذلك العام إلى طعام مقدس، كما هو الحال في الذبيحة، لكنه يجعل تناولها حلالا للأكلين، فالكل بعد ذَلِكَ يستطيع الأكل من ثمار الحقل، المتطهر وغير المتطهر. الفرق الجوهري بين الذبيحة والمنحة أن الأخيرة ليست لها نفس القدسية التي للأولى. كانت الحبوب والفواكه والخضروات تشكل جزءً أساسياً من الغذاء اليومي للعبرانيين القدامى، أمّا اللحم فلم يكونوا يأكلونه إلا في المناسبات الخاصة جداً والأعياد الدينية، ولا تكتسب هذه المناسبات طابعها الديني واحتفاليتها إلا من خلال نحر الذبائح، وكانت كل ذبيحة تعد قربانا مقدسا.

في العصور البدائية حينما كانَ لكل قرية أو جماعة محلية معبدها ومذبحها، كانت كل مناسبة احتفالية تقام في المعبد وكان العباد يشاركون آلهتهم معهم في أفراحهم وأعيادهم وطعامهم. في تلك المرحلة كانت كل ذبيحة هي بمثابة قربان يذبح في المعبد ويقدم دمه للآلهة قبل أكله. أمّا بالنسبة للعبرانيين فإن ذَلكَ لم يعد ممكنا حينما اتخذ الدين طابعا رسميا بعد بناء المعبد في أورشليم بكهنته ومحرقته والذي أصبح المكان الوحيد لتقديم القرابين، وذلك من أجل اجتثاث الجذور الوثنية من شعائر الدين اليهودي وإبعاد عامة الناس عن المذبح الذي أصبح القيام عليه وأداء شعائره حكرا على الكهنة اللاويين من آل عمران. كل هذه التطورات أفقدت العبادة جزءاً من أهميتها وما كانَ لها من صلة حميمة بحياة الناس اليومية. بهذه الطريقة فقد الذبح وأكل اللحم قدسيته وأصبح أمراً عاديا وكل ما هو مطلوب هو ذكر اسم الله على الذبيحة وإراقة دمها، الذي يحرم تناوله لأنه من نصيب الآلهة، على الأرض.
كما أن بناء المعبد أعطى أهمية خاصة لفكرة ذبيحة المحرقة وذبيحة الكفارة. وتكرست هذه الفكرة خصوصا في مرحلة الأسر البابلي وما بعده. قبل ذَلكَ كانَ مفهوم القربان الذي يتشارك الجميع في أكله يشمل فيما يشمله محو الخطايا والتكفير عن الذنوب، دون الحاجة إلى ذبيحة خاصة لهذا الغرض التكفيري. لكنّ الأسر البابلي عمق إحساس الذنب عندَ بني إسرائيل وجعلهم يشعرون بأن ربهم «يهوه» أشاح بوجهه عنهم وغضب عليهم غضبا شديدًا لذلك بالغوا في تقديم القرابين وفق طقوس صارمة لاسترضائه والتكفير عن ذنوبهم، وصار القربان يقدم بكامله للرب إما بحرقه أو برميه خارج المدينة دون المشاركة في تناول لحمه.
في المحاضرة السابعة يعود رابَرْتْصُن سْمِث للتأكيد على أنّه مع ظهور الزراعة أصبح إله العشيرة هو بعل الأرض، أي مالكها وسيدها الذي يرويها بدمه ويمنحها الخصب ويبعث الحياة في غلتها التي تقوم عليها حياة الناس. من هنا استحقت الآلهة ما يدفع لها المزارعون من منحة يقدمونها من بواكير نتاج الأرض. ولا يتبلور مفهوم الملكية الخاصة وتنتقل الأرض من ملكية الآلهة إلى ملكية البشر، أي إلى الملكية الخاصة، إلا من خلال عمل الإنسان وجهده في إحياء موات الأرض وحرثها وزرعها وريها. إلا أن بعل، مع ذَلكَ، يظل هو الذي يرويها بمائه ويبعث فيها الحياة ويمنحها الخصب والنماء. ويدفع المزارعون تقدمة للآلهة من نتاج أرضهم مقابل ذَلكَ. أي أن المنحة لابد أنها جاءت في وقت متأخر بعد اكتشاف الزراعة، وأن الذبيحة التي يتشارك العباد مع ربهم في تناول لحمها أقدم من المنحة بكثير وتعود إلى مراحل مبكرة سبقت استقرار الساميين وممارستهم الزراعة، حينما كانوا رعاة يعيشون حياة البداوة والترحال. لذلك نعثر على دلائل لوجود الذبيحة عندَ عرب الجاهلية بينما لا نعثر على دلائل لوجود المنحة عندهم.
في المراحل التي سبقت ظهور الدولة كانت المعابد بسيطة التشييد وطقوس العبادة خالية من التعقيد وكل ما كانَ يقدمه المزارعون للآلهة هو بواكير إنتاجهم. إلا أنّه مع تحول شعائر العبادة إلى طقوس معقدة وبدأ تشييد المعابد الفخمة ظهرت طبقة متفرغة من الكهنة والسدنة ورجالات المعبد الذين صاروا يعتمدون في إعاشتهم على ما يرد للمعبد من تقدمات، وبدأوا يفرضون العشور على المزارعين مبررين عملهم من منطلق ديني وتأسيسا على المنحة التي كانَ المزارعون أصلا يقدمونها للآلهة من بواكير الإنتاج وعلى قناعة الجميع بضرورة إقامة الاحتفالات الجماعية في الأعياد والمناسبات العامة. وقدْ شكل رجال المعبد النواة التي انبثقت منها السلطة السياسية القهرية. وعلى هذا الشكل تطورت المنحة التي يدفعها المزارعون للآلهة من نتاج الأرض وتحولت بعد ظهور الدولة والسلطة السياسية إلى عشور وضرائب تُدفع للمعبد لتمويل أجهزة الحكومة وموظفيها وكتبتها الذين

يأتي معظمهم من المعبد ابتداء من ممالك البابليين والآشوريين ثمّ مملكة بني إسرائيل. في هذه المرحلة يبدأ الديني في الاندماج مع السياسي ويتداخل مفهوم الملكية مع مفهوم الربوبية والمعبد مع قصر الملك. ويبدأ الصرف من هذه العشور والضرائب على تشييد المعابد الضخمة وقصور الملوك الفخمة وعلى إعاشة موظفي المعبد والبلاط وعلى المنشآت والمرافق العامة. في هذه المرحلة يكون قد تم استكمال مرحلة التحول في مفهوم الألوهية ليصبح الربّ ملكاً للبلاد بعد أن كانَ أبا للعباد.
بواكير الإنتاج تقدمة يقدمها المرء طواعية بدافع التقوى والورع دون أن يجبره أحد على ذَلك. أمّا دفع العشور فكانت مسألة إجبارية، وليس لمن يدفعها الحق في تقرير طرق صرفها، فهذه مسألة تتكفل بها السلطة السياسية والدينية. هذه العشور أصبحت بعد الأسر البابلي تحت تصرفْ الكهنة ورجال السلطة حصريا والذين كانوا يصرفونها على ما من شأنه مدّ سلطتهم وتقوية قبضتهم. أمّا في العصور القديمة التي سبقت الأسر البابلي فكان جزء من العشور يذهب للصرف على إقامة الولائم العامة على أرض المعبد في المناسبات الاحتفالية والأعياد الوطنية. لذا فهي تختلف عن بواكير الإنتاج التي، وإن كانت تقدم عادة في الأعياد والمناسبات العامة، إلا أنها لا تقدم كطعام تتناوله الحشود المحتفلة في مثل هذه المناسبات وإنما تقدم لسدنة المعبد. أمّا الاحتفالات المقدسة التي كانَ يتشارك فيها العباد مع آلهتهم فإنه لا صلة لها في الأصل ببواكير الإنتاج والغلال الزراعية وإنما كانت تقوم أساسا على القرابين المذبوحة التي تسفك فيها الدماء. وهذه لم تكن في الأصل قرابين يقدمها الأفراد أو العوائل منفردة وإنما كانت شأنا عاماً تقوم به العشيرة أو الجماعة التي تحيي هذه المناسبة الاحتفالية البهيجة بكامل أفرادها وربها معها كوحدة اجتماعية واحدة.
لكن بعد أن اتسعت حدود مملكة بني إسرائيل وقويت شوكتها وازداد عدد سكانها أصبحت الاحتفالات العامة تقام على نطاق واسع ويؤمها جموع غفيرة من مختلف المشارب والطوائف وأصبح إعدادها، الذي يحتاج إلى مبالغ ضخمة ومصاريف باهظة تفوق ما كانَ الفلاحون البسطاء يقدمونه في السابق، يتم تحت إدارة الكهنة وإشراف الطبقة الحاكمة. لذا كانَ لابد من فرض العشور والضرائب لتمويل مثل هذه الاحتفالات العامة في المناسبات الدينية والوطنية وإقامة الأعياد والموائد التي اتسمت بالبذخ والإسراف. ولا شك أن كل من حضر من الناس شاركوا قاطبة وعلى اختلاف مشاربهم في هذه الموائد، لكنّها كانت تقام أساسا على شرف أفراد الطبقات الحاكمة والأستقراطية الذين كانوا دائماً يحتلون مركز الصدارة ويحظون بنصيب الأسد من أطايب الطعام والشراب. أمّا العامة فلا ينالون من هذه الموائد إلا الفتات. فلم تعد المسألة مزارعين بسطاء يحضرون مع عائلاتهم حاملين بواكير غلتهم إلى المعبد ويسوقون قرابينهم إلى المذبح برضا تام وروح مفعمة بالروحانية والإيمان، وإنما تحولت العملية تدريجياً وعلى مراحل من عملية تعبدية إيمانية بحتة إلى عملية قسرية تنفذها قوة قهرية لصالح طبقة الحكام وكهنة المعبد. ومع ذَلكَ استمر الأفراد يقدمون قرابينهم ونذورهم للمعبد بصورة فردية ويقيمون احتفالات بسيطة مع عوائلهم وأصدقائهم، لكنّ هذه المناسبات الفردية كانت شأنا مستقلاً عن الاحتفالات الجماعية ذات الطابع العام والتي تمول من العشور.
في العصور البدائية التي سبقت فرض الإيرادات العامة من عشور وضرائب لتمويل المناسبات الدينية كانت الاحتفالات عندَ العبرانيين والكنعانيين على حد سواء تتشابه في كونها مناسبات عامة بهيجة ينسى فيها الناس همومهم ويلبسون أبهى حللهم ويغنون ويرقصون وتغمرهم النشوة ويتشارك الحضور جميعاً، غنيهم وفقيرهم، صغيرهم وكبيرهم، وبمنتهى الكرم في تناول طعام العيد الذي لا تكتمل بهجته إلا بتقديم لحوم الأضاحي التي يتلذذون بها، إضافة إلى الخبز والنبيذ. وما يزيد من بهجة المشاركين أنهم لا يتذوقون اللحم إلا في أيام العيد. كانت العشيرة آنذاك بكامل أفرادها تشكل مع آلهتها وحدة

اجتماعية واحدة تربطها أواصر القربى الطبيعية. لم يكن الإيمان آنذاك شأنا فرديا يتعلق بالخلاص والتطهر الروحي حيث كانت مطالب الناس وتوقعاتهم من آلهتهم دنيوية بحتة ومادية خالصة ولم يكن للجانب الروحي أي اعتبار عندهم. لكنّ المطالب والتوقعات كانت في نفس الوقت بعيدة عن الأنانية، فالفرد يفرح ويسعد لأن الجميع فرحين ومغتبطين بحياتهم ورعاية الآلهة لهم. كانَ الإيمان شأنا اجتماعيا وكانت الآلهة ترعى الجميع، تعمهم برضاها وتشملهم بنعمها وتجلب لهم الخير مقابل جدهم واجتهادهم وتكاتفهم في طلب الرزق. أمّا الشؤون الفردية والقضايا الخاصة فهي متروكة لممارسات السحر والشعوذة التي تقع خارج نطاق الدين، ولذلك يُعد اللجوء لها أمراً مشكوكا في شرعيته ومظهرا من مظاهر عدم تكيف الفرد مع المجموع. كانت المناسبات الدينية مناسبات اجتماعية واحتفالات بهيجة وأعياد موسمية يتجدد فيها العهد والميثاق وتُوثّق العلاقات بصفة دورية بين الناس مع بعضهم البعض وبينهم وبين إلههم، خصوصا أثناء مواسم الحصاد ومواسم حرث الأرض، من خلال شعائر الممالحة الجماعية والجلوس على مائدة واحدة بما يترتب على ذَلكَ من مشاعر الأخوة والالتزامات المتبادلة. كانَ الجميع سعداء توحدهم فرحة التجمع وتعمهم بهجة التواصل وتتنامى فيهم حمّى الشعور المعدي بالألفة ونبض المشاعر العارمة ونشوة اللقاء، هذا الإحساس هو ما يعطي الشعور الديني طبيعته الديناموجينكية dynamogenic كما يقول دوركهايم في كتابه عن الأشكال الأولية للحياة الدينية الذي استوحي معظم أفكاره من كتابات رابَرْتْصُن سْمِث.

تماهي المناسبات الدينية مع الاحتفالات الموسمية هو السمة المميزة عموماً للديانات البدائية. إذ حينما يلاقي العباد ربهم يبتهجون بلقائه ويحتفلون معه. وفي مناسباتهم الاحتفالية يدعون الربّ ليشاركهم فرحتهم. هذه النظرة تتناسب مع الديانات التي يغلب على من يدينون بها طابع الثقة بربهم بحيث لا يثقلهم الشعور بالذنب وتمتلئ نفوسهم ثقة بأنهم هم وإلههم الذي يعبدونه أخلاء متحابين ومتفاهمين تجمعهم روابط الدم وعرى القرابة التي لا تنفصم. كانت ممارسة الدين آنذاك لا تخرج عن التقيد بقيم المجتمع واحترام عاداته وتقاليده والعمل على ما فيه ضمان استمراريته والحفاظ على بقائه ومراعاة مشاعر الآخرين. هذا ما يضمن راحة البال بدون أن يُشغل المرء نفسه في مسائل العقيدة والحياة الآخرة أو يقلقه الشك في رضى الربّ عنه ومغفرته لهُ، لأن علاقته بربه علاقة طبيعية وقوية ومباشرة ملؤها البهجة والغبطة والثقة غير مثقلة بالخوف والشعور بالذنب وهموم الخطيئة. كانَ تعامل العبد مع ربه لا يختلف عن تعامله مع أبيه من حيث الحب والاحترام، يلجأ لهُ عندَ الحاجة واثقا من عونه ومساندته. وهذا عكس النتائج التي سيتوصل لها فْروْيْد لاحقاً والذي يرى في الإله صورة للأب المتسلط وفي القربان رغبة دفينة في اللاوعي لقتل الأب.

هذا النوع من الشعور الديني تتولد عنه ذهنية معينة، ذهنية لامبالية لا تشغلها الشكوك، تتمتع بالرضا عن النفس وتستمتع بالملذات الحسية الآنية وتعيش الحاضر دون أن تعكر صفو اللحظة وبهجتها بالالتفات لمآسي الماضي أو الانشغال بهموم المستقبل. كانَ الإنسان متصالحا مع نفسه ومع ربه ومع مجتمعه ومع العالم من حوله. ومثلما أن الإله لمّ يكن ليشغل نفسه بمحاسبة الفرد على كل خطيئة يقترفها، فتلك مهمة المجتمع، كذلك لمّ يكن الربّ ليشغل نفسه بتلبية كل مطلب من مطالب الفرد إلا من خلال كونه عضواً في جماعة كل أفرادها يخضعون لرعاية الربّ ولمحاسبته، فهو الذي يجلب الضر أو النفع للكل بأن يغيثهم ويبعث الحياة في الأرض من جديد ويعمها بخيراته أو يحبس الغيث فتجدب البلاد ويعمها القحط أو ينصر العشيرة في حروبها ضد العشائر الأخرى. والجماعة التي لا تمدها شعائرها وطقوسها الدينية بروح تفائلية وثقة بالنفس وتكاتف جماعي يعينها في صراعها مع الطبيعة ومع الجماعات الأخرى من أجل البقاء لن يستمر وجودها وتؤول إلى الانقراض.

ويختتم رابَرْتْصُن سْمِث محاضرته هذه بتقييم النتائج الأخلاقية المدعومة بالقوى الغيبيّة التي يمثلها الشعور الديني كما شخصه في مراحله البدائية. هذه النتائج الأخلاقية تمارس تأثيرها على شخصية الفرد وسلوكه من جهتين: تحفيزية stimulative وتقنينية regulative. شعور الإنسان بأن أحداث الكون وحياة البشر لا تسيرها الصدفة العمياء، بل هناك عناية إلهية تقف معه وتأخذ بيده لعمل الخير وما فيه صالح المجتمع تمنحه القوة والشجاعة وتحفّزه ليتسامى على رغبات الجسد ولا يصبح مستعبدا للنزعات والنزوات الفردية، بل يكرس مساعيه نحو تحقيق الصالح العام. وعلى الجانب الآخر، فإن الخوف من العقوبة ومن الحرمان من العناية الإلهية، يحمل الإنسان على تقنين سلوكه واجتناب كل ما من شأنه أن يجلب الضرر للآخرين ويتعارض مع المصلحة العامة لأن الآلهة لا تمنح رعايتها للفرد إلا من خلال كونه عضواً فاعلاً في شعب الآلهة متكيفا معها ومنصاعا لقوانينها. تضامن أفراد الجماعة وتوحدهم مع بعضهم البعض ومع آلهتهم يمنحهم الشجاعة والثقة للوقوف في وجه التحديات في صراعهم مع الطبيعة ومع الجماعات الأخرى. يعتبر رابَرْتْصُن سْمِث ترسيخ هذا التضامن هو أهم وظيفة اجتماعية تؤديها الممارسات الدينية التي تتمحور في أساسها وفي مجملها حول تقديم القرابين.

المحاضرة الثامنة فيها تكرار لكثير مما سبق ذكره من أفكار في الفصول السابقة وفي كتاب القرابة والزواج. يعود بنا رابَرْتْصُن سمِث في هذه المحاضرة إلى الجذور الأولى لتقديم القرابين عندَ الساميين الرحل، تلك الجذور الموغلة في البدائية والتي سبقت اكتشافهم للزراعة والتي يعتبرها أولى مظاهر الدين، وبالتالي فهي تمثّل جوهر الدين وأصله. يبدأ بالقول بأن القربان في الديانات البدائية كانت وليمة مقدسة وحدثا اجتماعيا ولذلك فهي تعد تعبيرا صادقاً عن متانة وقدسية علاقة القربى التي تربط أفراد العشيرة بعضهم ببعض و بربهم وتُآخي ما بينهم بما تفرضه شعيرة الممالحة وطقوس الضيافة عندَ الساميين من عهد وميثاق والتزامات متبادلة بين من يغمسون أيديهم في نفس الإناء ويأكلون على سفرة واحدة commensals.

في المجتمعات البدائية هناك نوع واحد فقط من العلاقة المطلقة التي لا يجوز انتهاك حرمتها، تلك هي علاقة القربى العشائرية وعصبية الدم. والقرابة عندَ الإنسان البدائي لا تدرّج فيها، فالناس في نظره إما قريب من لحمه ودمه، لذا فإن دمه وماله حرام، وإما غريب يحلّ سلبه وسفك دمه. في هذه المرحلة لا يحترم الإنسان حياة أي إنسان أو حيوان ما لمّ يرتبط معه بصلة القرابة المقدس ولا توجد أي رابطة خارج إطار رابطة الدم. انطلاقا من هذا المفهوم فإن قتل القريب من أبناء العشيرة هي الجريمة الوحيدة التي تعد جريمة قتل. ويمكن تمويه رابطة الدم إن لم تكن موجودة أصلا ودمج الغرباء في دائرة الأقارب من خلال شعيرة الممالحة وطقوس الضيافة وعن طريق الحلف الذي يتضمن ذبح قربان الحلف الذي يُعد شعيرة من أهم شعائر التحالف، وبذلك يصبح للحليف ما للقريب وعليه ما عليه. فالقرابين التي تقدم للآلهة ما هي إلا طقوس لتوثيق أواصر القربى العضوية بين العباد وأبيهم الربّ وتجديد العهد أو الميثاق بينهم وبينه بشكل دوري حتّى لا يبلى ويُنسى، أي أن تقديم القرابين طقوس اجتماعية بقدر ما هي طقوس دينية.

ويسترسل رابَرْتْصُن سْمِث في إيراد الأمثلة والشواهد على قوانين الضيافة عندَ عرب الصحراء. ثمّ ينتقل إلى الحديث عن طقوس الحلف بين القبائل العربية ويكرر ما سبق أن ذكره في كتابه عن نظم القرابة والزواج عن العرب القدماء بخصوص أن طقوس الحلف لا تستكمل إلا بإراقة دم الذبيحة التي يتشارك الحلفاء في أكل لحمها وبذلك يصبحون بمقام الإخوة والأقرباء لبعضهم البعض. ثمّ يعود إلى الحديث عن مفهوم القرابة عندَ الأقوام البدائية والذي تحدث عنه في كتابه عن نظم القرابة

والزواج بما مفاده أن الانتماء العشائري يطغى على الانتماء العائلي مما يلغي درجات القربى لأن علاقات القربى لا تقوم بين الأفراد وإنما بين العشائر التي تشكل كل منها كتلة متراصة مقابل العشائر الأخرى. أضف إلى ذَلكَ مفهوم الثأر الذي يقول بأن أفراد الجماعة القرابية يعتقدون بأن دم أسلافهم الذي يجري في عروقهم يوحد بينهم برباط الحياة المقدس ويجمعهم في عصبة قرابية واحدة، وهذا ما يعكس شعور أبناء العشيرة بأنهم يشتركون جميعهم في حياة واحدة تتوزع بين أفراد الحيّ مما يعني أن سفك دم أي منهم هو سفك الدم المجموع، كما أن التزامات أي واحد منهم تجاه أي طرف أخر هي بمثابة التزام من جميع أفراد العصبة تجاه ذَلكَ الطرف. الالتزام بنصرة القريب والثأر لهُ يعلو على كل الالتزامات وأي التزام آخر يتعارض معه يُعد لاغيا ولا قيمة له.

وكما سبق وأن ذكر رابَرْتْصُن سْمِث في كتابه عن نظم القرابة والزواج فإن المجتمعات في تلك المرحلة الطوطمية كانت تمارس الزواج الخارجي مما يعني أن التابوهات التي يتّبعها الزوج في الأكل تختلف عن تلك التي تتبعها الأم وأبناؤها الذين ينتسبون لها، ولذا قلما يجلس الأب مع زوجته وأولاده على مائدة واحدة. الأقرباء الذين ينتمون لنفس النسب فقط هم الذين يحلّ لهم الأكل مع بعضهم البعض من نفس الطعام في وليمة جماعية تتسم بطابع القدسية لأنها توحد بينهم برباط القرابة المقدس وبكل ما تتضمنه شعيرة الممالحة من التزامات متبادلة يقدسها الجميع ويلتزمون بها. لذلك لم تكن القرابين شأنا عائليا، بل شأنا عاماً وحدثا اجتماعيا، وكانت المناسبة الوحيدة لذبح القرابين هي حينما يجتمع أبناء العشيرة الواحدة ليتشاركوا في لحمها ويأكلوا من نفس الذبيحة مع إلههم. كانت كل ذبيحة قربانا ومناسبة احتفالية بهيجة مفعمة بالطقوسية يلتئم فيها أبناء العشيرة ليجددوا صلة القرابة فيما بينهم ويؤكدوا على العلاقة التي تربطهم بربهم. وبما أن الدم هو عنصر الحياة وأساس القرابة فإن الوليمة لا تتخذ طابعا قدسيا إلا إذا اشتملت على قربان، على ذبيحة يُسفك دمها ليقدّم للآلهة بينما يأكل أفراد العشيرة لحمها.

ويفترض رابَرْتْصُن سْمِث مرحلة موغلة في البدائية كانَ الساميون فيها لا يفرقون تفريقا حادا بين الطبيعة الإلهية والطبيعة البشرية والطبيعة الحيوانية ولم يواجهوا صعوبة في تصورهم أن أيا من هذه الطبائع يمكنها أن تتحول إلى الطبيعة الأخرى. وكانوا يعتقدون حقاً أن هناك أواصر قربى بين الآلهة والبشر، بين الآلهة والحيوان، وبالتالي بين البشر والحيوان بحيث يتحول الحيوان بحكم صلة القربى هذه إلى طوطم للعشيرة. وغالبا ما نجد الآلهة عندَ الأمم السامية القديمة كل منها يقترن بحيوان يخصه ويقدس مِثْلَه أو يرسم الإله على هيئة كبش أو على هيئة عجل، كالعجل الذي اتخذه بنو إسرائيل بعد غياب موسى عنهم، أو غير ذَلكَ من الحيوانات التي عادة ما تكون من الحيوانات المستأنسة. وكان البدائيون أيضاً، كما قلنا، يدمجون مفهوم القداسة مع مفهوم القرابة، فكل ما هو مقدس قريب وكل ما هو قريب مقدس. فالآلهة مقدسة نظراً لصلتها القرابية وقريبة نظراً لطبيعتها المقدسة. الصلة القرابية تجعل حياة ابن العشيرة مقدسة، والطوطم حيوان مقدس وقريب، لذا فإن لهُ من الحرمة والقدسية ما للآلهة وما للأقارب. هنا يقول رابَرْتْصُن سْمِث إنّ نحر القربان شبيه بقتل العشيرة لأحد أبنائها، فالقربان أصلا هو طوطم العشيرة الذي يرتبط معها بصلة القرابة، مثله في ذَلكَ مثل أحد أبنائها. القربان بمثابة فداء وبديل لأحد أبناء العشيرة، كما افتدى ابراهيم ابنه بكبش وافتدى عبدالمطلب إبنه عبدالله بمائة من الإبل. عدم جواز نحر الطوطم لأي شخص بمفرده وضرورة تجمع القبيلة للقيام بعملية النحر يشبه عدم جواز قتل أحد أفراد العشيرة لو ارتكب ذنبا مثلاً إلا من قبل الجميع الذين يشاركون كلهم في عملية القتل حتّى لا يُدان أحد بقتله منفردا، ويشبه ذَلكَ برجم الزانية التي يشترك الجميع في إزهاق روحها.

يزعم رابَرْتْصُن سْمِث أن استئناس الحيوانات بدأ مع الجماعات الرعوية وكانت كل جماعة تتخذ عادة جنسا واحداً من الحيوانات وتقوم على رعايته، كما نشاهد بعض القبائل تقوم على رعاية الغنم وبعضها على رعاية الإبل وبعضها، خصوصا في بلاد الشام والعراق، على رعاية البقر. وكانت الحيوانات في بداية استئناسها قليلة العدد ولو تغذى أهلها على لحومها لقضوا عليها، لذا اكتفوا بالاقتيات على حليبها وعلى دمائها التي يسحبونها من عروقها في المجاعات دون قتلها. وأقامت كل قبيلة علاقة طوطمية مع الحيوان الذي تقوم على رعايته. وإذا أجدبت الأرض وجفت ضروع الأنعام ونال أهلها الضر من الجوع واشتدت عليهم المسغبة ولم يجدوا أي مصدر آخر للغذاء اضطروا لنحر أحدها وفق الطقوس والإجراءات التي سبقت الإشارة إليها. ولا يجوز نحر الطوطم إلا بنفس الطريقة الجماعية التي يتم بها قتل ابن العشيرة. هذا يعني أنهم يعتبرون الطوطم فردا من أفراد العشيرة. ويورد رابَرْتْصُن سْمِث حالة وصفها القديس نِيلُس Nilus في القرن الرابع الميلادي عن عرب سيناء حينما شاهدهم يجتمعون قبيل بزوغ نجمة الزهرة فجرا وحال بزوغها ينقضون جميعاً دون استثناء ليمزقوا بسيوفهم ناقة وضحاء في عقالها دون ذبحها ويأكلون لحمها نيئا، بما في ذَلِكَ الجلد والشعر والدم والأحشاء والروث، تماماً كما تفعل الكلاب المتوحشة، ولم تشرق شمس ذَلِكَ النهار وتختفي الزهرة إلا وقدْ التهموا البعير بالكامل.

في نهاية العصر الوثني، كما يقول رابَرْتْصُن سمث، بعد أن اعتاد الناس على أكل لحوم الحيوانات ولم يُعد أمراً لازما اعتبار كل ذبيحة قربانا، انقسمت القرابين إلى صنفين؛ قرابين عادية مثل الغنم والبقر وغيرها من الحيونات التي يحلّ أكلها، وقرابين استثنائية يكون فيها القربان حيوانا يحرم أكله في العادة كالخنزير الذي كانَ الحرانيون والسوريون القدماء يقدمونه قربانا لأدونيس وأفروديت مرة واحدة في السنة. يرى رابَرْتْصُن سْمِث أن أكل هذه القرابين التي يحرم أكلها في الأحوال العادية تمثّل أحد رواسب العصور الطوطمية ويقول أنها تمثّل نقطة التماس بين المقدس والمدنس الذين يشملهما مفهوم التابو، كما سبق وأن بينّا.

المحاضرة التاسعة تتناول المراحل الأخيرة من الديانات الوثنية التي يتبلور فيها الفرق بين الأضحية العادية التي تكون الذبيحة فيها من الحيوانات التي تشكل جزءاً من طعام الناس ويحل أكل لحومها متى ما توفرت، وبين القربان المقدس الذي يحرم تناول لحمه إلا في حالات استثنائية جداً ووفق طقوس سرية من أهم مغازيها الاتصال المباشر مع الآلهة. قبل ذَلِكَ، وفي المراحل الأولى من ممارسة الإنسان البدائي طقوس تقديم القرابين، لم يكن هذا الفرق موجوداً وكانت كل الذبائح عبارة عن قرابين مقدسة ولا يحلّ بتاتاً نحر أي ذبيحة إلا لغرض مقدس وبمشاركة جميع أبناء العشيرة الذين يشكلون مع ربهم ومع القربان لحمة واحدة ويرتبطون جميعهم برباط الدم المقدس الذي يمنحهم حياة واحدة يشتركون فيها جميعهم. سفك دم القربان الذي يسري في عروقه نفس الدم الذي يسري في عروقهم ما هو إلا سفكٍ لدم العشيرة وتَعَدٍّ على قدسية الحياة الربانية التي تدب في أجسادهم جميعاً، بما في ذَلِكَ جسد الإله وجسد القربان. ومع ذَلِكَ فإن نحر القربان أمر ضروري لهُ ما يبرره في الحالات الاستثنائية بشرط أن يشترك جميع أفراد العشيرة في نحره وأكل لحمه لأنه حيوان طوطمي يعامل مثلما يعامل ابن العشيرة الذي لا يجوز إزهاق روحه إلا بقرار جماعي ومشاركة جماعية. إنهم من خلال هذه الطريقة يجددون اللحمة المقدسة التي تربطهم بربهم وبأحدهم الأخر ويؤكدون عليها. صحيح أنّه في مراحل لاحقة أصبح كل من أكلوا من طعام واحد دخلوا بحكم شعيرة الممالحة في ميثاق شبه مقدس وأصبحوا في عداد الإخوة وأبناء العم، إلا أن ذَلِكَ لمّ يكن ممكنا في العصور الموغلة في البدائية إلا لمن يتشاركون في تناول لحم القربان المقدس الذي يرتبط معهم بصلة القربى

ويشاركهم الحياة والدم الذي يمنحهم هذه الحياة.
في تناول أفراد العشيرة جميعهم من لحم القربان ودمه يستبطن كل واحد منهم جزءاً من طبيعة الطوطم وحياته المقدسة ليجدد الطاقة الربانية في ذاته هو ونبع الحياة في جسده. ويورد رابَرْتْسُن سْمِث بعض الشواهد على هذا المعتقد مثل شرب دم الأعداء من الفرسان أو الاعتقاد بأن أكل لحم الحيوان المفترس يمنح آكله الشجاعة. كما يعرج على طقوس التحالف وأخوّة الدم بين الأغراب حيث يجرح كل واحد منهم يده ليختلط دمه بدم الأخر أو يلعق كل منهم دم الأخر ليتحولوا بموجب ذَلِكَ إلى أقارب. وبما أن دم أحد أفراد العشيرة ما هو إلا جزء لا يتجزأ من دماء بقية أفرادها والتي تشكل في مجموعها مخزونا واحداً من الطاقة والحيوية فإن اختلاط دم فردين من عشيرتين مختلفتين يعني اختلاط دماء أفراد العشيرتين جميعهم، بمعنى أن الحلف بين الفردين يُعد ملزما لأفراد عشيرة كل منهما. ثمّ تمت الاستعاضة لاحقاً عن دم المتحالفين أنفسهم بدم القربان، بصفته فردا من أفراد الجماعة القرابية، أو العشيرة. ويغمس المتحالفون أيديهم في دم القربان ويمسحون بالدم على النصب أو الصنم ليوثّقوا الحلف بإشراك الربّ كطرف فيه، كما في «لَعَقة الدم»[840].
وحيث أن الانتماء العشائري والانتماء الديني يعنيان ذات الشيء ويستحيل انفصالهما فإن مسح المتحالفين بأيديهم الملطخة بالدم على نفس الصنم تعني أنهم أصبحوا جميعاً عشيرة واحدة تربطهم عصبية الدم الواحد ويدينون لإله واحد. لكنّ رابرْتْسُن سْمِث يستدرك ليقول إنّ الأحلاف لمّ تكن هي أصل القرابين لأنها لم تنشأ إلا في مراحل متأخرة بعد أن تراخت روابط الدم العشائرية وأصبحت التحالفات بين العشائر التي لا ترتبط أصلا بروابط الدم أمراً ضروريا لأغراض الدفاع والهجوم. أمّا القرابين فإن بداياتها الأصلية تعود إلى جذور أبعد من ذَلِكَ قبل نشوء الأحلاف التي لا تعدو أن تكون علاقات قربى مصطنعة. كانَ الأصل في القرابين هو توثيق عرى الصلات القرابية الطبيعية القائمة أصلا بين أفراد العشيرة وبينهم وبين إلههم الطوطم. فكلما أصابتهم مجاعة أو قحط أو كوارث أو أوبئة، أو كلما شعروا، لأي سبب من الأسباب، أن إلههم منصرف عنهم وأن علاقته معهم فقدت حميميتها وبدأت تشوبها الوحشة والتوتر شعروا بالندم وسارعوا إلى ترميم الصلة معه وتجديدها وقدموا لهُ القرابين لاسترضائه ومصالحته. وحيث أن وحدة الجماعة مع إلههم وحدة مادية تقوم على الدم المشترك فإن أي تراخ يلحظونه في هذه العلاقة يمكنهم ترميمه وإصلاحه بذات الوسائل المادية. فلو حلت بهم مسغبة أو وباء أو أي جائحة فإنهم يعتقدون أن سببها غضب الربّ فيسارعون إلى استرضائه وإعادة أواصر القربى معه إلى سابق عهدها من القوة والمتانة عن طريق الطقوس وسفك دم القرابين. وهم في تقديمهم القرابين لإلههم لا يفترضون أنّه بحاجة لهم ولكن دافعهم من سفك دم القربان هو تجديد علاقة الدم مع الإله.
هذا النمط المادي البحت من التفكير تمتزج معه اعتبارات من نوع آخر تشكل نواة أخلاقية متسامية. من هذه النواة تنبثق فكرة النذور والفِدية والتوبة والكفارة عن الذنوب على المستوى الجماعي أو على المستوى الفردي. ومنذ القِدم ارتبطت طقوس المصالحة عندَ الساميين مع فكرة التراضي والتصالح والعفو عما سلف. فلو أنك تخاصمت مع صديق عزيز عليك فأفضل طريقة للمصالحة هي أن تتناولا وجبة العشاء معاً. ومن هنا بدأت تفترق طقوس القربان الجماعية التي تهدف إلى ترميم علاقة الجماعة مع ربها عن النذور والتقدمات الفردية التي تهدف إلى استرضاء الآلهة لمغفرة الذنوب والتكفير عن الخطايا الفردية أو الشفاعة أو تلبية الطلبات واستجابة الدعوات.
ومن الأمثلة على ذَلِكَ قطع الشخص عرق من عروقه لإسالة الدم أو حلق الشعر في حرم الآلهة. هذه الممارسات تحولت لاحقاً إلى رموز لاستعداد الشخص للاستشهاد وبذل النفس في سبيل إرضاء

الآلهة، ثمّ صار التطرف فيها عندَ البعض يُعد أبلغ تعبير عن قوة القناعة ورسوخ الإيمان، كما في جلد النفس وضربها بالسيوف والسلاسل والآلات الحادة الإسالة الدماء الغزيرة من الجسد، لأن هؤلاء يرون أنّه كلما كانت المبالغة أشد كلما كانت الفاعلية أقوى. إلا أن هذه التقدمات والطقوس لم تكن في حقيقتها هدايا وقرابين بالمعنى الدقيق ولم يكن المقصد الأصلي لها إيذاء الفرد نفسه بقدر ما هو تحقيق نوع من التواصل المادي والالتحام الملموس مع الآلهة أو لإبرام حلف جديد معها كما كانَ يفعل المتحالفون قديما حينما يقطعون عروقهم لتختلط دماءهم. ولتحقيق الاتصال المادي مع الربّ قد يكتفي الشخص بترك قطعة من حليه أو ثيابه أو سلاحه في حرم الآلهة، كما كانَ الجاهليون يفعلون مع ذات أنواط، ومثلما أن طريقة البدو في التضرع والتوسل والاتصال مع الشخص الآخر هو تقبيل يده أو ملامسة لحيته أو طرف ردائه الذي يرمز لجسده، وعلى هذا الأساس يمكننا أن نفهم

قول امرئ القيس:

وإن تك ساءتك مني خليقة ــــ فسُلّي ثيابي من ثيابك تنسل

ويستطرد رابَرْتْصُن سْمِث في وصف ممارسات النوح على الميت بما يشمله ذَلكَ من نتف الشعر ومخش الخدود وتقطيع الثياب وغيرها من الممارسات التي يقول إنّ القصد منها في الأزمنة البدائية هو نوع من التواصل المادي الرمزي مع المتوفى، وإن صارت تتخذ مناحي أخرى في العصور اللاحقة. وربما حلق النائحون شعورهم على قبور موتاهم بعد دفنهم أو جرحوا أنفسهم لتسيل دمائهم على القبور أو في الأكفان. واعتاد المحاربون القدماء أن يجز الواحد منهم نواصي الأسرى من الأعداء ويضعها في كنانته اعتقادا منه أنّه ما دام الشعر في حوزته فإن العدو يظل تحت سيطرته.

ويوضح رابَرْتْصُن سْمِث الفرق بين مثل هذه الممارسات وبين القرابين البشرية. هذه الممارسات يقصد منها إرضاء الإله من قبل الأفراد الذين يقومون بها واستعطافه لصالحهم هم. أمّا القربان البشري الذي يقدم اللآلهة فإنه لا يقتل برغبة منه وليس القصد من قتله أن ترضى الآلهة عنه هو وإنما عن من قدموه أضحية لها.

ينهي رابَرْتْصُن سْمِث محاضرته التاسعة بالتذكير أن تقديم القرابين عندَ الساميين لم يكن في أساسه تقدمة أو إتاوة وإنما قداس جماعي يشترك فيه العباد مع ربهم في تناول القربان لتجديد العهد وتحقيق التواصل معه. في البداية كانَ العباد يأكلون حتّى دم القربان وروثه وأمعائه. ثمّ صاروا يرشون الدم على الأنصاب على أنّه من نصيب الآلهة. وفي مرحلة متأخرة صار نصيب الآلهة هو الشحم والأحشاء التي يحرقونها ليتصاعد دخانها إلى الآلهة التي انتقل مأواها من الأرض إلى السماء. كانت عملية الذبح وسفك الدم تشكل جزءاً أساسياً من الهدي عندَ عرب الجاهلية وكان المتعبدون يقفون شاخصين بأبصارهم نحو النصب أثناء عملية الذبح يشاهدون الأهادي تنحر ودماؤها تسيل في الغبغب. أمّا عندَ الإسرائيليين والكنعانيين فقدْ فَقَدَ سفك الدم أهميته الرمزية وتحول المذبح إلى محرقة لحرق القربان بالكامل أو أجزاء منه. إلا أن رواسب الجذور الأصلية لتقديم القرابين ظلت ماثلة في احتفاظ المذبح الذي تحرق عليه التقدمات باسمه الأصلي بالعبرية وكذلك في ذبح القربان بالقرب من المذبح ورش دمه على جوانب المذبح وأساساته. وفي قربان الكفارة يغمس الكاهن يده في دم القربان ويمسح به القرون المرسومة أعلى المذبح. كما احتفظوا برش دم القربان على الكاهن عندَ التعميد وعلى الأجذم والأبرص عندَ التطهير، أي في الحالات الاستثنائية التي تحتاج إلى تأكيد الاتصال مع الآلهة بشكل قوي.

هذه التحولات الدينية جاءت مواكبة لما طرأ من تحولات جذرية طالت التنظيمات السياسية والاجتماعية والتحول من حياة الرعي والبداوة إلى حياة الاستقرار والزراعة واستئناس الحيوان

وتأسيس الممالك. حينها صار الناس يتصورون الآلهة على شاكلة الأمراء والملوك وأسياد الأرض، ويتعاملون معهم كما يتعامل الخادم مع سيده من حيث الخضوع وتقديم البيعة ومراسم الولاء المتمثلة في تقديم الهدايا لاسترضائهم والتضرع لهم، إذ لا يجوز لفرد من أفراد الرعية أن يلقى مَلِكَه خالي اليدين. بهذه الطريقة فقدت القرابين والمنح طابعها القدسي وتحولت من تقدمات للآلهة إلى زكاة على ما تنتجه الحقول من حبوب وغلال وماشية كانَ ولي الأمر يستفيد منها للصرف على حاشية القصر وكهنة المعبد وفي إقامة الولائم لكبار الضيوف والزوار. وكان قسما كبيراً من هذه الهدايا والتقدمات عبارة عن نقود، بدلاً من الأشياء العينية، تُرفق مع الشفاعات والالتماسات والطلبات الخاصة لولي الأمر لاسترضائه والحصول على موافقته، أو غرامات يدفعها الرجال الأحرار كجزاءات على مخالفات ارتكبوها لأنه لم يكن من المسموح به في تلك العصور القديمة بتوقيع عقوبات بدنية على المواطنين الأحرار، على خلاف العبيد والموالي. ويقول رابَرْتْصُن سْمِث، مشيرا إلى نظرية إدوارد بيرنت تايلر عن القرابين والتي سبق الإلماح إليها، أن هناك من يرون أن هذه التقدمات والهدايا لاستعطاف الآلهة لغفران الذنوب هي الأصل الذي انبثق منه قربان كفارة الخطيئة. ثمّ يرد معارضا بالتأكيد على أن أصل الكفارة يعود إلى بدايات موغلة في القدم ترتبط بالنشأة الأولى لتقديم القرابين وهذا ما يوضحه في المحاضرة العاشرة.

في المحاضرة العاشرة يحاول رابَرْتْصُن سْمِث أن يتتبع مراحل التحولات التي مرّت بها الأضاحي والكفارات عندَ الساميين والتي انبثقت في الأصل وتفرعت من القربان المقدس الذي يشارك فيه الربّ عباده في احتفال جماعي بهيج ويتناول معهم دم القربان ولحمه الذي يقطّعونه حياً ويأكلونه نيّئا ينبض بالحياة ليستبطنوا هذه الحياة النابضة في عروقهم. هذه هي الصورة البدائية للقداس الجماعي الذي تطور في مراحل لاحقة وتفرع إلى فرعين هما الأضحية والكفارة. الأضحية بدأتْ تفقد قدسيتها شيئاً فشيئاً حتّى تحولت في نهاية الأمر إلى مجرد ذبيحة يُمسح شعرها باليد ويُذكر عليها اسم الله ويراق دمها على المذبح ثمّ تطبخ وتؤكل بمناسبة وبدون مناسبة، كغيرها من أصناف الطعام. إلا أنّه بينما بدأ مفهوم القداسة في الأضاحي يخف حتّى كاد أن يتلاشى نجد أن هذا المفهوم صار يتركز في الكفارة التي أصبح الغموض يلف طبيعتها وصار الشعور حيالها يتأرجح بين اعتبارها على درجة عظيمة من القدسية بحيث يحرم أكلها أو حتّى المساس بها وبين اعتبار فاعليتها في التكفير تعتمد على المشاركة في تناول لحمها ودمها لاستبطان عنصر الحياة فيها. فهناك حالات يجوز للكهنة المرسّمين فقط أكل لحم الكفارة ودمها، وهناك حالات يُسكب دم الكفارة على يدي المُذنب وجسده بينما يحرق لحمها على المذبح وهناك حالات يتم فيها تطهير المذنب برماد الكفارة المحروقة وهناك حالات يكتفي المذنب بوضع يده على رأس الكفارة قبل ذبحها وحرقها وهناك حالات يحرم حتّى مسها ويجب حرقها كاملة على المذبح أو رميها في البحر أو خارج المدينة، ومن يذبحها أو يمسها يُعد نجسا يجب عليه الاغتسال والتطهر.

مع مرور الوقت وتطور أساليب الحياة صار الناس يعزفون عن أكل اللحم النيّئ وأصبح الدم، بدون اللحم، هو الذي يمثل لهم عنصر الحياة المقدس، وتخلوا عن تناوله مع اللحم واكتفوا برشه على أجسادهم. ثمّ تخلوا حتّى عن ذَلكَ وكرهوه وصاروا يرشونه على الأنصاب. وهكذا صار الدم من نصيب الآلهة واللحم من نصيب العباد. ومع ذَلكَ ظلّ الساميون محتفظين حتّى تلك المرحلة بقداسة الحيوانات المستأنسة فلا ينحرونها ولا يأكلونها إلا في المناسبات المقدسة. ثمّ بدأ التساهل في أكل لحم الأضحية في المجاعات والحالات الاضطرارية وصار الناس يكثرون من المناسبات الدينية ويختلقونها كلما تاقت أنفسهم أكثر إلى اللحوم التي اعتادوا على أكلها وأدمنوا عليه حتّى تحولت

الأضحية في النهاية إلى ذبيحة عادية ووصل الأمر إلى طهيها وأكلها مثلها مثل غيرها من أصناف الطعام. هذا مرده، كما يقول رابَرْتْصُن سْمِث، إلى أن البشر بعد ما تجاوزوا مرحلة الهمجية أصبح من الصعب عليهم الاحتفاظ بالمعتقد البدائي الذي يقول بأن الحيوان الطوطمي يرتبط بصلة قربى مع الله والإنسان أو أن روح الآلهة تحل فيه، كما أن حياة الزراعة والاستقرار أبعدت الناس عن مصادر الغذاء البرية التي كانوا يحصلون عليها عن طريق اصطيادها حينما كانوا يعيشون حياة رعوية في الصحراء، فاضطرهم الجوع والعوز إلى التغذي على حيواناتهم المستأنسة حينما تشح منتجاتها من الحليب وغيره.

ومع ذَلكَ يبقى السؤال كيف ظلت بعض أجناس القرابين محتفظة بقداستها الأصلية بالرغم من هذه التطورات بحيث وصلت قدسيتها إلى حد تحريم أكلها أو حتّى الاقتراب منها أو مسها، ثمّ لماذا احتفظت هذه الأجناس تحديداً بفاعليتها التكفيرية !

هناك فرق عندَ القبائل الرعوية بين الحيوانات المستأنسة، التي ينشأ بينهم وبينها اعتماد متبادل بحيث يقومون على رعيها والعناية بها بينما يحصلون منها بالمقابل على غذائهم من الحليب ومشتقاته، وربما فصدوا عروقها عندَ الحاجة للحصول على قليل من الدم ليتغذوا عليه، وبين الحيوانات المتوحشة أو التي لم يتم استئناسها بالكامل مثل الحمام والكلاب والخنازير، التي كانَ الساميون حتّى عصورهم الوثنية المتأخرة يحيطونها بالتابوهات وربما شيئاً من القداسة. هذه الحيوانات غير المستأنسة كانت أصلا هي الحيوانات المقدسة في العصور البدائية التي سبقت ظهور الزراعة واستئناس الحيوانات. الطوطمية التي تقوم على الاعتقاد بقدسية الحيوانات وبأنها تمت بصلة القربى الطبيعية للإنسان لا توجد في أعمق صورها وأوضحها إلا عندَ الشعوب الموغلة في البدائية كما في أستراليا والأمريكتين. بعدما تنتقل الجماعات البدائية من مرحلة الجمع والصيد والالتقاط إلى مرحلة الرعي ومن خلال الاعتماد المتبادل بين الرعاة وحيواناتهم ينتقل شعور القداسة لديهم وصلة القربى من الحيوانات المتوحشة إلى الحيوانات الأليفة التي أصبحت تقوم عليها حياتهم ومصدر رزقهم. هذا يفتح المجال أمام تصوّر ديني جديد ومغاير لما قبله، وكذلك أمام تكتلات وتنظيمات دينية وسياسية مختلفة عن التنظيمات العشائرية البدائية، خصوصا مع بدايات التحول إلى مرحلة الزراعة، مما يكرس هذه التوجهات الجديدة. من هنا تبدأ مفاهيم الألوهية والقدسية تتجه نحو الحيوانات الحلوبة والمستأنسة مثل البقر والضأن والماعز والإبل. وهذا ما يحيلها بالتالي إلى قرابين مقدسة بدلاً من الحيوانات المتوحشة التي تتحول إلى حيوانات يحرم نحرها وأكلها حرصا من الديانات الجديدة على اجتثاث جذور الوثنية الجاهلية. يأتي هذا التحول الديني متزامنا مع التحول الاجتماعي المتمثل في ظهور تشكيلات قبلية كبرى مبنية على علاقات التحالف والتبني بدلاً من علاقات العصبية والقرابة الطبيعية التي كانت تميز العشائر الطوطمية الصغيرة. هذه المفاهيم الجديدة تغلف المفاهيم البدائية للقرابين لكنّها لا تجتث جذورها بالكامل لأن الجماعات الرعوية أو الزراعية عادة ما تتألف من اتحادات قبيلة كبيرة مكونة من عدد من العشائر الصغرى المتحالفة والتي كانت كل منها في مراحلها البدائية الأولى، قبل تشكل الاتحاد القبلي وانضمامها لهُ، تقدس حيوانا بعينه يخصها دون غيرها. وتظل الذكرى المقدسة لهذا الحيوان الطوطمي ماثلة في اللاوعي الجمعي لدى أبناء العشيرة.

مع انتشار الزراعة على نطاق واسع أصبحت الحيوانات المستأنسة، كما ذكرنا، ذبائح تؤكل لحومها بشكل شبه عادي مما انتزع عنها قدسيتها وفاعليتها في التكفير عن الخطايا والذنوب. بينما الحيوانات التي لم تستأنس مثل الكلب والخنزير والجرذان والحمام والتي فقدت مكانتها في طقوس

العبادة ظلت محتفظة بحرمتها الأولى وما يحيط بها من تابوهات تحرم أكلها إلا في مناسبات استثنائية، لأن هذه الأجناس المتوحشة هي أقدم الأجناس التي اتخذت منها الشعوب البدائية طواطمها وقرابينها المقدسة. لذلك حينما يمرّ الشعب بأزمات خانقة وكوارث حقيقية، وتفقد الديانة الرسمية فاعليتها في مواجهة هذه الأزمات المادية والروحية، كما حدث بالنسبة للشعب اليهودي خلال تاريخه الطويل، بما في ذَلكَ الأسر البابلي، فإن كل فرد يبدأ في البحث عن الخلاص لنفسه وينكص الناس إلى مراحل التفكير الطوطمي المخزونة في اللاوعي ويبحثون عن وسائل ناجعة وفعالة للتكفير عن خطاياهم فيتقرّبون بحيوانات تحرمها ديانتهم المتهالكة لكنّها كانت مقدسة في العصور الطوطمية. وينتشر تقديم مثل هذه القرابين عندَ الجماعات السرية وعند طبقات الشعب الدنيا. ومن ميزة الجماعات السرية التي تتبنى مثل هذه القرابين أنها تتخطى الحدود العشائرية والقبلية، بل حتّى الوطنية، وتفتح أبوابها لكل من أراد الانضمام إليها. وكل من فقد الأمل والثقة في آلهته الأصلية انضم لهذه الجماعات. ويشبه رابَرْتْصُن سْمِث هذه الحالة بحالة الصعاليك والخلعاء الذين تتخلى عنهم عشائرهم فليجأون إلى عشائر أخرى.

في البدايات الأولى لمرحلة الرعي كانَ كل حيوان من حيوانات القطيع ما زال يُعد حيوانا طوطميا مقدسا تربطه صلة القربى الطبيعية مع أفراد العشيرة من البشر. في تلك المرحلة البدائية لم يكن هناك أسباب تدعو للندم والتوبة والتكفير حيث كانَ العباد عموماً على علاقة جيدة مع أبيهم الربّ، تماماً مثلما أنهم على علاقة جيدة مع بقية أقاربهم، حيث كانت علاقة القربى تحظى بقدسية عالية عندَ الجميع والكل يحترمها ويلتزم بحقوقها وواجباتها. كلما هو مطلوب هو تجديد هذه العلاقة بين فينة أخرى وتأكيدها بنحر قربان يستبطن الجميع ما في لحمه ودمه من سر الحياة المقدس الذي يعيد توثيق صلتهم بربهم وببعضهم البعض، كما تعيد توثيق الصلة بقريبك بأن تقوم بزيارته أو دعوته لتناول الطعام معك من فترة لأخرى، ليس لأنه مغاضب لك وأنت تحاول استرضاءه، وإنما حتّى لا تنقطع الصلة بينكما.

سبق أن ذكرنا بأن القربان الحيواني في الأصل كانَ يُعد بالفعل واحداً من أبناء العشيرة تربطه معهم علاقة القربى. إلا أنّه مع مرور الوقت وبعد أن وثب الإنسان تلك الوثبات على سلم التطور الثقافي والاجتماعي والأخلاقي بدأ يتحور هذا المفهوم البدائي، فلم يُعد الإنسان قادرا على أن يتصوَّر أن البشرية مرّت بمرحلة كانَ الناس فيها يعتقدون فعلاً أنهم يرتبطون مع طوطمهم الحيواني بعلاقة القربى الطبيعية وأواصر الدم. وهكذا بعد استئناس الحيوان وانتقال الإنسان لحياة الرعي لم يعد للحيوان لا في طبيعته ولا في ذاته نفس القدسية التي كانت لهُ في العصور الموغلة في البدائية، ولم تعد حياته تعادل في قدسيتها حياة فرد من أفراد العشيرة لأنه لم يعد يُنظَر إليه كما يُنظَر لأفراد العشيرة. من هنا صار الناس يتصورون خطأً أن المقصود بالنحر كانَ بالأصل هو فعلاً أحد أبناء العشيرة وأن هذا القربان البشري صار في مراحل لاحقة يُفتدى بقربان حيواني كبديل يقوم مقامه، كما افتدى النبي إبراهيم ابنه بكبش بعثه لهُ الربّ. ومما عزز هذا الاعتقاد أن هناك جرائم يستحيل فيها افتداء الضحيّة البشرية واستبدالها بقربان حيواني، كما في جريمة قتل الأخ أو ابن العم القريب ومن في حكمهم، والتي يجب فيها قتل القاتل بشخصه، علماً بأن هذه مقارنة خاطئة، كما يقول رابَرْتْصُن سْمِث، لأن الشخص المقتول لا يقتل باعتباره قربانا مقدسا وإنما باعتباره مجرماً خطيرا يجب التخلص منه. وفق هذا الفهم الخاطئ يصبح الحيوان مقدسا فقط حينما يُكَرَّس كقربان يقدم للآلهة كفدية تُنحر بدلاً من نحر أحد أبناء العشيرة. ولذا نجد المصريين مثلاً يرسمون على قرابينهم الحيوانية صورة إنسان مقيدة يديه ورجليه والسيف مسلط على رقبته.

ينفي رابَرْتْصُن سْمِث فكرة أن تقديم القرابين البشرية ممارسة بدائية سبقت تقديم القرابين الحيوانية مذكرا بأن الشعوب البدائية كانت تتعامل مع القربان الحيواني على أنّه فعلاً من الأقرباء وأبناء العشيرة وأن ذبحه فعلاً يعادل ذبح الإنسان، مما يعني أنّه لا داعي آنذاك لذبح الإنسان أصلا. لكن لما فقدت الحيوانات قدسيتها بعد أن لم يعد الإنسان يعتقد أنها من أقربائه بدأ التفكير بتقديم القرابين البشرية في حالات الضرورة القصوى والمناسبات فوق الاعتيادية لأن حياة الإنسان صارت أعظم قداسة من حياة الحيوان. أي أن تقديم القرابين البشرية للآلهة جاءت في مراحل متأخرة نسبيا وبناء على فهم خاطئ لممارسات قتل الطوطم الحيواني عندَ الشعوب البدائية. وبما أن القربان البشري لا يؤكل وإنما يحرق تحول القربان من احتفال جماعي للتواصل مع الآلهة إلى كفارة تحرق على مذبح الآلهة لغسل الخطايا والآثام.

مع بداية مرحلة تقديم القرابين البشرية يبدأ التمييز، كما يقول رابَرْتْصُن سْمِث، بين الأضحية وبين الكفارة، اللذين ينبثقان من أصل واحد، هو القربان المقدس. لما ترسخ الاعتقاد الخاطئ عندَ الناس بأن القربان في الأصل كانَ قربانا بشريا وأن القربان الحيواني ما هو إلا بديل لافتدائه، جاءت فكرة القرابين البشرية في الظروف الصعبة والكوارث حينما تحدق بالناس الأخطار ويشعرون بأن الفدية الحيوانية ليست مقدسة بما فيه الكفاية وبأن رفع البلاء يستوجب العودة للأصل وتقديم قربان بشري للتكفير عن ذنوبهم وإرضاء الآلهة. وأحيانا تقدم الضحايا البشرية بصفة دورية في مواسم معينة مثل المواسم الزراعية أو تحت ظروف معينة كبناء جسر أو تشييد معبد. لكنّ أكل لحوم البشر تحيط به الكثير من التابوهات والمعتقدات الخرافية التي تجعل الناس يتقززون ويتخوّفون من أكل لحم القربان البشري، بل صاروا يتحرجون حتّى من أكل لحوم القرابين الحيوانية التي يُفتدى بها القربان البشري نظراً لما تحتويه من شحنة عالية من القداسة التي تشكل خطراً على كل من يقترب منها من غير الكهنة والسدنة. فصارت هذه الكفارات تُحرق بالكامل على نار المذبح أو تدفن خارج الأسوار أو ترمى في البحر للتخلص من الجثة وما يحيط بها من تابوهات وحُرُمات. هذا هو أصل الكفارة التي تحرق بكاملها على نار المذبح في معابد اليهود أو تحرق أحشاؤها ويرمى لحمها بعيداً خارج أسوار المدينة. إلا أن الاعتقاد عندَ الإغريق بأن دماء القرابين البشرية تشفي من الصرع والاعتقاد عندَ العرب بأن دماء الأشراف تشفي من داء الكلب كما في قصة عبد يغوث بن وقاص الحارثي الذي أسرته بنو تميم في الكلاب الثاني وقتلوه بأن قطعوا عرقه الأكحل وتركوه ينزف حتّى مات، وما شابه ذَلكَ من الاعتقادات قد يوحي بأنهم كانوا يتناولون شيئاً من دم القربان البشري أو أنهم يدهنون به أجسادهم أو يغمسون به أيديهم نظراً لقداسته وما يرجونه من الشفاء والبركة وراء ذَلكَ. ومن الأدلّة الأخرى على تقديم القرابين البشرية عندَ العرب وأد البنات وحكاية المنذر بن ماء السماء مع الشاعر عبيد بن الأبرص والتي تروى على عدة أوجه.

أمّا الأضاحي العادية فلأنها لا تتضمن أي إشارة مبطنة إلى أنها فدية لقربان بشري ولا إلى أكل لحوم البشر فقد استمر الناس في أكل لحمها، عدا دمها الذي يراق على النصب أو المذبح وأحشائها التي تحرق على نار المذبح عندَ اليهود والكنعانيين. هذه هي الأجزاء التي يتركز فيها عنصر الحياة وبالتالي تتركز فيها القدسية، مثل الدم والأحشاء، لذا يحرم أكلها على البشر. إلا أن العبرانيين شيئاً فشيئاً صار يتكرس لديهم الاعتقاد أن ما لا يأكله البشر من هذه الأجزاء هو من نصيب الألهة وأنه يحرق لكي يتصاعد دخانه إلى الآلهة التي تتلذذ برائحته، وذلك على أساس أن الدخان المتصاعد أقرب إلى طبيعة الإله الأثيرية، كما سبقت الإشارة. إلا أن رابَرْتْصُن سْمِث ينفي ذَلكَ ويورد بعض الأدلّة ليبين أن الحرق لم يكن في البداية يشكل جزءً أساسياً في طقوس الأضاحي والكفارات وأنه جاء لاحقاً نظراً فقط

لكونه أنجع وسيلة للتخلص من الأجزاء التي يحرم على البشر أكلها لفظاعة قداستها وحرمتها. ومن الأدلّة التي يوردها أن الدم الذي يقول اليهود إنه من نصيب الآلهة كانَ الإغريق يستخدمونه للتطهر والعرب للاستشفاء.

الهدف الذي يريد رابَرْتْصُن سْمِث أن يصل إليه هو إثبات أن القرابين عموماً لم تكن في الأصل تقدم كهدية أو منحة للرب، أي أن القربان لم يكن ملكاً شخصيا لفرد بعينه تخلى عنه طوعا ليهبه للآلهة من أجل التقرب لها. فمن المؤكد أن تقديم القرابين أصلا يسبق تبلور مفهوم الملكية الخاصة وأن بداياته الأولى تعود إلى مرحلة لم يكن يسمح فيها أصلا لأحد أن يذبح ذبيحة إلا بموافقة ومشاركة كل أبناء عشيرته، كما سبق القول، والذين يقطعون القربان وهو حي بدون ذبحه ويأكلون لحمه وهو يرتعش لأن بقايا الحياة ما زالت تدب فيه ولا يتركون شيئاً من القربان إلا أكلوه لأن كل شيء فيه مقدس بما في ذَلكَ الروث والأحشاء والدم والعظم والجلد والشعر. إلا أن أذواق الناس شيئاً فشيئاً بدأتْ تشمئز من وحشية مثل هذه الممارسات. كما بدأ يتبلور التفريق بين درجات القداسة فليس كل شخص على درجة من القدسية والطهارة تمكنانه من تناول الأجزاء التي يتركز فيها عنصر الحياة وشحنة القداسة في القربان دون أن يُصاب بمكروه. الكهنة المرسّمون فقط هم الذين يتمتعون بهذه الدرجة العالية من القدسية التي تسمح لهم بأكل هذه الأجزاء. ثمّ جاءت فكرة أنّه قد يكون من الأفضل رش الدم على المذبح وحرق الأحشاء وعدم أكل هذه الأجزاء المقدسة أصلا حتّى من قبل الكهنة والاكتفاء بأكل اللحم الذي تقل فيه شحنة القداسة، على أن يؤكل قبل مضي يوم أو يومين وإلا لابد من التخلص منه. ويربط رابَرْتصُن سْمِث بين هذا الشرط و بين ملاحظة القديس نِيلُس Nilus عن عرب سيناء الذين كانوا حريصين على التهام لحم القربان وهو ما زال يرتعش بالحياة والانتهاء من أكله قبل بزوع الشمس واختفاء نجمة الزهرة. أمّا الكفارة فإن شحنتها القدسية لا تسمح حتّى بأكل لحمها وتحرق كاملة على نار المذبح. وبدأ حرق كامل الكفارة منذ أن بدأتْ ممارسة تقديم القرابين البشرية التي يتأفف الناس من أكلها ويخافون من الاقتراب منها.

تبدأ المحاضرة الحادية عشرة بالتنبيه إلى أهمية التمييز بين طريقتين مختلفتين في حرق القرابين لا علاقة لأحدهما بالأخرى. هناك الطريقة المعتادة وهي حرق ما يعتقد أنّه من نصيب الربّ من القرابين العادية على المذبح ليتصاعد دخانه إلى السماء ويصل إلى الآلهة التي يُفترض أنها تتلذذ برائحة الشواء، وكذلك هي الحال بالنسبة للقرابين التي تحرق وتقدم كاملة للآلهة. وهناك قرابين الكفارة العظمى التي لا تعتبر طعاماً للآلهة وتحرق بكاملها خارج أسوار المدينة بعدما يرش دمها ويحرق شحمها وأحشاؤها على نار المذبح.

هناك من الباحثين من يرى أن استخدام النار لحرق القرابين بدأ على المذبح أولاً وأن الحرق خارج المدينة جاء في مرحلة متأخرة لحرق القرابين التي تقدم كفارات عن الذنوب القاتلة والتي هي أقدس من أن يأكلها حتّى المكرّسين من السدنة والكهنة. القصد من الحرق خارج المدينة هو التخلص من الذبيحة التي تقوم مقام المذنب وليس تحويلها إلى دخان يصعد إلى السماء لتتلذذ الآلهة برائحته، وذلك على افتراض أن رضا الآلهة في هذه الحالة يستوجب إزهاق روح المذنب ولا يقبل فدية عنه. إلا أن رابَرْتصُن سْمِث يرد بالقول إذا كانَ قربان الكفارة ما هو إلا فدية تقوم مقام الشخص المذنب وترمز إلى قتله والقصاص منه فلماذا إذن يعتبر لحمه مقدسًا ولماذا يرش دمه ويحرق شحمه وأحشاؤه على نار المذبح! ويضيف قائلاً إنّ هناك دلائل تشير إلى أن ممارسة حرق القرابين أو أجزاء منها بدلاً من أكلها بدأتْ في مراحل سابقة لنصب المذابح في المعابد وقبل تبلور فكرة أن ما يحرق منها هو من نصيب الآلهة، كما أن ممارسة حرق الكفارات خارج الأسوار في الديانة اليهودية كانَ سابقاً لحرقها

على المذبح. هذا يعني أن علينا أن نفسر نشوء المذبح.
في البداية كانَ المتعبدون يأكلون لحم القربان بالكامل، بما في ذلك دمه وجلده وعظمه وروثه. وشيئاً فشيئاً صار من المحرم أكل أجزاء من القربان العادي وقربان الكفارة بكامله، وما لا يؤكل يحرق. وفي مراحل لاحقة صار الحرق يتم على المذبح على أنّه من نصيب الآلهة. كذلك الدم بعدما كانَ يشربه المتعبدون صار يسكب على الأنصاب والمذابح على أنّه هو أيضاً من نصيب الألهة. لنتذكر أن مفهوم القداسة عندَ البدائيين، بكل ما يكتنفه من تابوهات، نابع من كون هذا الجنس الحيواني أو ذاك مقدسًا في ذاته وبحكم طبيعته الطوطمية التي تربطه برباط القرابة المقدس مع المتعبدين، أي ليس لكونه من نصيب الآلهة ومكرسًا لها. أمّا في المراحل اللاحقة بعد تلاشي مفهوم الطوطمية وتبلور مفهوم الملكية الخاصة فإن الحيوان لا يكتسب القداسة إلا بعد أن يتم تكريسه كقربان للآلهة ويُعد ملكاً لها. والقداسة هنا، على خلاف ما كانَ عليه الحال في المرحلة الطوطمية، ليست في ذات الحيوان ومن طبيعته، ولا تطال الجنس بكامله، وإنما فقط ذلك الحيوان الذي تم تكريسه تحديداً من بين بقية أفراد الجنس ليصبح قرباناً ودخل من خلال هذا التكريس في ملكية الآلهة. جاءت هذه التطورات بالتساوق مع تطورات من نوع آخر تتعلق بنظام الملكية كانَ لها آثارها العميقة على الحياة الدينية والاجتماعية. فقد تحولت الحيوانات من أقارب وكائنات مقدسة تحاط بالتابوهات ويحرم التعامل معها إلا وفق طقوس معينة إلى قطعان من الماشية تباع وتشترى وتنتقل ملكيتها من شخص لآخر. عندَ هذه المرحلة يصبح الحيوان شيئاً عادياً إلى أن يتم تكريسه كقربان يقدم هدية للآلهة وبذلك تنتقل ملكيته إلى ملكية الآلهة ولم يُعد لصاحبه الذي تخلى عنه حرية التصرف فيه. هذا التكريس أدى إلى بروز فكرة أن القربان هدية يقدمها صاحبها من ماله للألهة. ولتوصيل هذه الهدية لصاحبها الجديد كانَ لابد من حرقها ليصل دخانها إليه في السماء. ثمّ جاءت بعد ذلك فكرة حرق القربان في المذبح الذي هو بمثابة موقد بيت الله الذي يُعد فيه طعامه، مثلما يُعد الإنسان طعامه على نار الموقد في بيته. هذا يبين لنا مدى عمق التغيرات التي تطرأ على علاقة الأفراد بعضهم ببعض وعلاقتهم بالأشياء من حولهم حالما ينشأ نظام الملكية الخاصة، بما يترتب عليه من إمكانية نقل الملكية. هذا ما قاد في نهاية المطاف إلى تحول القرابين من مناسبات يشترك الجميع في إحيائها والتمتع بها فيما بينهم إلى مهنة يحتكرها الرهبان وتعود فوائدها لهم وللملوك بمعزل عن العباد، ولم تعد الألهة أصدقاء وأقرباء لعبادهم، بل صاروا أقرب للملوك والحكام وبمنأى عن عامة الناس.
في حالة القرابين العادية لا تبرز مشكلة حقيقية بخصوص فكرة ملكية الآلهة للأشياء المقدسة وفكرة تكريس الأشياء الدنيوية لتتحول إلى هدايا يقدمها الإنسان للآلهة. فالقربان يقدم على مذبح الآلهة التي تتقبله ثمّ تدعو المتعبدين لتناول اللحم المقدس كضيوف على مائدة إلههم في المعبد، مثلما أن الملك يدعو حاشيته وعامة شعبه للتمتع بضيافته وتناول الطعام على مائدته في قصره. هذا المفهوم يتماشى مع تصوّر الإله كملك للعباد وسيد للبلاد وتصور المعبد كبلاط يستقبل فيه الربّ رعيته وحاشيته وضيوفه الذين يفدون إليه لتقديم مراسيم الولاء والطاعة والتمتع بضيافته. إلا أن المشكلة تكمن في أهم جزئية من طقوس تقديم القرابين، ألا وهي تلك المتعلقة بسفك دمه وحرق أجزاء منه على المذبح. هذه الجزئية تصوّر لنا أن العباد، الذين يعتمدون على الإله في كل شيء، وكأنهم هم الذين يمدونه بالطعام والغذاء، وكأن الإله في حاجة لهم ويعتمد عليهم في تحصيل قوته ومعاشه. لب المشكلة هنا هو أن الناس آنذاك لا يتعاملون مع هذه المسألة فقط من الناحية الرمزية والروحية وكأن القربان مجرد تعبير عن الولاء والخضوع، بل كانوا يعتقدون فعلاً أن الآلهة تستمتع حسياً ومادياً

برائحة الشواء، كما يرد صراحة في نصوص العهد القديم، وأنه كلمازادت كمية الشواء كلما كانت متعته أكبر.
وطالما كانت القرابين شأناً اجتماعياً تقوم عليه وتشترك فيه الجماعة المؤمنة فإن روح الأخوة الدينية والجو الاحتفالي يطمر هذا الجانب المادي الفج من الطقوس ويغلب عليه. أمّا حينما تتحول القرابين إلى كفارات و إلى شأن فردي فإن هذه العملية التعبدية تُختزل وتُقزّم إلى مجرد مساومة أو مقايضة مادية خالصة بين العبد وربه خالية تماماً من أي بعد أخلاقي أو روحي. ومع ذلك يُمكن التغاضي عن هذه المقايضة ما دامت الأمور تسير بشكلها المعتاد. لكنّ المشكلة تبرز بشكل حاد حينما تحل الكوارث والحروب وتتحول الأمور إلى الأسوأ ويتفجر غضب الربّ لدرجة لمّ يُعد من الممكن إرضاؤه بتقدمة قرابين من أشياء هي أصلاً هبة من الربّ لعباده. فكيف يُمكن تصوّر إرضاء الآلهة التي تملك كل ما في الكون بإهدائها شيئاً من نعمها التي أنعمت بها هي أصلا على البشر. عندَ هذه المرحلة تحديداً يبدأ الناس يلتفتون إلى الجانب الروحي من الدين ويدركون أهميته وأن الطقوس والشعائر ما هي إلا أشكالاً مادية ترمز إلى تجسيد المعاني الروحية للدين. هذا ما يقود إلى بلورة الأفكار السامية في علاقة العبد مع ربه مثل التقوى والورع والعدالة والإحسان وإلى تغلب التواصل الروحي على التواصل عبر الطقوس وتقديم القرابين وغيرها من الوسائل المادية.
باختصار، النظرية التي تقول إنّ القربان تقدمة يهديها العبد لربه لا تقدم في حد ذاتها تفسيرا كافياً لحقيقة أن تقديم القرابين هو الشكل الكافي والوافي للممارسات التعبدية حتّى في الديانات البدائية.
وإذا كانَ لا يمكننا التسليم بصحة النظرية القائلة بأن القربان العادي هدية يقدمها العبد من حر ماله لاسترضاء ربه والتقرب لهُ، فإنه من باب أولى لا يمكننا التسليم بذلك فيما يخص الكفارة التي تحرق بالكامل، خصوصاً إذا ما تعلق الأمر بتقديم قربان بشري. هناك من يرى أن الكفارة التي تحرق بالكامل أكثر فاعلية لأن حرقها يجعلها بكاملها من نصيب الآلهة. لكنّ هؤلاء يغفلون أن القربان العادي هو أيضاً كلّه من نصيب الألهة. كل ما هنالك أن الآلهة في هذه الحالة تدعو العباد لمشاركتها في الوليمة وهم معترفون بفضلها عليهم وشاكرون لها على ذلك، بينما في الحالة الأخرى لا تتخلى الآلهة عن شيء من لحم الكفارة ليتناوله العباد. أمّا بالنسبة للقربان البشري فإن النظرية تقود إلى نتائج سخيفة وفظيعة. سخيفة لأنها تفترض أن تقديم الوالد لمولوده الأول أو لأعز أولاده، الذي هو أثمن لديه من خزائن الدنيا كلها، كما في حالة النبي إبراهيم وعبدالمطلب، قرباناً للآلهة يعني بالضرورة أن الآلهة نفسها أيضاً ترى ذَلكَ شيئاً قيماً. وفظيعة لأنها تصوّر الآلهة بصورة وحشية قاسية لا تتواءم مع طبيعة الديانة الساميّة و آلهتها التي تتسم غالباً بالبهجة والحبور والتفاؤل والنأي بنفسها عن الكأبة والتجهم والعبوس. وعلينا أن نتذكر أن حرق القرابين البشرية لا يتم على المذبح وإنما خارج أسوار المدينة مما يؤكد أنها أصلاً لمّ يكن يُنظَر لها على أنها تقدمة للآلهة.
إقحام مفاهيم الملكية الخاصة في علاقة العبد بربه تركت آثاراً مدمرة على الديانات القديمة. في المراحل البدائية من التفكير البشري لمّ يكن الإنسان يميز تمييزا حادا بين الطبيعي وما فوق الطبيعي وبين المادي والروحي. انطلاقاً من هذا الخلط تشكل المفهوم البدائي للقداسة الذي يتمحور حول فكرة أن المؤثرات فوق الطبيعية تنبعث من أشياء معينة وتنتقل منها بالعدوى عن طريق الاقتراب منها أو ملامستها. كانَ من الضروري لتقدم البشرية أن تتجاوز هذا المفهوم الفج. ولأول وهلة قد نميل إلى الاعتقاد بأنه أمر جيد أن الأشياء المقدسة ليست في متناول البشر لأنها من حق الآلهة حصرا وأن أي خطر يتعرض لهُ المرؤ جراء امتهانها ليس منشؤه مؤثرات فوق طبيعية ضارة منبعثة من الأشياء المقدسة ذاتها وإنما منشؤه سخط الآلهة التي لا تبيح التعدي على ما يخصها. لا شك أن هذا مفهوم

متطور ومفيد للبشرية من ناحية، لأنه أزاح عن كاهل البشر ذلك الرعب القاتل من التعامل مع القوى الفوقطبيعية الغامضة، ذلك الرعب الذي كبل الإنسان البدائي وأعاق تطوره وحرمه من حقه الطبيعي في إخضاع قوى الطبيعة لما فيه منفعته. فقد أدرك الإنسان أخيراً أن القوى فوق الطبيعية مردها كلها إلى الإرادة الإلهية وإلى مشيئة الله الذي يستطيع التعامل معه وفق طقوس واضحة ومحددة من الممكن معرفتها والالتزام بها. لكنّ الأمر غير المحبذ في هذه الطقوس، من ناحية أخرى، أنها تأسست وفق مفهوم الملكية الخاصة، ذ المفهوم الذي يقصي الجانب الروحاني ويبرز الجانب المادي في علاقة العبد مع ربه. وأمام طغيان المادة الجارف المتمثل في تغير مفهوم القربان إلى شيء مادي، إلى تقدمة يهديها العبد لربه من ماله الخاص، بدأتْ تتلاشى تلك الفكرة الفطرية الأولى المؤسسة على وحدة الربّ مع عباده كما تؤكدها شعائر القرابين في المراحل البدائية البريئة. تلك الفكرة البدائية، وإن غُلفت لاحقاً بغلاف المادة، هي البذرة التي تتضمن الحقيقة الأزلية التي ظلت الديانات البدائية ترنو إليها، ألا وهي تحقيق التواصل الحميمي مع القوى الإلهية من خلال طقوس القرابين وشعائر العبادة التي تتجاوز في معانيها وأهدافها مجرد تقديم هدية مادية للآلهة فكرة اللجوء إلى ما هو أغلى وأعز من التقدمات والقرابين العادية كوسيلة أنجع وأجدى للتوبة وللتكفير عن الخطايا ولترميم العلاقة مع الربّ لا ترد على ذهن الإنسان إلا في الظروف الحرجة للغاية، حينما يحسّ بأن ما حل به من سخط الله وصل إلى حد اللعن والقطيعة معه وطرده من رحمته. هذا النوع من التقدمات الباهظة ليست غايته المحافظة على استمرارية العلاقة مع الربّ، لأن العلاقة كانت قد انقطعت أصلاً، وإنما إعادة المياه إلى مجاريها من خلال إظهار التوبة والندم والتصالح مع الآلهة. في مثل هذه الحالة يكون هدف التقدمات والقرابين هو التكفير عن الخطيئة إلا أنها تصبح على درجات تتراوح من الأضحية العادية إلى الكفارة التي لا تكلف كثيراً إلى الفدية باهظة التكاليف التي قد تتطلب قرباناً بشرياً. وهكذا يُمكن تقدير كلفة التكفير عن الخطايا حسب درجاتها. وهذا لا يختلف عن ممارسات القوانين العرفية التي غالباً ما تلجأ إلى فرض الجزاءات والغرامات التي تقدر على حسب نوعية الجرم والتي يقبل بها المتضرر بدلاً من الانتقام الجسدي من المعتدي. لكن هناك جرائم مثل جريمة القتل التي تتطلب الثأر والانتقام ولا يقبل فيها التعويض المادي. ولم يبدأ قبول الدية أو التعويض المادي عن جريمة القتل إلا في مراحل متأخرة من تاريخ البشرية. الثأر لدم العشيرة المسفوك كانَ هو الأصل وكان يقوم على أساس أن القاتل أو أي فرد من عشيرته يجب قتله لإعادة الأمور إلى نصابها. هذا على خلاف جريمة القتل المتعلقة بإزهاق روح أحد الأقارب من أفراد العشيرة. هذه لا يمحوها إلا قتل الشخص الذي ارتكب الجريمة تحديداً وانتهك حرمة رابطة الدم المقدسة. قتل المجرم في هذه الحالة ليس هدفه القصاص بقدر ما هو التخلص من مرتكب الجريمة لأن جريمته البشعة حولته إلى شخص مدنس يجب على العشيرة أن تتخلص منه وإلا عرضت نفسها للعقوبة الإلهية. وقياساً على ذلك ظهر مفهوم الكفارة الفردية عن الذنوب التي يقترفها الفرد ويجب عليه التكفير عنها حتّى لا تحل لعنة الله عليه وعلى عشيرته معه.

خلاصة الأمر أن الكفارة ليست أمراً مستحدثا في الديانات الوثنية المتأخرة، وهي ليست في أساسها تقدمة يهديها العبد لربه ليشتري بها رضاه، كما يزعم البعض، بل إنها منبثقة من تقديم القرابين الطوطمية وتضرب بجذورها في أعماق تلك الممارسات حينما كانَ مفهوم الخطيئة لمّ يتبلور بعد وكان الهدف من الشعيرة هو مجرد تعزيز الصلة المقدسة الموجودة أصلاً مع الربّ. وقدْ سبق القول بأن هناك نوعين من القرابين احتفظا بقدسيتهما وفاعليتهما التكفيرية؛ فهناك الحيوانات التي لمّ تستأنس والتي فقدت مكانتها في طقوس العبادة لكنّها ظلت محتفظة بقدسيتها وحرمتها الأولى وما يحيط بها

من تابوهات تحرم أكلها إلا في مناسبات استثنائية، وهذ مما أضفى عليها فاعلية أعلى في التكفير عن الخطايا والذنوب. وهذه لا يُمكن اعتبارها هدية يقدمها العبد لربه لأن العبد لا يملكها أساساً، ومفهوم الهدية يعني التخلي طواعية عما تملكه شخصياً لتنتقل ملكيته إلى طرف آخر. كما سبقت الإشارة إلى أن القرابين التي تحرق بكاملها ولا يتناول العباد شيئاً من لحمها أيضاً لا يُمكن إدخالها في عداد الهدية لأن ذلك سيفتح الباب أمام إشكالية كبرى تتلخص في أن الله بحاجة للعباد.

هناك مبدأ أساسي مشترك لكل الشعائر التكفيرية على اختلافها، حيث نجد فيها أولاً أن الضحيّة تتخذ صفة القدسية وثانياً أن فاعلية الشعيرة تتعلق فيما يحدث لحياة الضحيّة، بمعنى هل تحرق وتقدم بكاملها للآلهة على المذبح أم يرش دمها أو رمادها المحترق على المتعبدين لتطهيرهم من الخطايا. هذه خصائص موروثة كلها، بشكل أو بآخر، من عصور الطوطمية وكانت آنذاك مفهومة للناس، لأنها تتوافق مع تصورهم البدائي لارتباط القداسة بالقرابة بين الضحيّة والرب والعباد، وأن كل العلاقات المقدسة والالتزامات الأخلاقية تتمحور حول اتحاد الحياة بينهم على الصعيد المادي، وأن هذا الاتحاد يُمكن إيجاده أو تعزيزه من خلال المشاركة في تناول دم القربان ولحمه. كانت فاعلية القربان التكفيرية آنذاك مؤسسة على مفاهيم مادية عضوية بحتة تتمثل في تجديد أواصر القربى البيولوجية الموجودة أصلاً بين العباد وربهم. لكن مع مرور الزمن واستئناس الحيوان واكتشاف الزراعة صارت تكثر المناسبات التي تتطلب تقديم القرابين مما أفقد هذه المناسبات والقرابين الكثير من قدسيتها وبدأت المفاهيم الأصلية تتلاشى من أذهان الناس حيث لم يُعد من الممكن تصوّر أن هناك علاقة بيولوجية حقيقية لا بين العباد وربهم ولا بين الإنسان والحيوان. لذلك فقد القربان العادي كثيراً من شحنته القدسيه، كما سبق القول، وتحول إلى مجرد ذبيحة تنحر باسم الله ويراق دمها على الأرض.

أمّا الكفارات التي لا تقدم إلا في المناسبات الاستثنائية النادرة التي تبرز في الظروف الحرجة فقد ظلت محتفظة بقداستها الأصلية وتكرس ربطها بمفهوم التكفير عن خطايا العباد وذنوبهم. لكنّ معانيها تحورت وتبدلت وصار الناس ينظرون إلى قربان الكفارة لا على أنّه قريب لهم وإنما على أنّه فدية لما كانَ في الأصل قرباناً بشرياً من أقربائهم. أي أن القرابين العادية فقدت الكثير من قدسيتها لكنّها ظلت محتفظة بالمبدأ الذي يؤكد على الجانب الاحتفالي لمشاركة العباد ربهم في تناول لحم القربان، هذا بينما فقد قربان الكفارة طبيعته الاحتفالية لكنه ظلّ محتفظاً، وإن بشكل مغلف، بالمبدأ الأصلي لشعيرة تقديم القرابين، المبدأ الذي يؤكد على قدسية القربان وصلته القرابية بالرب والعباد. ولذا حرموا أكل لحم الكفارة نظراً لقداسته العالية أو اقتصر أكله على الكهنة والسدنة.

ومن الأدلّة التي يوردها رابَرْتصُن سْمِث على أن قربان الكفارة ظلّ محتفظا بالمبدأ الأصلي الذي يؤكد على قدسية القربان انطلاقاً من صلته القرابية بالعباد واعتباره أحد أبناء العشيرة أن الشعوب السامية في العصور الوثنية كانت تقدم قرابينها في موسم ولادة الأنعام ليقدموا القربان حملا من بواكير الإنتاج لا يتجاوز عمره أسبوعاً واحداً، لأنهم يعتقدون أن إزهاق روح الحيوان الرضيع، أو حتّى الإنسان في حالة القرابين البشرية للمولود الأول، بعد الولادة بوقت قصير لا يُعد جريمة قتل، بل هو أقرب إلى الإجهاض. ولذا فإن القتل في هذه الحالة لا يُعد جريمة ولا يترتب عليه أي مسؤولية. أمّا في حالة القرابين من الحيوانات المسنة أو البشر البالغين فإن القتل يتم بطريقة لا يراق فيها الدم، أو بطريقة توحي بأن الضحيّة أقدم بنفسه على الموت وذلك إما بخنقه أو القذف به من شاهق ليسقط ويموت أو رِميه في البحر ليغرق، كل ذلك من أجل تفادي تحمل مسؤولية جريمة سفك الدم المقدس. أمّا في حالة ذبح قربان الكفارة بسفك دمه نجد طريقة الذبح نفسها تتضمن بعض الرواسب العالقة للفكرة الأصلية الموروثة من العصور الطوطمية والتي مفادها أن قربان الكفارة يمت للعشيرة بصلة القرابة أو

أنّه ما هو إلا فدية ترمز لأحد الأقرباء من أبناء العشيرة. الذي يذبح القربان في هذه الحالة هم الكهنة المرسّمين وليس بصفتهم الشخصية وإنما بصفتهم الرسمية كممثلين للأمة بكاملها لأنه، كما سبق القول، لا يجوز قتل أحد أفراد العشيرة لو ارتكب ذنباً إلا من قبل الجميع الذين يشاركون كلهم في عملية القتل حتّى لا يدان أحد بقتله منفردا.

من هذه التطورات نشأت فكرة تقديم قربان مقدس سنوي يحرق في موسم معين من السنة للتكفير عن خطايا الشعب كلّه. وبما أن القربان المقدس في الأصل الطوطمي يعتبر قريباً للعباد وللرب فإنه في المراحل اللاحقة صار يُنظَر إليه إما على أنّه يمثل موت الإله حينما تجدب الأرض ثمّ بعثه من جديد حينما تعود لها الحياة، كما في أسطورة أدونيس وعشتارت و بعل، وإما على أنّه فدية للإنسان وتكفيراً عن خطاياه، كما هو الحال مثلاً فيما يُسمّى كبش الفداء. وقدْ استخلص فْريْزر العبرة من ذلك ليقدم الفكرة نفسها وإن بصيغة أخرى في الغصن الذهبي وتتمثل الفكرة عنده في صورة الإله الإنسان الذي يقتل في أوج نشاطه قبل أن تخور قواه وتهن عزيمته لتنتقل روحه الفتية المفعمة بالحيوية والنشاط إلى خلفه. وهذا ما اعترف به فْريْزر حيث يقول في مقدمة الطبعة الأولى من كتابه التي ظهرت عام 1890 إنّ رابَرْتصُن سْمِث هو أول من أدرك الطبيعة الحقيقية للقربان المقدس الذي هو حيوان أو بشر يعتبره المتعبدون مقدساً ويتشاركون في أكل لحمه ودمه كشكل من أشكال التواصل السري مع الإله. ثمّ يردف فْريْزر قائلاً إنّ الفكرة المحورية في عمله والمتمثلة في مفهوم الإله المقتول استوحاها مباشرة من رابَرْتصُن سْمِث[841].

أهم ما يميز شعيرة تقديم القرابين هي أنها ليست في نهاية الأمر إلا تعبير عن توق الإنسان المتجدد والمستمر لتوثيق عرى العلاقة المقدسة مع ربه. ولذا فإن فاعلية الشعيرة تعتمد في المقام الأول على مدى قدرتها في تحقيق هذا الهدف. كانت الشعائر البدائية تحاول تحقيق هذا التواصل وتجسيده عن طريق توظيفها الوسائط مادية ملموسة، حيث نجد أن جميع القيم والمعاني الأخلاقية في المجتمعات البدائية تغلفها قشرة مادية والمهمة التي تحاول أن تتصدى لها الأديان للاستحواذ على أفئدة البشر وعقولهم هو تحرير هذه القيم الروحية من قشرتها المادية. هذا الهدف السامي لا يُمكن أن يتحقق في أبهى صوره من خلال التطور الطبيعي للأديان البدائية، بل إنه لا يتحقق إلا من خلال الأنبياء ورسل الديانات السماوية المدعومين بالوحي الإلهي. كانَ من الطبيعي أن يتوصل القس رابَرْتصُن سْمِث إلى هذه النتيجة. لكنّ النتيجة الأخطر التي تقود إليها نظريته تُلخصها عبارة ظهرت في الطبعة الأولى من كتابه لكنّها حُذفت من الطبعات اللاحقة نظراً لحساسيتها الدينية.

تقول العبارة:

تفسير موت الإله على أنّه يتّوافق مع ذبول الطبيعة والذي توحي به عبادة بعل وكأنه أمر طبيعي يقفل الباب تماماً أمام إضفاء أي معنى أخلاقي على هذا الحداد السنوي على موته. أمّا أن يموت الربّ الإنسان ليفتدي شعبه وأن يكون موته هو السبيل لخلاصهم، فتلك فكرة مهدت لها، إلى حدٍ ما، شعيرة تقديم القرابين منذ العصور البدائية؛ فقد تم التمهيد لها فعلاً، وإن بشكل مادي فج خال من القيم الأخلاقية التي تتضمنها معاني الفداء في الدين المسيحي والمستمدة من إحساس عميق بالخطيئة وبالعدالة الإلهية. ومع ذلك فإن الموت الطوعي للضحية المقدسة، والتي رأينا أنها ليست بالتصور الغريب على الطقوس البدائية، تتضمن نواة الفكرة الأعمق في العقيدة المسيحية؛ فكرة أن المخلص يفتدي شعبه بنفسه[842].

وأثناء حديث جيمز فْريْزر عن طقوس التكاثر intichiuma في مقالة لهُ نشرها عام 1899 تحت عنوان أصل الطوطمية The Origin of Totemism ثمّ أعاد نشرها في كتابه الطوطمية والزواج الخارجي Totemism and Exogamy أفاد بأن هذه الطقوس تحديداً هي ذات الطقوس الطوطمية التي افترض رابَرْتصُن سْمِث وجودها عندَ البدائيين والتي هي عبارة عن قربان مقدس يتشارك أبناء العشيرة في قتله ثمّ أكله من أجل استبطان صفاته الألوهية ومن أجل تجديد وتوثيق أواصر العلاقة

العضوية فيما بينهم وبين بعض وفيما بينهم وبين إلههم. إلا أن فْريْزر، كما سنرى في الفصل التالي، سوف يتخلى عن هذه الفكرة لاحقاً ليستبدلها بفكرة تقول إنّ هذه الطقوس طقوس سحرية هدفها الإكثار من الطوطم إن كان من الفصائل النباتية أو الحيوانية التي يتغذون عليها أو لاتقاء شره إن كان من مظاهر الطبيعة الضارة.

أما دوركهايم، الذي يستشهد أيضا بطقوس التكاثر عند الأستراليين، فإنه أشاد بتفسير رابرتصُن سمث لشعيرة تقديم القرابين الذي رأي فيها قربانا احتفالياً يقصد به تجديد وتقوية الصلة بين الرب والعباد ووصف موقف رابرتصُن سمث بأنه نقلة نوعية تصحح الموقف الخاطئ لإدوارد تيلر الذي فسر القرابين على أنها في بدايتها كانت عبارة عن هدية يقدمها العبد لربه من حر ماله ليحصل منه بالمقابل عن طريق المساومة على تعويض مناسب، مثلما يفعل أي فرد من أفراد الرعية مع الملك أو الحاكم. لكن دوركهايم مع إقراره بأهمية عنصر المشاركة في الوليمة الذي أكد عليه رابرتصُن سمث إلا أن قداسة الشعيرة بالنسبة له لا تنبع من هذه المشاركة وإنما من قداسة الطوطم نفسه وقداسة المشاركين. أما تفسير تايلر فإنه في نظر دوركهايم يصف تحولاً طرأ على الشعيرة في مراحلها المتأخرة، ودليله على ذلك أن الأستراليين الذين يعدون الأكثر بدائية في ممارسة هذه الشعيرة، أو طقوس التكاثر، لا يعرفون شيئاً عن الملكية الخاصة ولا عن السلطة السياسية [843] .

وسوف نجد في الصفحات التالية أن كلاً من فريزر ودوركهايم يشتبكان في جدلية ديالكتيكية مع أحدهما الآخر ومع رابرتصُن سمث الذي يقران كلاهما بأنهما مدينان لطروحاته لكنهما يجدان فيها مجالاً للأخذ والرد.

يخلص جيمز جورج فْريْزر James George Frazer (1854-1941) في الغصن الذهبي إلى نفس القناعات التي خلص لها رابَرْتصُن سْمِث من قبله، عدا أنّه كانَ أكثر صراحة ووضوحاً في التعبير عن هذه القناعات التي تتلخص في أن الكثير من المفاهيم العقائدية ومن الطقوس والشعائر التعبدية في الدين المسيحي، مثل مفاهيم القداسة والفداء والكفارة ومثل شعيرة تقديم القرابين وتناول العشاء المقدس، كلها تعود إلى أصول موغلة في البدائية. كما اتفق مع رابَرْتصُن سْمِث في قناعته بأن الطقوس والشعائر وغيرها من الممارسات الدينية سابقة على العقيدة، وأن العقيدة والأساطير تأتي لاحقاً كمحاولة لتفسير الطقوس حينما تبدأ هذه الطقوس تفقد مغزاها بالنسبة للمتعبدين. أي أن الإثنين معاً هما اللذان أرسيا ما صار يعرف لاحقاً تحت مسمى مدرسة التفسير الشعائري للأساطير The Ritual School of Mythology. وبخلاف مؤلفات رابَرْتصُن سْمِث فقد مارس كتاب الغصن الذهبي تأثيره الطاغي على الأجيال بحكم أسلوبه الأدبي الأخاذ وابتعاده عن الحذلقة والتعقيد واعتماده على العرض المثير وحشد الشواهد الغريبة والعجائبيات من مختلف المجتمعات البدائية التي كانَ المجتمع الأوربي قد اكتشفها حديثاً ويتعطش لمعرفتها. لكنّ القارئ الواعي والناقد المتمكن سوف يدرك بسهولة تهافت الكتاب ورخاوته من حيث منهجيته العلمية وضعف المنطق الذي يتكئ عليه لإثبات مواقفه النظرية والحجج الواهية التي يوردها لتدعيم مقولاته. ومع ذلك تبقى للكتاب قيمته التاريخية التي يصعب تجاوزها لأنه يمثل محطة مهمة من محطات الاهتمام العلمي بالظاهرة الدينية وأثار الانتباه إلى العديد من القضايا المهمة التي لا يزال الأنثروبولوجيون منشغلون في البحث فيها. وقدْ صاغ فْريْزر كتابه بأسلوب شيق ولغة أدبية سلسة بحيث استطاع التوفيق بين المتعة الفنية التي تجتذب القارئ العادي، لكن دون التضحية بالجدية والقيمة العلمية التي ينشدها الباحث المتخصص.

لمحة عن حياة فْريْزر ومنهجيته

أسكتلندا، وتحديداً مدينة غلاسغو Glasgow هي موطن جيمز جورج فريزر. فهو أسكتلندي المولد والنشأة، مثله في ذلك مثل وليم رابَرْتصُن سْمِث. وكلاهما ينتميان عائلياً لكنيسة أسكتلندا البروتستنتية Free Church، إلا أن رابَرْتصُن سْمِث كانَ قسيساً بينما كانَ فريزر أقرب إلى الإلحاد. هذا الاختلاف بينهما في درجة الالتزام الديني غطى عليه وطمسه تلاقيهما في الأفكار والاهتمامات البحثية. لمّ يكن فريزر في الأساس متخصصاً لا في علم الفلكلور ولا في الأنثروبولوجيا، فهذه العلوم لمّ تكن آنذاك قد تبلورت بعد أصلاً كتخصصات مستقلة. حصل فريزر على شهادته الجامعية في الدراسات الكلاسيكية وكان متبحراً في اللغتين الإغريقية واللاتينية وآدابهما وكتب رسالته عن المذهب الأفلاطوني وعالم المثل وكان عنوان الرسالة The Growth of Plato s Ideal Theory، أي أنّه كانَ أقرب إلى مجال الفن والأدب والفلسفة منه إلى مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية، ولذلك تطغى النزعة الأدبية على معظم إنتاجه الفكري، وتأثيره على الشعراء والكتاب من أمثال إليوت T.S.Eliot ولورنس D.H.Lawrence وجيمز جويس James Joyce وإزرا باوند Ezra Pound ووليام ييتس William Butler Yeats وروبرت غريفز Robert Graves لا يقل عن تأثيره على علماء الأنثروبولوجيا والفلكلور وعلم النفس من أمثال دوركهايم و فرويد وكارل يونغ Carl Jung وجوزيف كامبل Joseph Campbell. وكان من أول أعماله بعد الانتهاء من الدراسة الجامعية ترجمة وشرح أعمال الأثاري اليوناني بوسانيس Pausanias الذي عاش في القرن الثاني للميلاد.



السير جيمز جورج فريزر
Sir James George Frazer

جاءت نقطة التحول في اهتمامات فريزر حينما قرأ كتاب إداورد تايلر Edward Tylor الثقافة البدائية Primitive Culture. وأتصور أن أول ما لفت انتباهه في هذا العمل الذي يوثق عادات وأساطير الشعوب البدائية هو الشبه الواضح والمثير للدهشة بينها وبين ما كانَ يعرفه من قراءاته في المصادر الكلاسيكية عن الأساطير اليونانية والرومانية. كما أن المنهجية المقارنة التي تبناها تايلر والنظرية التطورية التي طرحها لتفسير الظواهر الثقافية والاجتماعية ربما راقت لفريزر وأعطته الأدوات التي تمكّنه من معالجة مضامين الأساطير التي تزخر بها الآداب الكلاسيكية ومن تقديم تفسيرات معقولة لها. ولا يمكننا أيضاً إغفال التأثير الملحوظ الذي كانَ لكتابات الفيلسوف الفرنسي إرنست رينان Ernest Renan في بلورة آراء فريزر، لا سيما ما ذكره رينان عن أن الكاهن/الملك الذي تتحدث عنه الأساطير البدائية ما هو إلا تجسيد للقوى الكونية، لذا كانَ لابد من قتله والتقرب به لهذه القوى الغيبيّة الكامنة واستبداله بصفة دورية لتجديد نشاط الطبيعة وخصوبة الأرض والبشر[844].

إلا أن الشخصية الأهم التي كانَ لها التأثير الطاغي على توجه فريزر هي شخصية وليام رابَرْتصُن سْمِث الذي أصبح بالنسبة لهُ، خصوصاً في بداية مشواره التأليفي، بمثابة المعلم والمرشد والقدوة. وكان للصدفة دورها في الجمع بين الإثنين. أدت الزوبعة التي أثارها كتاب رابَرْتصُن سْمِث عن ديانة الساميين واتهامه بالهرطقة إلى فصله من منصبه كأستاذ اللغة العبرية في جامعة أبردين Aberdeen والتحاقه كأستاذ اللغة العربية في كلية ترينيتي Trinity College في جامعة كمبردج عام 1884، وهي الكلية التي كانَ يعمل فيها فريزر. وقدْ انبهر فريزر بسعة اطلاع رابَرْتصُن سْمِث وعمق معرفته وطلاوة حديثه وقدرته على المحاجة والإقناع، وكذلك في توظيفه للمنهجية المقارنة لتتبع الأصول البدائية لطقوس الديانات السامية والطروحات التي قدمها في كتابه عن ديانة الساميين، خصوصاً فيما يتعلق بالطوطمية وتقديم القرابين والإله الذي يموت في موسم الشتاء ليعود إلى الحياة مع بداية موسم الربيع. وتوثقت عرى الصداقة بين الإثنين وصارا يلتقيان ويتباحثان بشكل منتظم ودامت الزمالة

بينهما لمدة عشر سنوات انتهت بموت رابَرْتصُن سْمِث المبكر بمرض السل عن عمر قصير لمّ يكمل الخمسين عاماً. وأبلغ دليل على مدى تأثر فريزر بأفكار رابَرْتصُن سْمِث وكتاباته أنّه أهدى لهُ الطبعة الأولى من كتابه الغصن الذهبي، كما أسهب في إطرائه في مقدمة الكتاب وعبر عن إعجابه بغزارة معارفه وحدة ذكائه وافتخاره بزمالته واعترف بفضله وأنه استلهم منه الكثير من الآراء والأفكار التي وجهت أبحاثه نظرياً ومنهجياً، وأكد على أنّه استقى فكرته عن الإله المقتول التي تشكل الفكرة الأساسية لكتاب الغصن الذهبي من مفهوم رابَرْتصُن سْمِث عن أصول تقديم القرابين الطوطمية عندَ الشعوب السامية وحيث أنّه قد آلت إلى رابَرْتصُن سْمِث مهمة تحرير الطبعة التاسعة من الموسوعة البريطانية فقد طلب من فريز أن يكتب بعض مداخل الموسوعة خصوصاً ما يتعلق بالطوطمية وبالتابو. لكنّ فريزر، الذي يجيد، إضافة إلى لغته الأم، الإغريقية واللاتينية والألمانية والفرنسية والأسبانية والإيطالية والهولندية، من النوع الذي إذا أراد أن يبحث في موضوع لا يرضيه إلا أن يشبع الموضوع بحثاً ويلم بأدق تفاصيله ولا يقتنع إلا بالاطلاع على كل ما كتب عنه وما يمت لهُ بصلة من قريب أو بعيد بحيث لا تفوته شاردة ولا واردة. وهكذا تحول مدخل الموسوعة عن الطوطمية الذي يُفترض ألاّ يزيد عن عدد محدود جداً من الصفحات إلى مجلد كامل نشره سنةَ 1887 تحت عنوان الطوطمية Totemism. ثمّ يتطور هذا الكتيب لينشره فريزر لاحقاً في أربع مجلدات تحت عنوان الطوطمية والزواج الخارجي (1910) Totemism and Exogomy.

ويقال عنه إنه كانَ قارئاً نهماً يمضي يوميًا ما يقارب أربع عشرة ساعة منغمساً في القراءة والبحث وتدوين الملاحظات طيلة خمسين سنةَ من عمره المديد الذي بلغ خمساً وثمانين عاماً. وهذا ما تعكسه أعماله التي تؤكد سعة اطلاعه وغزارة معارفه واضطلاعه بالثقافات واللغات الكلاسيكية. إضافة إلى نهمه بالقراءة والاطلاع، يقضي فريزر جزءً لا بأس به من وقته في تحرير الرسائل التي يُبعث بها إلى المبشرين وموظفي المستعمرات والبعثات الدبلوماسية في مختلف أرجاء المعمورة يستفسر منهم عن عادات وتقاليد البلدان التي يتواجدون فيها، وربما طرح عليهم أسئلة محددة أو أرشدهم إلى منهجية الجمع والعمل الميداني وشجعهم على تدوين ملاحظاتهم وساعدهم على نشر أبحاثهم. وقدْ استطاع أن يبني شبكة واسعة من العلاقات مع مراسلين من مختلف أرجاء المعمورة. وبهذه الطريقة تمكن من سد الكثير من الثغرات التي تعاني منها المصادر المكتوبة التي كانَ يرجع إليها ويستعين بها في الحصول على المعلومات التي يريدها.

قراءة فريزر لكتابات إدوارد تايلر وإرنست رينان ورابَرْتصُن سْمِث، وعلاقته الوثيقة بالأخير والذي طلب منه كتابة بعض المقالات الموسوعة البريطانية كانت من أهم العوامل التي غيرت مجرى حياته العلمية ليتجه نحو دراسة الفلكلور والأساطير، ليس من وجهة نظر أدبية ولغوية، كما كانَ ديدن أصحاب النظرية الشمسية، وإنما من وجهة نظر أنثروبولوجية. ومنذ أن بدأ مساهماته للموسوعة البريطانية صار يعيد النظر وبرؤية مختلفة في المصادر الكلاسيكية، تاريخية وأدبية، والتي كانَ يحيط بها بشكل لا يجاريه فيه أحد، وكذلك قراءة وتفحص كل التقارير والكتابات والمعلومات التي ترد من الرحالة والمستكشفين والمبشرين والمسؤولين الاستعماريين في مختلف بلدان العالم، خصوصاً الشعوب البدائية في أفريقيا والأمريكيتين وأستراليا ونيوزيلندا وشرق آسيا وبولونيزيا وجزر المحيط الهادي. وقدْ نخل كل هذه المصادر واعتصر منها كل ما استطاع استخراجه من مادة فلكلورية وأسطورية وصار يقارن ما بينها ليحدد القواسم المشتركة وأوجه التشابه بين مضامينها ورموزها والتي قد لا تبدو ظاهرة للعيان لمن لا يتجاوز اختلافاتها الشكلية التي تظهر على السطح ليغوص إلى المعاني الأعمق لها. ومن الكُتاب الذين عول عليهم كثيراً وتأثر بهم فيما يخص المادة الفلكلورية في الريف

الأوربي. فلهلم مانهارت Wilhelm Mannhardt والأخوين جاكوب لدفغ كارل غرم Jacob Ludwig Carl Grimm وأخوه فلهلم كارل غرم Wilhelm Carl Grimm.
وكان هؤلاء يعدون من رواد الجمع الميداني الذين اشتهروا بغزارة حصيلتهم ودقة ملاحظاتهم، سواء فيما يتعلق بالحكايات الشعبية أو ما يتصل بها من عادات وتقاليد ومعتقدات وطقوس واحتفالات ترتبط بالخصوبة ودورة المواسم الزراعية والحياة الطبيعية. وقدْ استفاد كثيراً في كتاب الغصن الذهبي من المادة الأولية التي جمعها مانهارت. وكان فريزر يرى في هذه الطقوس الاحتفالات رواسب حية تعود إلى العصور الوثنية وإن غُلفت بغشاء رقيق من الديانة المسيحية، ولذا يُمكن التعويل عليها لإعادة بناء التاريخ الثقافي والديني للشعوب الآرية العتيقة قبل اعتناقها المسيحية.
ومن الكتاب الكلاسيكيين الذين اهتم بهم فريزر وتأثر بهم المؤرخ والرحالة الإغريقي بوسانيس Pausanias الذي عاش في القرن الثاني الميلادي وجاب بلاد الإغريق والرومان ومصر وفلسطين. وقدْ عني بوسانيس بوصف الآثار والشواهد القديمة والمعابد والعجائب التي كانت مازالت قائمة في تلك البلدان آنذاك، كما عني بتسجيل الملاحظات عن الأوابد والخرافات والعادات والمعتقدات الشعبية والغرائب الفلكلورية التي شارفت على الاندثار في الأمصار ولم تعد توجد إلا بين الطبقات الدنيا وسكان الأرياف. ونظراً لطبيعة ما يحتويه من مادة فلكلورية وأسطورية فقد لاقى كتاب بوسانيس عن وصف بلاد اليونان هوى في نفس فريزر ولذلك اتفق مع شركة ماكميلان للنشرعلى ترجمة الكتاب.
وكعادة فريزر في كل أعماله بدأ العمل على الكتاب عام 1884 بخطة متواضعة تقتصرعلى ترجمة النص فقط. لكنه صار يرجع لمصادر أخرى لجمع ملاحظات من هنا وهناك ومواد مماثلة بغرض المقارنة والشرح والتحقيق مما أدى إلى تضخم العمل ليصل إلى ست مجلدات تربو صفحاتها على الثلاثة آلاف صفحة، وتم نشر الكتاب سنةَ 1898.
يمتاز أسلوب فريزر بقدرته على تفجير القضايا وتفريعها ومراكمة الشواهد وحشد الاستدلالات والاستغراق في تفاصيل متشعبة والأخذ بيد القارئ إلى مشاهد جانبية من العادات والتقاليد والمعتقدات والطقوس والشعائر والأساطير والحكايات، كل ذلك ليستوعب حصيلته الهائلة من الحقائق والمعلومات التي جناها من مطالعاته الواسعة عن شعوب العالم وثقافاتها. لكنه يفعل ذلك بسلاسة بالغة بحيث يتم الانتقال من فكرة إلى أخرى برشاقة يتضح للقارئ من خلالها ما بين هذه الأفكار من ترابط وتناص وتبدو كأنها تفسر بعضها البعض بينما يبقى هو ممسكاً بالخيط الذي ينتظم فكرته الأساسية التي يعود لها بين الفينة والأخرى ليؤكد عليها ويذكر القارئ بها. طريقته البارعة في توظيف اللغة وأسلوبه في نسج المعلومات يجعل القارئ لا يُصاب بالتخمة أو السأم وهو يقرأ الصفحة تلو الصفحة من آلاف الشواهد التي يستعرضها من مختلف الأزمنة والعصور ومن مختلف أصقاع المعمورة ومن مختلف الشعوب والثقافات من أدناها إلى أرقاها على سلم التطور الحضاري لتأكيد وجهة نظره في قضية معينة قد تكون من القضايا الفرعية في أطروحته الأشمل وليؤكد على أن البشر، مهما اختلفت مستوياتهم الحضارية، هم في نهاية المطاف من طينة واحدة ومتقاربون ذهنياً ونفسياً. نلاحظ هذه المزايا تتجلى في أكمل صورة لها في كتابه الكلاسيكي الغصن الذهبي، وعنوانه الكامل الغصن الذهبي:
دراسة في السحر والدين The Golden Bough A Study in Magic and Religion:، الذي يُعد أعظم أعمال فريزر على الإطلاق وأكثر الكتب شعبية في مجاله.
وهذا ما يجعل الكتاب مستودعاًزاخراً من المعلومات والحقائق الأولية قبل أن يكون عملاً نظريا.
وكان هو نفسه يرى أن هذه هي القيمة الأبقى للكتاب، فهو لمّ يراهن على المنحى النظري لمعرفته

بأن النظريات تتغير بتغير العصور، لكنّ الحقائق والمعلومات قيمتها أزلية.
وعنوان الكتاب يوحي بمضونه، فهو دوحة من المعارف والفنون والفرضيات متشعبة الأفنان متفرعة الأغصان، إلا أنها في النهاية تلتم في جذر واحد وتعود إلى قضية أساسية هي الممارسات السحرية المتعلقة بالخصوبة عندَ الأقوام البدائية. بل إنه أشبه بالسجادة المنسوجة بمهارة من مختلف الخيوط والألوان والأشكال والتي هي مع ذلك تشكل لوحة متناسقة. إلا أن الكتاب مع كل أيجابياته يمثل أحد النماذج السيئة التطبيق نظرية التطور الثقافي وإعادة بناء الماضي وفق منهجية قائمة على الظن والتخمين ومبنية على الانتقائية في حشد الأمثلة وتفسيرها بما يتفق مع فرضية معدة سلفاً. وكثيراً ما يراكم الأمثلة التي لا يبدو أن لها صلة مباشرة بالموضوع المطروح، كما يفعل مثلاً حينما يناقش التابوهات المتعلقة بالكهنة والملوك المقدسين، ويبدو أن هدفه من وراء ذلك هو الحصر والاستقصاء. وكما حاول أصحاب النظرية الشمسية من قبله، من أمثال ماكس ميولر، أن يفسروا مضامين الأساطير وإشاراتها على أنها ترمز لشروق الشمس وغروبها فإن فريزر يتنقّر الأمثلة الأسطورية والفلكلورية والعادات والتقاليد والاحتفالات الشعبية ويفسرها على أنها كلها تشير إلى الخصوبة وإلى دورة الطبيعة التي تتكرر عاماً إثر عام.
هذا من الناحية العلمية، أمّا من الناحية الأدبية فإن الغصن الذهبي يُعد بدون أدنى شك من الأعمال الكلاسيكية الخالدة. ومع أن فريزر لا يزال يتربع على القمة ككاتب أدبي إلا أن مكانته العلمية قد اهتزت كثيراً في الآونة الأخيرة، شأنه في ذلك شأن معظم الرواد من الحقبة الفكتورية. فلم تعد النماذج النظرية والأطر الفكرية والأدوات المنهجية التي يعالج أولئك بها مادتهم، مثل نظرية التطور والمنهجية المقارنة والرواسب الثقافية، تحظى بنفس المكانة التي كانت لها في السابق، فقد عفى عليها الزمن وحلت محلها نماذج جديدة من الانتشار الثقافي إلى الوظيفية إلى البنيوية إلى التفكيكية وإلى ما بعد التفكيكية. ولكن هذه هي حال العلوم، لا تبقى جامدة. إلا أن من المآخذ التي يسجلها المتأخرون على فريزر تحديداً أنّه لمّ يكن يميز الغث من السمين فيما يتعلق بالشواهد التي يحشدها لتدعيم طروحاته، حيث أن معظم هذه الشواهد مجرد ملاحظات عابرة وسريعة من رحالة غير مدربين على أصول الجمع والعمل الميداني، ومن مبشرين وموظفين استعماريين يغلب على ملاحظاتهم التحيز والعنصرية ضد كل ما هو ليس مسيحي وليس أوربي. ثمّ إنّ المنهجية المقارنة يعيبها أنها تنتزع الشواهد من سياقاتها التاريخية والمحلية مما يحور من دلالاتها ووظائفها، فالشواهد وإن كانت تبدو متشابهة في الشكل قد تختلف من الناحية الوظيفية. هذا عدا أن القضايا التي كانت تشغل أذهان مفكري العصر الفكتوري حلت محلها قضايا أخرى أكثر إلحاحاً وأكثر تمشياً مع معطيات وهموم العصر الحديث.
وفي كل طبعة من الطبعات المتتالية للغصن الذهبي كانَ فريزر يغير موقفُه تجاه بعض القضايا الأساسية التي يتمحور حولها الكتاب مثل وظيفة الطوطمية أو علاقة بعض مظاهرها مع بعض مظاهر الديانة المسيحية. وكان في البداية، كما ذكر في مقدمة الطبعة الأولى، يسير على خطى رابَرْتصُن سْمِث حذو القذة بالقذة في هذه المسائل لكنه غير رأيه لاحقاً. إلا أنّه في كل طبعة لاحقة لمّ يكن يسقط آراءه التي سبق لهُ أن طرحها في طبعات سابقة بل تضل مطمورة في ثنايا الزخم الهائل من الشواهد الإثنوغرافية. بذلك أصبح الكتاب، كما يقول أحد النقاد، يؤرخ لتقلب آراء فريزر خلال ربع قرن [845].
وربما يغفر الفريزر من هذه الناحية تواضعه الجم و عدم تشبثه بمواقفه أو ادعائه بأنه يقدم آراء قطعية صالحة لكل زمان ومكان، بل كانَ دائماً يؤكد على أن همه الأول هو جمع المادة الأولية المتناثرة

وحفظها للأجيال القادمة من العلماء والباحثين؛ أمّا الأطر الفكرية والطروحات النظرية التي يبثها في ثنايا العمل فهي ليست إلا محاولات أولية لتفسير المادة الإثنوغرافية ومجرد وسيلة لنسج هذه المادة وتنسيقها وعرض المعلومات بطريقة منتظمة ومتماسكة. من الأمور التي كانَ فريزر دوماً يسعى إلى لفت الانتباه لها هو أن المادة الفلكلورية المتداولة بين الناس السذج من سكان الأرياف والشعوب البدائية قد تبدو في ظاهرها مادة لا قيمة لها لكنّها إذا عرضت على محك البحث العلمي تبين أنها تحمل قيماً ومعاني رمزية في غاية الأهمية. كما أراد أن يوضح بأنه في نهاية المطاف لا يوجد ذلك الفرق الشاسع والهوة السحيقة بين الشعوب المتحضرة والشعوب البدائية، إذ أن ما يتداوله البدائيون من حكايات ومعتقدات موجود بصورة أو بأخرى لدى سكان الريف الأوربي وفي أساطير وخرافات الآريين القدامى، بما فيهم اليونانيين والرومانيين. وهذا في حد ذاته يعني أن الأوربيين مروا بنفس المرحلة الهمجية التي لا تزال الشعوب البدائية تعيشها ولم تتخطاها بعد، وأن بقايا تلك المرحلة البدائية وعوالقها لا تزال موجودة لمن يجد في البحث عنها بعين مجردة وأنها لا تزال تمارس تأثيراتها على الرجل المتحضر وتوجه طريقته في التفكير والسلوك، بوعي منه أو بدون وعي منه. ولم يقف به الأمر عندَ هذا الحد، بل إنه ألمح بشكل مبطن، وإن لا يخفى على القارئ النبيه، إلى أن المسيحية بشعائرها وطقوسها، ليست إلا امتداداً متصلاً للديانات البدائية والوثنية ولا تختلف عنها جذرياً إلا في المسائل الشكلية، وهو بذلك يُعد أول من كسر الحواجز بين الديانات السماوية والديانات الوثنية. ولذا فهو أيضاً يُعد من أوائل المفكرين الذين تناولوا المسألة الدينية بعقلانية وبتجرد تام ومنهجية علمية محايدة على أنها تصوّر بشري ومنتج اجتماعي وثقافي في المقام الأول، وأكد على أن مهمة الباحث الأنثروبولوجي ليس البحث في صحة العقائد الدينية ومعقوليتها وإنما تتبع جذورها والمقارنة بينها وتفسيرها كظواهر اجتماعية.

بدأ الكتاب أساساً، كما سنرى، كمجرد حاشية على بيتين وردا في الكتاب السادس من ملحمة الأينيادة The Aeneid للشاعر الروماني القديم فِرْجل Virgil بَدَيا غامضين وأراد فريزر شرحهما. وظهرت أول طبعة للكتاب في مجلدين عام 1890، وكان التركيز في تلك الطبعة على المادة المتعلقة بالشعوب الآرية. وفي عام 1900 زاد عدد المجلدات إلى ثلاث وبدأ فريزر يلتفت بشكل جاد ومعمق إلى المادة الإثنوغرافية التي بدأتْ تتوافر لديه عن مختلف الشعوب. ثمّ ظهر في إثني عشر مجلداً ضخماً صدرت ما بين عامي 1906 و 1915، ثمّ أضاف الجزء الثالث عشر عام 1936. وفي عام 1922 قام باختصار الكتاب في مجلد واحد وبسط لغته متبعاً في ذلك الأسلوب السهل الممتنع وذلك ليكون في متناول القارئ العادي، كما حذف منه بعض الفقرات المتعلقة بالمسيحية نظراً لحساسيتها الدينية، خصوصاً ما يتعلق بصلب السيد المسيح وموته افتداء لخطايا البشر والذي كانَ فريزر قد رأى فيه مجرد نسخة أخرى عن موت تموز وأدونيس وغيرهما من الآلهة الوثنية التي يرمز موتها وولادتها لدورة الخصب والجفاف وتبدل الفصول والمواسم على مدار العام. وبعد وفاة فريزر أعيد نشر النسخة المختصرة عام 1959 بعد إدخال بعض التعديلات وإضافة الأجزاء الحساسة التي كانت قد حذفت سابقاً.

آلهة الإغريق والرومان

قبل الحديث عن فريزر وآرائه العلمية وإنتاجه الفكري لابد من تقديم عرض مختصر لبعض المعلومات الأساسية ذات الصلة بديانات وميثولوجيا الإغريق والرومان. ما يحدونا إلى هذا العرض المختصر، وربما المخل، هو أن فريزر، وغيره من كتاب العصر الفيكتوري الذين تصدوا لمعالجة قضايا الدين والميثولوجيا والأساطير، معظمهم من المتبحرين في الدراسات الكلاسيكية واللاهوتية الذين يفترضون أن لدى القارئ القدر الكافي من الإلمام والاطلاع على الكتاب المقدس، بعهديه القديم والجديد، وعلى الميثولوجيا والأساطير الإغريقية والرومانية وتاريخ الشعوب الأرية. ولا يقل أهمية عن ذلك الإلمام بجغرافية بلاد اليونان والرومان بجبالها وسهولها وغاباتها وأنهارها وبحيراتها وبحارها وغيرها من الأماكن التي كانت تشكل مسرحاً للأحداث التاريخية والصراعات بين أبطال الملاحم ومعجزات الآلهة وعجائب القدر. هذه المواضيع وغيرها من المواضيع ذات العلاقة كانت تشكل في مجملها جزءً أساسياً من مناهج التعليم عندهم ومن زاد المثقف الغربي في العصر الفيكتوري وحصيلته المعرفية. ومن ليس لديه هذا الحد الأدنى من التأسيس المعرفي قد لا يتمكن من متابعة كتابات فريزر وغيره من رواد العلوم الفلكلورية والأنثروبولوجية كما ينبغي واستيعاب طروحاتهم بالشكل الصحيح ولا تحديد مواقفهم النظرية وتقدير إسهاماتهم العلمية.

من أصعب المباحث وأعقدها بحث الأساطير والميثولوجيا الإغريقية والرومانية، فلا يوجد مظهر من مظاهر الطبيعية أو جبلّة فُطر عليها الإنسان أو عرف اجتماعي أو إنجاز من إنجازات البشر الثقافية إلا وله عندَ الإغريق آلهة تخصه وأساطير تحاك حوله، ثمّ إنّ كل واحد من هذه الآلهة تتعدد مظاهره وتتقلب صفاته والأساطير التي تدور حوله بتعدد أماكن عبادته وبتعاقب الظروف السياسية والاجتماعية عبر العصور. وتتداخل الآلهة مع الأبطال ليشكلوا في مجموعهم ما يُسمّى بانثيون pantheon أي عائلة إلهية كل أفرادها مترابطين مع بعضهم البعض بعلاقات القرابة والنسب والتي هي أيضاً تختلف طبيعتها باختلاف الأمكنة والأزمنة. أضف إلى ذلك أن معظم آلهة الإغريق استعاروها من حضارات قديمة مثل الحضارة المصرية أو البابلية أو الآشورية أو الكريتية بعد أن حوروها وكيفوها لتتماشى مع بيئاتهم ومجتمعاتهم. وما يضيف بعداً آخر هو أن الرومان استعاروا الكثير من هذه الآلهة وغيروا هم بدورهم في أسمائها وصفاتها وأظفوا عليها الطابع الروماني مما أدى إلى الكثير من التداخل والمزج بين الميثولوجيا الإغريقية والميثولوجيا الرومانية، خصوصاً وأن الطبقات الأرستقراطية الرومانية بعد ما قطعت روما شوطاً في مضمار التحضر والمدنية صاروا ينظرون إلى اليونان بتاريخها وحضارتها على أنها تمثّل بالنسبة لهم مثالاً أعلى ونموذجا أرقي للحضارة عليهم أن يجاروه ويبروه. لذا نجد هذه الآلهة تتغير أسماؤها وتتبدل بتغير صفاتها وتبدل حالاتها، كما تختلف حسب اختلاف طريقة المعالجة من شاعر إلى آخر من شعراء الإغريق والرومان مثل هزيود Hesiod و هوميروس Homer وبِندار Pindar وفِرْجل Virgil وأوفِد Ovid. هذا عدا أن الميثولوجيا والأساطير الإغريقية بمختلف آلهتها وأبطالها كانت قد شكلت موضوعاً خصباً لكتاب التراجيديا من أسخيلس Aeschylus إلى سفكليس Sophocles إلى يروبيدس Euripides والتي وظفها كل منهم بطرق متفاوتة وصوروها في مواقف ومشاهد مختلفة للتعبير عن أغراض متباينة، مما أدى إلى تداخل التاريخي مع الأسطوري والحرفي مع الرمزي. هذه التداخلات والملابسات والشوائب ليست أمراً مستغربًا إذا عرفنا أنّه لا يوجد في ديانات الإغريق والرومان الوثنية مؤسسة كنسية أو كهنوتية مهمتها القيام على بلورة خطاب ديني موحد وعقيدة إيمانية ثابتة ينظوي تحتها الجميع ويحافظون على صفائها ونقائها. لذلك، فإننا لن

نتغلغل في تعاريج هذه الأساطير الإغريقية والرومانية ولن نتعامل معها تعامل المتبحر والمختص بل يكفينا من القلادة ما أحاط بالعنق، وسنعرضها بتصرف واختصار مكتفين فقط بالقدر الذي يساعد القارئ على فهم الخلفية الميثولوجية والأسطورية التي كانَ لها التأثير الأبرز على الدراسات الفلكلورية والأنثروبولوجية المبكرة في مجال الأديان والمعتقدات، وسنختار من الروايات المتعددة والمتضاربة فقط ما يفيدنا في إلقاء الضوء على القضايا المحورية التي تدور حولها أطروحات جيمز فريزر. أمّا من أراد التعمق في عالم آلهة اليونان وأساطيرهم فلن يجد بالعربية مرجعاً أفضل من كتاب التاريخ اليوناني (العصر الهللادي) للدكتور عبد اللطيف أحمد علي (1971).

قبل ظهور عائلة الآلهة الأولمبية التي تقطن قمم جبال أولمبوس Olympus في أعالي منطقة ثساليا Thessaly شمال بلاد الإغريق والتي يترأسها كبيرهم زيوس وجدت كائنات غريبة يغلب على مظهرها البشاعة مع القوة الغاشمة وعلى طباعها الشرّ والوحشية. وهذا في حد ذاته مؤشر على سيادة الفوضى وعلى عدم انتظام قوانين الطبيعة وعدم تمايز مختلف ظواهر الكون الذي لمّ يكتمل نظامه بعد، بما في ذلك دورة الأفلاك وحركة الأجرام السماوية والحياة على الأرض. ويحول اضطراب الروايات والآراء، كما أشرنا، دون تقديم عرض متسق لتلك الحقبة الغامضة والموحشة. لكنّ لا بأس من البدء من حيثما بدأ شاعر الإغريق هزيود Hesiod في ملحمة أنساب الآلهة Theogony حيث يقول إنّ أول ما تشكل من عالم الفوضى والخواء Chaos هي الأم الأرض كيا Gaea والتي من رحمها خرج بعلها يورانُس Ouranus (وتكتب باللاتينية عندَ الرومان Uranus)، ومن الإثنين تناسلت كائنات بدائية وحشية هم التايتانيون Titans والجبابرة Gigantes والسكلوبيون Cyclopes. كما أنجبت كيا أيضاً إلهاً آخر هو إله البحر المزبد بُنتُس Pontus الذي اقترنت به ورزقت منه بعدد من الأولاد. والكلوبيون مخلوقات بعين واحدة كبيرة مدوّرة وغائرة في منتصف الجبين ولكل منهم مائة ذراع. عاشت هذه الكائنات في الكهوف والمغارات عيشة وحشية همجية لا تعرف الزراعة ولا الصناعة ولا النظم السياسية والقوانين. إلا أن المرويات المتأخرة تجعل منهم أقواماً آخرين يتمتعون بقدرات جسمانية وعضلية هائلة لا تجارى بحيث أن كل بنيان مشيد يبدو فوق طاقة البشر من قلاع وجسور وأسوار ينسب إليهم، مثلما ينسب العرب هذه الإنشاءات الباهرة إلى قوم عاد. ومن فرط قوتهم يمسك الواحد منهم بالجبل الشامخ ويقذف به من كوكب الأخر كما يقذف أحدنا بقطعة من الحجر.

وأقدم يورانُس على قذف كل أولاده من كيا في أسفل السافلين في غياهب ترتارس Tartarus تحت الأرض السابعة في عالم الأموات السفلي، وتركهم مصفدين بالأغلال وأقفل عليهم بوابات ترتارس الحديدية السميكة. وهذا مما أغضب أمهم، التي تقول بعض الروايات إنها أنجبت من بنت الجبابرة والتايتانيون، الذين لمّ يكونوا موجودين في الأصل، للاقتصاص من زوجها على فعلته الشنيعة مع أولادها. فحرضت أولادها على أبيهم، فالتقط أصغرهم، وهو كرونوس Cronos (والذي يقابله عندَ الرومان الإله ساترن Saturn)، منجلاً قطع فيه خصيتي أبيه اللتين تناثر منيهما ودمهما واختلط بعضه بزبد البحر وولدت ربة الحب والخصب والفتنة والجمال أفروديت من هذا الخليط وخرجت من البحر عارية فاتنة ناضجة الأنوثة، كما اختلط بعض دم كرونوس بالتراب ومن هذا الخليط جاءت حوريات الماء Nymphs وكائنات أخرى. وهناك رواية تقول إنّ أفروديت إبنة يورانُس من زوجته هميرا Hemera، كما رزق من زوجته دِيا Dia بابنه هِرمس Hermes.

واعتلى كرونوس عرش أبيه بعدما حرر إخوته التايتانيين والسيكلوبيين من غياهب ترتارس وتزوج من أخته رَيْ Rhea (والتي يقابلها عندَ الرومان الإلهة كيبيل Cybele). إلا أنّه رأى في علم الغيب أن أحد أبنائه سوف يثور عليه ويقصيه عن العرش فصار كلما وُلدت لهُ أحد زوجاته مولوداً ابتلعه، فابتلع

بناته دِمِتَر وهِيرا وهِسشيا، وابتلع ولديه هايدس وبُوزايدُن. ولما حملت رَيْ بابنها زيُوس وقرب موعد ولادتها قامت ومهدت حجراً وناولته كرونوس على أنّه مولودها الجديد فابتلعه. ثمّ ذهبت هي إلى كريت حيث وُلدت زيُوس وخبأته في أحد المغارات هناك وأوكلت بحراسته جنوداً من التايتانيين كما قامت الحوريات على رعايته. ودأب حراسه في المغارة على قرقعة رماحهم وسيوفهم بدروعهم كلما بكى الطفل ليخفوا الصوت حتّى لا يسمعه الأب. ولما شبَّ زيُوس عن الطوق استنجد بأحد بنات المحيط Oceanus وتدعى ميتيس Metis لتساعده في تخليص إخوته من جوف أبيه. فقامت ودست للأب دواء أرغمه على التقيؤ وخرج الأولاد والبنات مع القيء. وبمساعدة إخوته وأخواته ثار زيُوس على أبيه ومعاونيه من الجبابرة والتايتانيين. وكان زيُوس يدير المعركة من جبال الأولمبوس شمال تساليا التي تشق قممها الشاهقة عنان السماء بينما كانَ أبوه يديرها مع أعوانه من جبال أوثريس Othrys جنوب تساليا. واستمرت المعارك بينهم عشر سنوات انتهت بانتصار زيُوس وإخوانه بمساعدة كيا التي كانت قطعت لزيُوس عهداً بينما كانَ الصراع على أشده بين الفريقين أنها سوف تساعده في حربه مع أبيه لو أنقذ أبنائها من غياهب ترتارس، وقدْ نفذ طلبها فوفت بالوعد. ونظير مساعدته لهم وتحريرهم قام السكلوبيون والتايتانيون وأمدوه بالبرق والرعد والصواعق التي أحرقت جيش الأب، كما أن بلوتو خصف لهُ درعا وطاسة تقيانه رشقات السهام وطعنات الحراب كما صنع لهُ بُوزايدُن رمحاً بثلاث حربات. وبعد أن وضعت الحرب أوزارها تزوج زيُوس أخته هِيرا. أمّا صاحبة المشورة ميتس فقد تزوجها زيُوس ثمّ ابتلعها لما حملت لأنه رأى في علم الغيب أنها ستنجب من يزاحمه على عرشه. وكان نتاج ذلك الحمل بنتاً هي أثينا التي خرجت من رأس أبيها بمساعدة من ابنه الأعرج هيفاستس Hephaestus إله النار والبراكين والصناعات والفنون الذي فلق رأس أبيه لتخرج منه أثينا إلهة الذكاء والفطنة، كما أنها إلهة الحرب والسلم وملهمة الفنون والصناعات.

وتقاسم زيُوس مع إخوته شؤون الكون بينهم بالقرعة فكان نصيب بُوزايدُن البحر وهايدس العالم السفلي، هذا بينما تربع زيُوس على عرش السماء والعالم العلوي، أمّا العالم الأرضي فصار إرثاً مشتركاً للجميع. كما آلت إلى زيُوس رعاية الأنظمة والقوانين والسلطة الملكية وقدسية الأقسام والعهود والمواثيق وقوانين الضيافة وحماية الدخيل والمستجير وعقاب المجرمين والمارقين والخارجين عن القانون. ومن أهم مساعديه آلهة البخت دايكي Dice وآلهة الحق نمسس Nemesis وآلهة العدالة والنظام ثيمس Themis. كما وظف زيُوس بعض الجبابرة والتايتانيين الذين وقفوا معه في صراعه مع أبيه ليدبر كل منهم شأناً من شؤون الكون. إلا أن منهم من حاول التمرد على زيُوس والحد من سلطاته فكان مصيرهم العقاب الأليم. فهذا أتلس Atlas عذبه بأن يظل إلى الأبد حاملاً السماء على كاهله. وسسفُس Sisyphos عذبه زيوس بأن أجبره على دفع صخرة ضخمة إلى قمة جبل شاهق ولكن قُبيل وصول القمة تفلت منه الصخرة فتتدحرج إلى أسفل فيضطر إلى معاودة الكرة، وهكذا إلى الأبد. كذلك عاقب بروميثيوس Prometheus لما عطف على البشر وحاول أن يسرق لهم النار ويعلمهم الصناعات، مخالفاً بذلك أوامر زيوس، عاقبه الأخير بأن أوثق كتافه على صخرة من صخور جبال القوقاز وسلط العقبان أن تنهش من كبده إلى الأبد دون أن يفارق الحياة حتّى أنقذه هرقل من عذابه.

وقدْ اغتاظ زيوس من فعلة بروميثيوس وبره بالبشر وقرر الثأر من هذه الإهانة وهذا العصيان فأوعز إلى

الإله هيفاستيوس بصنع المرأة من الطين ليبعثها إلى الأرض لإغواء البشر ولنفتنهم بجمالها وسماها باندورا Pandora، وهي كلمة لها عدة معاني منها «المانحة لكل شيء»، «الحائزة على كل شيء». وكان هدف زيوس أن يجلب التعاسة والشقاء للبشر وطُلب من كل إله من الآلهة الأولمبية أن تحبو

باندورا قوة من قوى الشرّ والدمار. فاصطحب الإله هرمس، الذي يقوم بدور الوسيط والمراسل بين زيوس والإلهة الآخرين وبينه وبين البشر، هذه المرأة ليهديها إلى بروميثيوس، الذي يعني اسمه «المتدبر والمتبصر بعواقب الأمور»، لكنه رفض الهدية لعلمه بما تنطوي عليه من عواقب وخيمة، كما بعث تحذيراً من قبول الهدية إلى أخيه إبيميثيوس Epimetheus، والذي يعني اسمه عكس ما يعنيه بتروميثيوس، لذلك فاته التنبه إلى الخطر وقبل الهدية ولم يستمع لتحذير أخيه. كانت باندورا تحمل معها قُفّة مليئة بكل ألوان التعاسة والمصائب والأحزان من الأمراض إلى الشيخوخة إلى الفقر إلى الحروب وكل أنواع الشرور. وبلغ فضول إبيميثيوس إلى حد لمّ يستطع معه كبح جماح رغبته في فتح القُفّة ليرى ما في داخلها فخرجت منها كل المصائب التي ابتليت بها البشرية. وهناك رواية أخرى تقول إنّ القُفّة مليئة بالخيرات والنعم التي أراد بروميثيوس أن يمنحها للبشر لكنّ ما أن فتحها إبيميثيوس، أو باندورا حسب رواية أخرى، حتّى خرجت هذه الخيرات ولم يبق في قاع القُفّة إلا الأمل والرجاء والعزاء.

وتزوج زيوس أخته هِيرا التي أنجبت الإله هيفاستُس والإله آرسن وأختهما هيبي Hebe. وربما تقمصت هِيرا أحياناً دور ربة القمر وراعية الزواج والنساء والولادة نظراً للارتباط بين دورات القمر والدورة الشهرية. كما تزوج زيوس أخته الأخرى دِمِترّ التي أنجبت بِرسِفُوني. ولزيُوس العديد من الزوجات الأخريات مثل ثيميس Themis ربة القوانين الطبيعية والأعراف الراسخة، ومثل ربة الذاكرة نِموسين Mnemosyne أم عرائس الشعر وربات الفنون Muses، ومثل ربات القدر مويري Moirae، ومثل ربة الجزاء العادل دايكي Dike، ومثل ربات المواسم والفصول هوري Horae اللاتي أنجبتهن آلهة القمر سليني Silene من إله الشمس هيليوس Helios.

خلاصة الأمر أن شعراء الملاحم الإغريقية انتظموا الآلهة على شكل عائلة يرأسها زيوس وتضم إخوانه وأبنائه وهم: زيوس Zeus (والذي يقابله عندَ الرومان الإله جوبتر Jupiter)، أبولو Apollo (والذي يقابله عندَ الرومان الإله أبولو Apollo)، وإله البحر بوزايدُن Poseidon (ويقابله عندَ الرومان الإله نبتون Neptune)، وإله الموت والعالم السفلي هايدس Hades (ويقابله عندَ الرومان الإله بلوتو Pluto)، هرمس Hermes (ويقابله عندَ الرومان الإله مركري Mercury)، هيفاستس Hephaestus (ويقابله عندَ الرومان الإله فلكن Vulcan)، آرس Ares (ويقابله عندَ الرومان الإله مارس Mars)، هيرا Hera (ويقابلها عندَ الرومان الإلهة جونو Juno)، دمتر Demeter (ويقابلها عندَ الرومان الإلهة سيرس Ceres)، أرتيمس Artemis (ويقابلها عندَ الرومان الإلهة ديانا Diana)، برسفوني Persephone (ويقابلها عندَ الرومان الإلهة بروسربينا Proserpina)، أفروديات Aphrodite (ويقابلها عندَ الرومان الإلهة فينس Venus)، أثينا Athena (ويقابلها عندَ الرومان الإلهة منرفا Minerva)، هسشيا Hestia (ويقابلها عندَ الرومان الإلهة فستا Vesta). وفي بعض الأماكن قد يستبدل أحد هذه الآلهة بغيره، كما في أثينا مثلاً حيث تستبدل الإلهة هستيا بالإله دايونيسس Dionysus (ويقابله عندَ الرومان الإله باخس Bacchus).

ومن اللائي رغب زيوس في معاشرتهن حورية البحر ثيتس Thetis حفيدة بوزايدن لكنّها رفضت عرضه لأن هيرا، زوجة زيوس، كانت هي التي ربتها ورعتها. فغضب عليها زيوس وحكم عليها بالزواج من أحد البشر فتزوجت بيليوس Peleus ملك أحد مقاطعات ثيساليا وأنجبت منه أخيلس Achilles، أحد أبطال حرب طرواده وصديق بتروكلس Patroclus. ومن ضمن ما منحت الآلهة ذلك الملك أنها حولت النمل بأعداده التي لا تحصى إلى رجال وجعلتهم جنودا لهُ. ومن فرط حب الحورية ثيتيس لابنها أخيلس حرصت أن تسجله في عالم الخالدين فغمرته في مياه نهر ستايكس Styx، لكنّ كعب

قدمه التي كانت تمسك بها بأصبعيها لتغطسه في النهر لمّ يبتل بالماء، لذا كانَ كعبه هو نقطة ضعفه ومكمن مقتله. وقدْ رشقه بارس بن بريامٍ أثناء اقتحام الإغريق لأسوار طرواده بسهم أصابه في ذلك الموضع الوحيد من جسده الذي كانَ عرضاً للإصابة فأرداه قتيلا.

أمّا أفروديايت، إلهة الفتنة والعشق والجمال، فقد تزوجت الإله الأعرج الدميم هيفاستس الذي لا يفتأ حاملاً مطرقته وسندانه لكنّها لمّ تكن مخلصة لهُ واتخذت الكثير من العشاق منهم إله الحرب آرس. وتضيف بعض الروايات أنها أم لرب الشبق والشهوة الجنسية الإله إيرس Eros (والذي يقابله عندَ الرومان الإله كوبيد Cupid).

حرب طرواده وتأسيس روما

بعد حملها بابنها بارس Paris رأت هِكبي Hecabe، زوجة بريام Priam ملك طرواده Troy، فيما يرى النائم أنها تلد شعلة من نار. وفسر العرافون هذا الحلم بأن ابنها الذي في بطنها سيجلب الدمار على مدينته طرواده. ولما وُلدت بارس وشب عن الطوق أرسله أبوه ليرعى أغنامه بعيداً في جبال إيدا Ida ليدرأ عن مدينته شر النبوءة. في تلك الأثناء كانَ الإله زيوس وإلهة العدالة ثيمس قد رأيا أن الأرض فاضت بالبشر الذين تكدسوا على ظهرها وزادت أعدادهم عن الحد المطلوب لذا يلزم تقليص العدد عن طريق إشعال الفتن والحروب بينهم. وانطلقت شرارة النزاع في ليلة زفاف الحورية ثيتيس على بيليوس (والدا أخيلس، بطل الإلياذة) حينما اجتمع الآلهة للاحتفال بالمناسبة باستثناء إيريس Eris ربة الشقاق والنزاع التي لمّ تدع إلى الحفل ولذا قررت أن تنتقم. وهداها تفكيرها أن تلقي وسط الحفل تفاحة ذهبية نقش عليها «إلى أجملهن». وتخاصمت الربات أفروديايت وأثينا وهيرا أيهما الأجمل والأحق بالتفاحة. وشاءت الأقدار أن تقع على بارس بن بريام مهمة الحُكم بينهن. فذهبن إليه في جبال إيدا Ida حيث كانَ يرعى أغنامه. ولاستمالته إلى جانبها وعدته كل واحدة منهن بهدية قيمة. وعدته هيرا بأن تجعله ملكاً على آسيا، ووعدته هيلينا بنصرته في الحروب، ووعدته أفروديايت بأجمل امرأة في الدنيا. وحكم بارس لأفروديايت التي أغواه عرضها مما أثار عليه حنق أثينا وهيرا اللتين وقفتا دوماً ضد طرواده في حربها مع الإغريق، أمّا أفروديايت فكانت دائماً تقف إلى جانب الطرواديين. ولما بلغ بارس مبلغ الرجال بعثه أبوه بريام على رأس أسطول لاسترداد عمته هيسيوني Hesione، أخت الأب بريام، التي سبق أن سباها الإغريق واسترقوها. وحل بارس ضيفاً على منلاوس Menelaus ملك إسبرطه Sparta وزوجته هلينا Helen، وهي أجمل نساء الدنيا التي وعدت أفروديايت بارس بتزويجه منها. واختطف بارس هلينا بعد أن وقعت في حبه مثلما وقع في حبها، وهذه هي الشرارة التي أشعلت فتيل الحرب بين طرواده بزعامة هكتور Hector أخي بارس والإغريق بزعامة أغممنن Agamemnon ابن أتريوس Atreus وأخي منلاوس وملك مايسيني.Mycene.

ومن الشخصيات البارزة في حرب طرواده أحد أبناء أنخيسس Anchises الطروادي المدعو آينياس Aeneas. وتتلخص قصة مولد هذا البطل كما يلي. من ضمن الكثيرين الذين هاموا عشقاً بأفروديايت رب الأرباب زيوس، لكنّها لمّ تبادله الغرام فكاد لها وأراد إذلالها وتحقيرها بأن أوقعها في حب واحد من البشر هو أنخيسس الذي كانَ في الأصل راعياً لقطعانه من الأغنام في جبال إيدا ida، وهو ابن عم لبريام ملك طرواده. وشغفت أفروديايت حباً بأنخيسس الذي أنجبت منه آينياس. وندمت أفروديايت على فعلتها وحذرت أنخيسس من أن يبوح بسرهما. لكنّ أنخييس تملكه الزهو وصار يتباهى أمام خلانه بعلاقته مع أفروديايت فقذفته بصاعقة خطفت بصره وعاش كفيف البصر. وقدْ لاحقت لعنة هيرا البطل آينياس الذي هجر طرواده بعد دمارها ليذهب إلى إيطاليا ويؤسس روما ولذا جعل منه الشاعر الروماني فِرْجل بطلاً لملحمته الأينيادة The Aeneid التي نظمها في أواخر القرن الأول قبل الميلاد، كما سنرى. وفي بداية حرب طرواده تلكأ أينياس ولم يشارك مع الطرواديين في الدفاع عن مدينتهم لأنه شعر بأن بريام لمّ يوفه حقه من التقدير، بل كانَ يعامله بشيء من العجرفة، كما أغضبه تسليم قيادة الجيش الطراودي لهكتور بن بريام بدلاً منه. إلا أنّه أخيراً وبعد أن سلب البطل الإغريقي أخيلس قطعان أينياس من المرعى قرر النزول إلى ساحة المعركة والمشاركة في القتال، وخصوصاً بعد أن وعده بريام بتزويجه من ابنته كريوسا Creusa، وكان يُعد البطل الثاني في تلك الحرب بعد هكتور. وهذه هي أولى خطوة لتحقق نبوءة الإله بوزايدُن الذي كانَ قد سبق أن تنبأ بأن أينياس سيكون زعيماً

عظيماً. بعد سقوط طرواده وحرقها حمل آينياس أباه الأعمى على كتفيه وأمسك بيد ولده أسكانيس Ascanius وهرب لاجئاً في جبال أيدا مع ثلة من أتباعه من الطرواديين الذي شرعوا في بناء السفن من خشب الغابات هناك. أمّا زوجته كريوسا فقد التهمتها ألسنة النار التي أحرقت طرواده بكل ما فيها. ثمّ هام في البحر مع أتباعه وظل كره هيرا (جونو) ولعنتها للطرواديين تلاحقه خلال رحلته الشاقة مما أطال من مدة الرحلة لأكثر من سبع سنوات وسبب لهُ الكثير من المخاطر الجسيمة والعواصف العاتية واعترضت طريقه الوحوش الكاسرة والكائنات الخرافية، وكذلك المواقف الغرامية، لكنه اجتاز كل هذه المصاعب والمآسي بسلام ليستقر به المطاف أخيراً في إقليم لاتيوم بإيطاليا ليؤسس أحد أحفاده فيما بعد مدينة روما، وذلك تحقيقاً لمشيئة الآلهة التي عبرت عنها كل الرؤى والنبوءات. ومات أبوه العجوز قبل وصولهم إلى مستقرهم في إيطاليا. ويصور فِرْجل أنخيسس Anchises أبا آينياس Aeneas بأنه أب ودود وحليم وحكيم طالما شجع ابنه وحثه على اتخاذ المواقف البطولية وتنبأ لهُ بمستقبل باهر وأنه سيؤسس مملكة تضاهي مملكة طرواده وأمجادها العريقة، مملكة مقدر لها أن تحكم العالم بأسره.

تتوقف ملحمة الإلياذة عندَ سقوط طرواده وحرقها على يد الإغريق. من هذه النهاية تبدأ ملحمة الأينيادة السالفة الذكر والتي تتحدث عن مغامرات أينياس وتأسيس روما. هذه الملحمة، مثلها مثل ملحمة الإلياذة والأوديسة التي ألفها فِرْجل على غرارهما، تعد رائعة من روائع الأدب العالمي وهي مستودع للكثير من الأساطير وحكايات الآلهة التي استعارها الرومان من الإغريق وبدلوا أسماءها بينما احتفظوا بالكثير من صفاتها. إلا أن دافع فِرْجل الحقيقي لتأليف الملحمة كانت دوافع وطنية وسياسية. فحينما ظهرت روما ابتداء من سنةَ 200 قبل الميلاد على مسرح الأحداث كقوة ضاربة في منطقة البحر الأبيض المتوسط وبدأ الرومان يستشعرون قوتهم أرادوا أن تكون لهم أمجاد تضاهي أمجاد اليونان ولكن بطابع روماني لإذكاء الشعور القومي وكذلك لتمجيد القياصرة ولربط نسبهم بالآلهة. وبرعاية وتشجيع من أغسطس Augustus، أول إمبراطور روماني، بدأ رجل في عام 30 قبل الميلاد في تأليف ملحمته، واسمه الكامل Publius Vergilius Maro. وكان آينياس هو النموذج المثالي الذي جعل منه في ملحمته الأسطورية بطلاً رئيسياً ومؤسساً لروما، حيث أن أباه أنخيسس ينتمي إلى الأسرة المالكة في طرواده، و هو سليل الآلهة، فأمه أفروديايت الإغريقية، التي هي فينس الرومانية، كما قام بدور بطولي في حرب طرواده لا يضاهيه إلا فيكتور، عوضاً عن أنّه اشتهر بالورع والتقوى والأمانة والوفاء والإخلاص ومخافة الآلهة وبر الوالدين، فهو الذي حمل أباه الكفيف على كتفيه وفر به لينقذه من حريق طرواده. وخلفيته الطروادية تجعل منه سليلاً لأبطال طرواده الأسطوريين وعريقاً في النبل والأصالة، لكنه أيضاً ليس إغريقياً محضا مما يجعل من السهل على قياصرة الرومان ادعاء الانتساب إليه دون أن يجعلهم ذلك إغريقيين ويسلبهم خصوصيتهم وهويتهم الرومانية المتميزة. ولتعزيز هذه الهوية وتكريس الأصل الروماني غير الرومان من نسب أسكانيس بن أينياس الذي تقول الأساطير الإغريقية إنه ابنه من كريوسا Creusa بنت بريام ملك طرواده. يقول فِرْجل إنّ آينياس لما حط على شواطئ إيطاليا تحالف مع اللاتين ضد أعدائهم وهزم الأعداء وتزوج من لافينيا Lavinia بنت ملك اللاتين التي أنجبت منه ابنه أسكانيس الذي وحد اللاتين والطرواديين واستلم الحُكم بعد وفاة أبيه واتخذ اللقب جوليوس Julius وأسس عشيرة الجوليين الذين انحدر منهم قياصرة الروم وأباطرتهم العظماء بما فيهم قيصر وابن أخيه أوغسطس باني أمجاد الرومان ومؤسس الإمبراطورية الرومانية والذي أوعز إلى فِرْجل لينظم ملحمته التي ألحقت نسب هذه العائلة بنسب الآلهة ومهدت الطريق لتأليه الأباطرة والقياصرة.

ملك الغابة في معبد ديانا

في الفصل السادس من الأينيادة يقول فرْجل إنّ سفن اينياس لما حطت جنوب إيطاليا رست على ميناء بجوار كومي Cumae بالقرب من مدينة نبولي Naples حيث يوجد معبد أبولو وديانا، وسادنة المعبد هي العرافة كبل Cibyl التي أراد أينياس الحصول على مباركتها لتساعده للنزول إلى عالم الأموات السفلي المشاورة روح أبيه أنخيسس الذي كانَ سبق وأن رآى شبحه في المنام في رؤيا أراد منه أن يعبرها لهُ بشأن خطواته اللاحقة وخططه للمستقبل. وهذه حيلة فنية لجأ لها فرْجل ليؤكد أن كل ما حققته روما من أمجاد وما حققه أباطرتها وقياصرتها من إنجازات باهرة كلها أمور مقدرة مسبقاً في عالم الغيب، كما ستؤكده نبوءات أنخيسس لابنه أينياس حينما ينزل ويتحدث إليه في عالم الأموات السفلي.

ولما وصل آينياس إلى الكهف المعلم الذي تقيم فيه الكاهنة سبيل وبعد أن قدم الصلوات والقرابين للألهة طلب من الكاهنة أن تساعده في النزول إلى العالم السفلي فأجابته بأن هذا أمر مستحيل إلا لو استطاع أن ينتزع الغصن الذهبي ليقدمه هدية إلى برسفوني إلهة العالم السفلي. ولا يوجد هذا الغصن العجيب إلا على واحدة فقط من بين أشجار غابة البلوط oak الكثيفة المحيطة بالمعبد. ووقع الفتى في حيرة من أمره، فكيف يمكنه التعرف على الشجرة المعنية من بين آلاف الأشجار. لكنّ أمه الإلهة أفروديت أرسلت يمامتين ظلتا تخفقان وتطيران أمامه وهو يتبعهما حتّى دلتاه على مبتغاه، فقطع الغصن وحمله إلى الكاهنة التي اصطحبته إلى العالم السفلي حيث قابل أباه الذي أخبره بأن مستقبلاً باهراً ينتظره هو وأحفاده لكنّ عليهم أولاً أن يجتازوا الكثير من العقبات والمصاعب الجمة والحروب الطاحنة والأهوال التي تشيب منها اللمم قبل أن يتمكنوا من تأسيس روما، المدينة التي سيدين لها العالم بأسره وتعوضهم عن طرواده التي أحرقها الإغريق.

بعد الخروج من العالم السفلي ودع اينياس الكاهنة سبيل وأبحر مع رفاقه حتّى انتهى بهم المطاف عندَ مصب التايبر Tiber عندَ سفح تل البلاتين Palatine ونزلوا في المكان الذي سيرثه عنهم أحفادهم.

وكان حاكم تلك المنطقة رجل يدعى لاتينوس Latinus، وهو الحفيد الثالث للإله ساترن وابنته هي لافينيا التي يتزوجها اينياس وفقاً لرؤية رآها أباها في المنام أنها سوف تتزوج من رجل غريب عنهم. ولقد عارضت زوجة الملك زواج ابنتها من رجل غريب، كما عارض الزواج شعب الملك وخطيب الفتاة. وتقوم الحرب بين اينياس ورفاقه من جهة وبين اللاتين والخطيب وقومه من جهة وانتصر اينياس عليهم بعدما تحالف مع إيفاندر Evander ملك أركاديا الواقعة على تل البلاتين عندَ روما ومع الإتروسوكيين Etruscans الذين أعلنوا ثورة على ملكهم الظالم. وبعد أن وضعت الحرب أوزارها وحد آينياس بين الطروادبين واللاتين وتزوج لافينا وأسس لهُ مدينة سماها باسمها Lavinium. وبعد وفاته بنى ابنه، الذي تغير اسمه إلى جوليوس Julius مدينة ألبا لونغا Alba Longa الواقعة على تلال ألبان والتي تحولت لاحقاً لتصبح مدينة روما الشهيرة. وألبا لونغا هي مقر ولادة سليليه ريمس Remus وروملس Romulus من حفيدته ري سيلفيا Rhea Silvia واللذين تقول الأسطورة إنّ أباهما هو الإله مارس وأرضعتهما الذئبة ورباهما الراعي فاوستولوس Faustulus لأن عم أمهما حاول التخلص منهما برميهما في العراء لألا يستردا منه العرش الذي استلبه من أبيهما.

وكلام فرْجل عن الغصن الذهبي لمّ يأت من فراغ حيث يقول العالم اللغوي سرفيس ماورس هونراتُس Servius Maurus Honoratus أحد شراح أشعار فرْجل والذي عاش في القرن الرابع الميلادي إنّ

ما ذكره الشاعر يرتبط بطقوس عبادة الإلهة دَيانا إلهة الطبيعة وراعية الأحراش والغابات Diana Nemorensis. وقبل سرفيس كانَ قد ألمح إلى الطقوس المتعلقة بعبادة دَيانا وكيفية أدائها كل من المؤرخ الإغريقي هرودتس Herodotus والكاتب المسرحي يوربديس Euripides الذين عاشا في القرن الخامس قبل الميلاد. كما جاء ذكرها عندَ كل من المؤرخ الروماني سويتنيس Suetonius الذي عاش في نهاية القرن الأول وبداية القرن الثاني الميلادي والمؤرخ الإغريقي بوسانيس Pausanias الذي عاش في القرن الثاني الميلادي. كذلك الشاعر أوفد Ovid الذي أدرك القرن الأول الميلادي أشار إشارة عابرة للموضوع في قصيدته عن التقويم الروماني والمعنونة فاستي Fasti. كما أن معاصره المؤرخ والجغرافي اليوناني سترابو Strabo وثق هذه الطقوس وقال عنها إنها ممارسات بدائية تتسم بالوحشية والهمجية، مما يشير إلى ممارسة القرابين البشرية والتي يعزوها هو وغيره ممن سبق ذكرهم إلى أصلها البربري وإلى أنها جاءت من بلاد السيثيان Scythians الذين كانوا يقدمون لآلهتهم قرابين بشرية، كما سنبينه أدناه.
يقع معبد دَيانا الشهير عندَ مدخل الغابة الكثيفة التي تغطي سفوح تلال الألبان Alban Hills وعلى الشاطئ الشمالي الغربي من بحيرة نييمي Nemi عندَ قرية أُريكيا Aricia في منطقة تُسكاني Tuscany بالقرب من روما، وتكنى تلك البحيرة بمرآة دَيانا، تعبيراً عن نقائها وصفاء مياهها العميقة و عن استدارتها وصغر حجمها. وفي القرن السادس قبل الميلاد تولى عرش روما الملك سرفيوس توليس Servius Tullius، الذي تقول الرواية إنه في الأصل عبداً مملوكاً واستطاع بدهائه وشجاعته أن يصبح إمبراطوراً، وقام بنقل مركز عبادة دَيانا إلى قمة الكابيتولين Capitoline أحد قمم تلال الأفنتين Aventine Hills في المنطقة التي تسكنها الطبقة العاملة في روما. وقدْ قصد الإمبراطور من ذلك أن يستغل شعبية هذه الديانة التي تدين بها معظم القبائل اللاتينية والمدن الإيطالية وأن يوحد هذه القبائل والمدن سياسياً ويجعلها جميعاً تحت سلطة روما وقيادتها وذلك بأن جعل معبد دَيانا في روما معبداً اتحادياً، وكذلك ملجأ للمارقين من الرقيق وللعبيد الفارين من حيف أسيادهم، قاصداً من وراء ذلك أن يزيد عدد أتباعه ورعاياه من سكان روما. وكان مما سهل عليه ذلك أن من اختصاصات دَيانا أصلاً ومهامها المتعددة والمتنوعة رعاية الرقيق والطبقات المغلوبة على أمرها، ويُعد يوم احتفإلها السنوي الذي يوافق يوم 13 أغسطس عيد عطلة للرقيق الذين يتبادلون الأدوار مع أسيادهم.
وتَكِل دَيانا منصب حراسة غابتها من أشجار البلوط (السنديان) حيث يقع معبدها عندَ بحيرة نِيمِي إلى الكاهن الملك فِرْبيوس Virbius، الذي لقبه مؤرخوا الرومان وشعراؤهم بملك الغابة Nemorensi regi أو Rex Nemorensis. وتقول المصادر الرومانية والإغريقية القديمة إنّ من يتولى هذا المنصب يُفترض فيه أن يكون عبداً آبقا وعليه أن ينتزع الغصن الذهبي من شجرة محددة بعينها في الغابة ثمّ يبارز الملك الذي يتربع على العرش وإن استطاع أن يرميه بذلك الغصن الذهبي ويرديه قتيلاً حل محله. وتقول هذه المصادر إنّ هذا الكاهن/الملك الجديد سوف يلقى حتفه إنّ عاجلاً أو آجلاً بنفس الطريقة إذا فقد قوته وقدرته على الدفاع عن منصبه ضد الكثر من العبيد الآبقين الذين قد يدفعهم اليأس و أوضاعهم المزرية إلى تجربة حظهم في انتزاع هذا المنصب المحفوف بالخطر. لذا فإن من يؤول إليه منصب ملك الغابة عليه دوماً أن يكون حذرا متيقظاً ممتشقاً حسامه وجاهزاً يترقب لأي مغامر يُمكن أن ينقض في أي لحظة للقضاء عليه. وفي السيرة التي كتبها المؤرخ سْوِيْتُنْيُس عن ثالث أباطرة روما الملقب Caligula والذي حكم في النصف الأول من القرن الميلادي ذكر أن ذلك الإمبراطور لما رأى أن ملك الغابة في عهده قد طال الأمد به في ذلك المنصب أحل محله بديلاً أقوى منه. إلا أن هناك من يشك في دقة هذه الروايات ويرى أن ما كانَ يحدث، على الأقل في مراحله

المتأخرة قبيل ظهور الدولة الرومانية، هو أشبه ما يكون بالتمثيل المسرحي الذي يرمز لممارسات عتيقة كانت فيها القرابين البشرية تقدم فعلاً.
وهنا نكون قد وصلنا إلى مربط الفرس ونقطة التقاطع مع كتاب الغصن الذهبي، ولذا فإنه لا تهمنا بقية فصول الآينيادة وما تتضمنه من أحداث ومغامرات. ما يهمنا هو أن جيمز فْريْزر افتتح كتابه الغصن الذهبي بالتوقف عندَ هذا المقطع من الملحمة وعند اللوحة الرائعة التي رسمها الفنان الإنجليزي جوزيف تِرْنَر (1775- 1851) Joseph Mallord William Turner، الذي اشتهر برسم المشاهد الأسطورية والملحمية، لمشهد بحيرة أفرنو Lake Avernus الخلاب في منطقة كامبانيا Campania والتي تقول الأساطير إنها أحد المعابر إلى العالم السفلي والتي ربما ولج منها آينياس مع الكاهنة سبيل إلى عالم الأموات السفلي. تقع البحيرة في فوهة بركان شديدة الانحدار تحجبها من جميع الجهات غابة كثيفة وتتصل بهوة سحيقة تبدو وكأنها المدخل الطبيعي إلى العالم السفلي.

وعنون تِرْنَر لوحته «Lake Avernus The Fates and the Golden Bough -»

وتظهر فيها الكاهنة سبيل ممسكة بالغصن الذهبي والمنجل الذي قطعه به آينياس.
وبالإضافة إلى الفصل السادس من ملحمة فِرْجل وإلى المصادر الكلاسيكية التي سبقت الإشارة لها وإلى اللوحة التي رسمها تِرْنَر ، فقد استلهم فْريْزر فكرة كتابه أيضاً من مقطع شهير للشاعر الإنجليزي توماس ماكُوْلي (1800- 1859) Thomas Babington Macaulay عن ملك الغابة التي تطل على البحيرة والتي يقول فيها:

The king of the wood

The still glassy lake that sleeps

-Beneath Aricia's trees

Those trees in whose dim shadow

The ghastly priest doth reign

The priest who slew the slayer

And shall himself be slain

والإشارة في أبيات الشاعر ماكُوْلي إلى ملك الغابة كانَ قد أوجز معناها قبله الشاعر الروماني أُوفِد في بيتين ترجمتهما إلى الإنجليزية هي:

,Holds his reign by strong hands and fleet feet

.And dies according to the example he set himself

بقي أن نتعرف على الإلهة دَيانا وعلى كاهنها فِرْبيوس وعلى كيف تفسر الأسطورة بداية طقوس عبادتها وانتقالها إلى بلاد الرومان.
سبق أن أشرنا بأن دَيانا هي المقابل الروماني للإلهة الإغريقية أرْتِيمِس، إلهة الصيد والطبيعة وإلهة العفة والطهارة. أمّا انتقال عبادتها إلى أرِيْكْيا فإن الحكاية تقول بأن البطل أرْسْتِس Orestes كانَ هو وأختاه إفِغِنْيا Iphigenia وإلِكتْرا Electra أبناء الملك أغَمِمْنُن Agamemnon، ملك مايْسِيْنِي Mycenae من زوجته كلايتمنسترا Clytemnestra. وحينما عزم أغَمِمْنُن على شن حملته

المشهورة ضد طرواده استغرق منه تجهيز الحملة والاستعداد لها ما يقارب السنتين. وقبيل الرحيل كانَ قد خرج للصيد واصطاد ظبية من الظباء المقدسة مما أثار غضب آلهة الصيد أرْتِيمِس (دَيانا) فاجتاح الطاعون قواته وسكنت الرياح مما تعذر معه إبحار السفن وأصبحت الحملة مهددة بالفشل. ولاسترضاء أرْتِيمِس أشار عليه العراف كالخاس Calchas أن يقدم فتاة عذراء قربانا للآلهة أرْتِيمِس لتسهل مهمته و عبور سفنه الحربية إلى طرواده، ويفضل أن تكون الفتاة ابنته الصغرى إِفِغِنْيا. وهذا ما أقدم عليه أغَمِمْنُن بإلحاح من جيوشه. فحنقت عليه زوجته جراء هذه الفعلة الشنيعة، وما أن غادر سواحل مايْسيْنِي حتّى اتخذت لها عشيقاً هو آيغِسْثُس Aegisthus. ولما عاد أغَمِمْنُن من الحرب تآمرت عليه زوجته مع عشيقها وقتلاه غيلة واستولى العشيق على العرش. وكان أوريستيس، الوريث الشرعي لمملكة أبيه، حينها طفلاً صغيراً فخافت عليه أخته إلكْتْرا من أمهما وعشيقها وذهبت معه للبقاء مع قريبهما ستروفيوس Strophius ملك فُوسِس Phocis. وهناك عقد أرْسْتِس صداقة متينة مع بِيلادِس Pylades ابن الملك. ولما شبّ أرْسْتِس عن الطوق تلقى نبوءة من كاهن أبُولو في معبد دلفي بأن عليه أن يثأر لمقتل أبيه، كما كانت أخته إلكترا كثيراً ما كانت أيضاً تلح عليه لأخذ الثأر. وهذا ما قام به فعلاً بمساعدة أخته وصديقه الحميم بِيلادِس. لكنّ قتل الأقارب يُعد ذنباً لا يغتفر في عرف آلهة النقمة Erinys التي ظلت تتعقبه وتطارده من مدينة لأخرى وابتلته بالجنون. والتجأ لمعبد دلفي طلباً للحماية من آلهة النقمة. فأوحى لهُ أبُولو أن يذهب إلى أثينا ويعرض قضيته على مجلس قضاء الأريوباغس Areopagus. وبتأثير من أبُولو والإلهة أثينا حكم المجلس لصالح أوريستيس. إلا أن المجلس طلب منه التكفير عن ذنبه وذلك بالذهاب إلى طورُس Taurus على الساحل الشمالي للبحر الأسود، الواقعة في ما يُسمّى الآن بلاد القرم، وذلك الانتشال التمثال المقدس للإلهة أرْتِيمِس الذي وقع من السماء وصدف أن سقط هناك وذلك من أجل استنقاذه من أولئك البرابرة والعودة به إلى أثينا. وسكان تلك البلاد هم السِيثْيان Scythians الذين يصفهم الإغريق بأنهم أناس برابرة ومتوحشون. فذهب أرْسْتِس إلى هناك مع صديقه بِيلادس. إلا أن الأهالي قبضوا عليهما ليقدموهما قرابين بشرية للآلهة، حيث كانت العادة عندهم، كما يقول هيرودوتُس، أن كل غريب يرمي به حظه العاثر إلى شواطئهم يقدمونه قربانا للآلهة أرتيمِس. ومن غريب الصدف أن الكاهنة المشرفة على تقديم هذه القرابين البشرية هي إفِغِنْيا، أخت أرِسْتِس التي اتضح أنها لمّ تُقتل بل إنّ الإلهة أشفقت عليها في آخر لحظة وأنقذتها من يد أبيها بعد أن فدتها بظبي سمين صورته بصورتها. أمّا هي فنقلتها إلى تلك البلاد النائية فنصبها أولئك البرابرة سادنة لمعبد أرْتِيمِس في مدينتهم تشرف على تقديم القرابين البشرية للإلهة أرْتِيمِس.

ولما تعرفت إفِغِنْيا على أخيها وصاحبه ساعدتهما على سرقة تمثال الآلهة ثمّ فرت معهما إلى أثينا بعدما قتلوا ثاوس Thaos ملك البرابرة. وحقق البطل أرْسْتِس الكثير من المعجزات وخاض الكثير من المغامرات وأصبح ملكاً على مايْسِينِي وكل البلاد المحيطة بها. إلا أن نهايته كانت من لدغة ثعبان سام. وتقول الرواية الإيطالية لهذه الأسطورة إنّ أرْسْتِس لما انتشل تمثال الآلهة وخبأه تحت حزماً من الحطب ليعود به إلى أثينا مرّ على أرِيْكْيا وتوقف لبعض الوقت حيث أنشأ هناك معبداً للإلهة أرْتِيمِس/دَيانا وأنه بعد موته نقل جثمانه إلى أرِيْكْيا، وهذا ما ورد ذكره عندَ اللغوي الروماني القديم سِرفِيَس الذي قلنا إنه أحد شراح أشعار فِرْجل. وبانتقال عبادة أرْتِيمِس، التي يتغير إسمها إلى دَيانا، إلى الأراضي الإيطالية تفقد طقوسها الكثير من همجيتها الوحشية. فبدلاً من أن يقتل كل غريب يطأ أرض معبدها ليقدم قرباناً لها، اقتصرت التضحية على ملك الغابة نفسه الذي كلما وهنت قواه وخارت عزيمته تصدى لهُ غريم أقوى منه وأدهى يترصد به ليقتله ويحل محله. أمّا فيما يتعلق بكون من

يتولى منصب ملك الغابة عبداً آبقا فإن لأسطورة تعزو ذلك إلى هرب أرْسْتِس من آلهة النقمة التي ظلت تطارده من مكان لمكان.

أمّا فِرْبيوس فيذكر الإغريق والرومان في أساطيرهم أن البطل هايْبُولِتُس Hippolytus كانَ شاباً وسيماً وعفيفاً يقضي وقته في الصيد ولم يشغل باله بحب النساء، بل نذر نفسه لألهة الصيد العذراء أرْتِيمِس Artimis، إلهة العفة والطهارة. فسلطت عليه الإلهة أفروديت، إلهة العشق، زوجة أبيه، واسمها فايدرا Phaedra، التي هامت به حباً، لكنه صدها ونهرها. فاتهمته كذباً عندَ أبيه ثسيوس Theseus بأنه يراودها عن نفسها. فصلى الأب للإله بوزايدن، إله البحار، أن يعاقب ابنه على خطيئته. فأرسل بوزايدن ثوراً جامحاً من أمواج البحر نطح أحصنة عربة هايبوليتاس فسقط من العربة ودهسته الجياد ومات. إلا أن الإلهة أرْتِيمِس طلبت من أسْكلبيُس Asclepius، إله الشفاء والعافية، أن يعيد الحياة إلى الشاب فأعاده إلى الحياة ونقله إلى منطقة أرِيْكْيا في إيطاليا حيث خبأه في جوف الغابة وغير اسمه ليصبح فِرْبيوس Virbius وأضاف سنيناً إلى عمره ليشيخ ويتغير شكله، وذلك إمعاناً في التنكر من أجل أن لا تتعرف عليه الآلهة وتعاقبه على خطيئة لمّ يرتكبها. وهناك أوكلت الإلهة أرتيمس/دَيانا رعايته والعناية به إلى حوريات الماء Egeria اللائي يسكن النبع القريب من الغابة. واعترافاً منه بفضل الإلهة عليه نصب نفسه كأول كاهن في ذلك المعبد الذي كرسه لها هناك، وذلك تحت مسمى كاهن/ملك الغابة، وسن الأعراف المتعلقة بانتقال هذا المنصب والتي وضحناها أعلاه. وحيث أن أحصنة هايْبُولتس/فِرْبيوس هي التي تسببت في موته فإن ذلك ما يفسر منع دخول الخيول إلى المعبد ووجوب تقديمها قرابين لدَيانا، كما تقول الأسطورة.

الأسئلة التي حاول فْريْزر أن يجيب عليها

هذه هي البذرة الأسطورية التي تفرعت منها منطلقات الغصن الذهبي. وليس من المستغرب أن يبدأ فْريزر من هذه المنطلقات، فهو في الأساس، كما قلنا، لمّ يكن مختصاً لا في علم الفلكلور ولا في الأنثروبولوجيا وإنما في الكلاسيكيات. الكتاب عبارة عن جهد تأملي لإعادة بناء مرحلة تاريخية موغلة في البدائية من مراحل تطور الفكر البشري وشعائر الدين والعبادات. وفي أول جملة في مقدمة الكتاب يقول فْريْزر إنّ الهدف الأساسي من كتابه هو تفسير القواعد المنظمة للتعاقب على منصب الكهانة في معبد دَيَانا، كما جاءت في الأساطير. والإشكالية التي يتصدى لها، كما يقول في المقدمة، ليست إثبات تاريخية أو عدم تاريخية الروايات، الرومانية منها واليونانية، المتعلقة بمعبد دَيَانا في الغابة المجاورة لبحيرة نِيمِي، فهو يعترف بأنها روايات أسطورية الإشكالية تتلخص بالنسبة لهُ في سؤالين؛ لماذا تصر الروايات المختلفة للأسطورة على أن الكاهن في معبد دَيَانا يلزمه أن يقتل سلفه ليستولي على منصبه، ثمّ لماذا عليه قبل ذلك أن يقتلع الغصن الذهبي. الإجابة على هذه التساؤلات، كما يرى فْريْزر، لا تكمن في المصادر الكلاسيكية بقدر ما تكمن في المادة الفلكلورية والرواسب الثقافية التي يتم جمعها من أبناء الريف والطبقات الأمية والتي تعكس بشكل أقرب إلى الأصل شعائر الدَيانات البدائية للشعوب الآرية. السبب هو أن الكتابة تحدث تأثيراً جذرياً وعميقاً في البنية الذهنية والإدراكية للإنسان المتعلم الذي يمارس التأليف فتغير نظرته للأمور بحيث يصبح يرى الأشياء والعالم من حوله بطريقة تختلف كلية عن الإنسان الأمي الذي تبقى ذهنيته ذهنية ثبوتية ساكنة لا يغيرها تعاقب الأزمنة والعصور. وبالرغم من أن فْريْزر حدد مهمته في الغصن الذهبي في البحث عن إجابة على السؤالين المذكورين آنفا، إلا أنّه في النهاية وجد نفسه غارقا إلى أذنيه في البحث عن الشعائر والطقوس الدينية لدى الشعوب الأرية في أطوارها الهمجية، وهي ذات الإشكالية التي حاول ماكس ميولر من قبلة التعاطي معها. وهذا ما يفسر تركيزه في الطبعة الأولى من الغصن الذهبي على المرحلة البدائية للجنس الأري، لكنه في الطبعات اللاحقة حاول أن يكون شمولياً بقدر ما توفر لهُ من مواد ومعلومات عن مختلف الشعوب والثقافات. من خلال توظيف المنهجية المقارنة أراد فْريْزر أولاً أن يحلّ معضلة فيربيوس ملك الغابة وكاهن معبد دَيَانا ويبرهن على أن ما يرد في الأساطير عن قتله، والذي يبدو فعلاً شنيعاً ومستهجناً للرجل المتحضر، والذي اختفى تماماً كممارسة فعلية ولم يُعد لهُ أي وجود في العصور الكلاسيكية، ما هو إلا رمز لموت الإله الذي يتكرر في منظومة الأساطير الشرقية واليونانية، كما هو الحال بالنسبة لتموز وأدونيس وغيرهم من الآلهة اليونانية والرومانية التي سبق أن أشرنا لها. ويمضي فْريْزر ليبرهن على أن هذه الممارسات لا تقتصر على شعب دون أخر بل هي واسعة الانتشار وشائعة، وإن اختلفت من حيث الشكل والطريقة، وأنها سمة أساسية من سمات الجماعات البدائية حينما كانت ما زالت غارقة في الجهل وتعيش مرحلة الهمجية الثقافية. وهذا بدوره سيدفعه إلى محاولة معرفة الأسباب والدوافع لمثل هذه الممارسات والتي يرى في النهاية أنها ترتبط بطقوس الخصوبة -خصوبة الإنسان والحيوان والنبات، ودورة الطبيعة وتبدل الفصول والمواسم والإشكاليات المتعلقة بالولادة والحياة والشيخوخة والموت والبعث. كما أراد أن يثبت أن الغصن الذهبي الذي ورد ذكره في ملحمة فِرْجِل هو غصن الدبق الهدال mistletoe الذي قتل به بالْدَر Balder، أحد الأبطال في الأساطير الأسكندنافية. ثمّ يعود ليربط بين هذه المسائل و مسألة تقديم القرابين البشرية التي كانَ الكهنة الأسكندنافيين، أو من يسمون الدرود Druids، وغيرهم من الشعوب البدائية يقدمونها لآلهتهم. ولا يفوته أيضاً أن يبث في ثنايا الكتاب إشارات مبطنة

إلى أن الكثير من طقوس الديانة المسيحية ما هي إلا استمرار لهذه الممارسات البدائية وأنها انبثقت منها أصلاً.

ويبدأ الكتاب بتشخيص الإلهة دَيانا وطقوس عبادتها ووصف معبدها والحرم المحيط به وما كشفت عنه الحفريات الأثارية في هذا الخصوص، بما في ذلك بقايا النذور والتقدمات التي وجدت في ساحة المعبد وحول المذبح. يبدو من هذه اللقى الأثرية ومن تماثيلها المنحوتة والألقاب التي وجدت على النقوش الخاصة بها أن من ضمن الألقاب التي تطلق عليها ربة القمر وراعية الزواج والنساء والولادة نظراً للارتباط بين دورات القمر والدورة الشهرية، وبالتالي فهي ربة الأمومة والخصوبة، وتساعدها في هذه المهام حوريات الماء Egeria التي ترتاد الينابيع والشلالات المجاورة للمعبد والتي تصب مياهها العذبة في البحيرة. وينعمن تلك الحوريات بالحمل على النساء العواقر ويقمن بتقديم العون للأمهات في حالات الحمل والوضع، خصوصاً من تتعسر ولادتها. وبحكم طبيعة هذه المهام التي تقوم بها دَيانا فليس من المستغرب أن تُضاف إلى مهامها أيضاً رعاية الحياة الأسرية وموقد العائلة، ولهذا يُطلَق عليها لقب Vesta، ولا تنطفئ النار دوماً في معبدها وتقوم العذارى vestals اللائي ينحدرن من أنبل العائلات في روما على حراسة شعلتها وبقائها متقدة طوال العام، وتشتمل النذور المقدمة لها على الكثير من الفوانيس والسرج المصنوعة من الطين. وفي عيدها الموافق لليوم الثالث عشر من شهر أغسطس، وهو أحر أيام السنة، يوقد الحجاج إلى معبدها المشاعل التي تظل تتوهج أنوارها الساطعة طوال الليل وتنعكس أضواؤها على سطح مياه بحيرة نِيمِي. ولا يوجد موقد من مواقد البيوت والعوائل الإيطالية في ذلك اليوم إلا وتبقى ناره متوهجة. وغالباً ما تنحت تماثيلها ويدها اليمنى ممسكة بمشعل ترفعه إلى أعلى. ويمنع الصيد في يوم عيدها وتكلل رؤوس كلاب الصيد بتيجان من أغصان الشجر. وتصور أحياناً بصحبة الظباء مما يعني أنها إلهة الطرد والصيد وربة الخصوبة الطبيعية وتكاثر الحياة الفطرية بحيواناتها ونباتاتها؛ إلا أن بعض الأساطير تربط ظهورها مع الظباء بأن الصياد أكتيون Acteon استرق النظر إليها وهي تستحم في مياه البحيرة فمسخته ظبياً وأوشت به كلاب صيده التي مزقته إربًا، ومنذ ذلك الحين أصبحت الظباء من ضمن القرابين التي تقدم لها.

ويشير فْريْزر إلى التعارض بين الروايتين المتعلقتين بنشأة معبد دَيَانا، فأحدهما تنسبه إلى أُرَسْتِس والأخرى إلى هايبولتس /فِرْبيوس، وهذا ما يؤكد على الطابع الأسطوري للروايتين، وأنهما ليستا إلا محاولات التفسير بعض مظاهر طقوس ذلك المعبد. فنسبته إلى أرَسْتِس قصد منها تفسير الطريقة البربرية التي يتم بها التعاقب على منصب ملك الغابة، بينما نسبته إلى هايبولتس/فِرْبيوس قصد منها تبرير منع دخول الخيول إليه وتقديمها قرابين للإلهة. الرواية الأخيرة تدخل ضمن دائرة الأساطير المماثلة التي تحكي عن شاب وسيم من البشر يرتبط بعلاقة غرامية مع أحد الإلهاَت. فما تقوله الأسطورة عن التنافس بين أرتيمس وفايدْرا على معاشرة هايبوليس ليس إلا نسخة من تنافس أفروديت وبرسفوني على معاشرة أدونيس، حيث أن فايدْرا ما هي إلا نسخة معدلة من أفروديت. هذا يعني أن الأسطورة التي تتحدث عن اقتران دَيَانا (التي هي أرتيمس في الأصل) مع فربيوس (الذي هو هايبوليس في الأصل) ومن خلفوه من الكهنة على منصب سدانة معبد دَيَانا هي ذات الأسطورة التي تتحدث عن اقتران فينس Venus مع أدونيس أو اقتران الإلهة كيبل Cybele مع الإله آتس Attis أو عشتار مع تموز. كل واحدة من هذه الإلهاَت ترمز للخصوبة، خصوبة الطبيعة وخصوبة البشر، ولذلك لابد لها من قرين ذكر يخصبها. هذا يعني أن ملك الغابة، أي فيربيوس أو أياً من الكهنة الآدميين الذين خلفوه على منصب سدانة معبد دَيَانا، اتخذ من دَيانا، ملكة الغابة، خليلة لهُ. وما الشجرة المقدسة بغصنها الذهبي التي يقوم على حراستها وسط الغابة إلا تجسيد للإلهة ذاتها. فالملك

الذي يقوم على حراسة تلك الشجرة لا يتخذ منها إلهاً فقط بل أيضاً يتخذ منها زوجة وقرينة. وليس هناك ما يدعو للغرابة في ذلك حيث يذكر المؤرخ الروماني بلايني Pliny الذي عاش في القرن الأول الميلادي أن أحد نبلاء الرومان في زمنه اتخذ خليلة ومعبودة لهُ شجرة من شجر الزان الجميلة في معبد آخر من معابد دَيَانا في تلال الألبان فكان يعانقها ويقبلها ويستلقي في ظلها ويسكب الخمر على جذعها. كما أن هناك الكثير من الحكايات عن الزيجات بين البشر والشجر في بلاد الهند وغيرها من بلدان المشرق[846].

من السحر إلى الدين إلى العلم

كانَ أحد الأسئلة التي طرحها فْريْزر في مقدمة كتابه هو لماذا يُطلَق لقب ملك على الكاهن في معبد دَيَانا. ولكي يمهد للإجابة على هذا السؤال كانَ لابد لهُ أولاً من محاولة التعرف على منهجية الإنسان البدائي في التفكير وعلى تصوراته عن طبيعة العلاقات التي تربطه بقوى الطبيعة ومظاهرها المختلفة. ويبدأ بالقول بأن البنية الذهنية للإنسان البدائي وطريقته في التفكير ومعالجة مسائل الوجود تمر بثلاث مراحل متتابعة على سلم التطور الصاعد، بدءًا من مرحلة السحر والشعوذة صعوداً إلى مرحلة الدين ثمّ أخيراً إلى مرحلة العلم. وما يهمنا هنا هو مرحلة السحر لأنه هو الذي يميز الطريقة التي يفكر فيها الإنسان البدائي ويشكل نظرته للكون من حوله بكل مكوناته.

يبدأ فْريْزر بالتأكيد على أنّه ليس من المستغرب أن يجتمع في شخص واحد وفي آن واحد لقب كاهن ولقب ملك، وكان هذا أمراً مألوفا عندَ الإغريق والرومان بعد الإطاحة بالأنظمة الملكية وقيام الأنظمة الدكتاتورية والجمهورية والديموقراطية التي سلبت من الملك سلطاته الدنيوية لكنّها احتفظت لهُ بلقب ملك كلقب تشريفي و أبقت على سلطته الدينية التي تشمل من ضمن ما تشمله تقديم الأضاحي والقرابين للآلهة، وذلك بناء على الاعتقاد بأن الملوك ينحدرون أصلاً من سلالة الآلهة، لذا فهم أولى من غيرهم بتولي المهام الدينية. وكذا كانَ الحال بالنسبة لإمبراطور الصين واليابان وملوك التيوتون Teutonic kings القدامى و غيرهم. والقول بأن الملك قديماً كانَ يضطلع بمهام دينية لا يعني فقط أنّه مثلاً يؤم جماعته في الصلاة أو يقدم القرابين باسمهم للآلهة، أو أي من هذه المهام التي تتوقف على دوره كوسيط بين الله والعباد. بل إنّ شخصه هو يحاط بسياج من القدسية والتبجيل ويتقمص دور الإله الذي يتوقع منه العباد أن ينعم عليهم بالمطر والخير العميم ويبارك لهم في رزقهم ويمنحهم الصحة والعافية و غير ذلك من النعم والبركات التي لا يمكنهم الحصول عليها إلا بالتضرع والتوسل وتقديم القرابين لمختلف القوى فوق الطبيعية والأرواح غير المرئية التي تحل في شخص الملك. هذه هي منهجية التفكير عندَ الإنسان البدائي الذي لا يفرق تفريقا حادا بين الطبيعي وما فوق الطبيعي. فالكون في تصوره مأهول بقوى وكائنات تتصرف وفق دوافع ونزوات لا تختلف كثيراً عن دوافع البشر ونزواتهم وهي ترضي وتغضب مثلها مثل البشر، لذا يُمكن تحريك عواطفها بالتوسل لها والتضرع والدعاء. وإذا ما حدث وأن تجسد الإله في شخص بعينه فإن ذلك الشخص لمّ يُعد بحاجة إلى التوسل لقوى أعلى، فهو في نفسه يمتلك من القدرات ما يجعل في متناول يده تحقيق المعجزات ولديه كل الإمكانات التي تؤهله للتحكم في قوى الطبيعة ومظاهرها من أجل تحقيق مقاصده[847].

بهذه الطريقة المتطورة نوعاً ما يتحول البشر إلى آلهة. إلا أن هناك طريقة أخرى تختلف عن هذه سابقة لها. إضافة إلى التصور بأن الكون مأهول بالأرواح والقوى الغيبيّة فإن لدى الإنسان البدائي تصوّر مختلف أكثر إيغالاً في البدائية وإن كانَ يتضمن بشكل ساذج المفهوم العلمي الحديث القوانين الطبيعة التي تقول بأن أحداث الكون عبارة عن سلسلة متتابعة ومتصلة من المسببات التي تتلوها النتائج المتوقعة بشكل متعاقب وفق نظام محدد وثابت تحكمه الضرورة، وبدون أي تدخل من أي إرادة شخصية أو قوى غيبية، والمقصود هنا هو السحر بمختلف ممارساته. ولذلك كانَ الملك في العصور الموغلة في الوحشية عبارة عن كاهن وساحر. ومن هنا كانَ لابد من التعرف على أساليب السحرة والمشعوذين لنفهم مهام الملك آنذاك ووظائفه وطبيعة منصبه وما يحيط به من قداسة[848].

وسبق لإدوارد تايلُر أن قال بأن السحر والتفكير الخرافي عموماً يقومان على العملية الذهنية المتمثلة

في ترابط الأفكار association.[849]
والتي بدورها تعد آلية من أهم الآليات التي تتحكم في عمل العقل البشري، بجانبيه المعقول واللامعقول. فمن المعقول أن يربط الإنسان ذهنياً بين الأشياء والأمور المرتبطة في الواقع، أي تلك التي توجد بينها روابط حقيقية. لكنّ الشيء اللامعقول هو أن يقوم الرجل البدائي بعملية عكسية فيعتقد أن الترابط الذهني وحده كافياً لإيجاد ترابط مماثل في الواقع. ويلتقط فْريْزر هذه الفكرة ويسترسل في شرحها قائلاً إنّ الإنسان البدائي يخلط بين تصوره الساذج للكون وبين الكون نفسه، لذا كانَ يعتقد أنّه يستطيع التحكم في العالم الخارجي بنفس الطريقة التي يستطيع بها التحكم بما يحمله عنه داخل ذهنه من تصورات، ولذا لمّ يكن يرى حدوداً لقدراته على تكييف قوى الطبيعة وتسخيرها الصالحه. وهذا ما يسميه سيغموند فرويد «سطوة التفكير Omnipotence of thought»، أي أن مجرد التفكير في الشيء أو الرغبة فيه يعني تحققه في الواقع، والتي يعتبرها مظهراً من مظاهر النرجسية narcissism ودليلاً على أن طريقة الإنسان البدائي في التفكير لا تختلف كثيراً عن الأطفال وعن المرضى العصابيين.[850]
إلا أن فْريْزر حاول أن يشعب عملية ترابط الأفكار هذه إلى مبدأين أساسيين. المبدأ الأول هو أن الشبيه يؤثر في الشبيه مهما باعدت بينهما المسافات، والمبدأ الثاني هو أن أي شيئين كانَ بينهما اتصال أو تلامس في السابق لا يفقدان هذه الصلة ويبقيان على اتصال مهما انفصلا وتباعدا ويستمران في التأثير أحدهما على الآخر. أهم مبدأ تقوم عليه فرضية السحر، في نظر فْريْزر، هو مبدأ التأثير sympathy الناتج عن الربط الذهني الذي يُمكن أن يتم بين شيئين إما عن طريق المماثلة أو التجانس similarity، وهذا هو ما يسميه «السحر التجانسي» homoeopathic magic، وإما عن طريق التلاصق أو التلامس contact، وهذا هو ما يسميه فْريْزر «السحر بالعدوى» contagious magic. وهذا ما يؤكد، في نظر فْريْزر، أن الساحر، على خلاف العالم، يبني ممارساته على فرضيات مغلوطة عن نواميس الكون وقوانين الطبيعة. فالسحر يُفترض ضمناً وجود قوانين طبيعية مبنية على مفهوم السببية، لكنّ ممارساته تقوم على فهم خاطئ وتطبيق مغلوط لنواميس الكون وقوانين الطبيعة، ولذلك يسميه فْريْزر «علم زائف pseudoscience»، وهو في تشخيصه هذا الا يبتعد كثيراً عما سبق وأن قاله إدوارد تايلر.[851]
ويحشد فْريْزر كماً زاخراً من الأمثلة على التطبيقات السحرية وفق المبدأين السابقين. ولنبدأ بالسحر التجانسي. فلو رسم شخص صورة لغريمه في الرمل وطعنها بالرمح لجلب الضرر لهُ فإنه يعول على مبدأ التجانس لأن الصورة تشبه الشخص، أي تتجانس معه. ومن ذلك أيضاً أن بعض الشعوب تتبع طريقة معينة في التبني هي بمثابة تقليد الولادة الطبيعية والتظاهر بولادة الشخص المطلوب تبنيه وذلك بأن تولجه المرأة بين ثيابها وجسدها ليسقط من بين رجليها كما لو أنها ولدته فعلاً. وإن كانَ الشخص المتبني شخصاً بالغا جلست المرأة على مقعد مرتفع وباعدت بين قدميها فيأتي ذلك الشخص زاحفاً من خلفها ليخرج من بين رجليها ويتكور أمامها كالمولود الحديث الولادة. وهناك اعتقاد عندَ بعض الشعوب أنك لو أخذت شيئاً من تربة أحد القبور وقمت بذره على بيت من البيوت فإن أهله سوف يغطون في نوم عميق كما لو كانوا أمواتا، وهذا يُمكن اللصوص من سرقة البيت، أو يُمكن عشيق ابنتهم من التسلل إليها والتحدث معها طوال الليل دون أن يستيقظ الأهل. وعند بعض الهنود الحمر عادة إذا أرادت زوجة الرجل أن تنسج سجادة يقتل الرجل ثعباناً من الثعابين الكبيرة عندهم والتي يكون ظهرها مخططاً بخطوط زاهية الألوان وتتقاطع مع بعضها لتشكل أشكالاً هندسية جميلة

فتقوم المرأة بمسح يدها على ظهر الأفعى الميتة ثمّ تمسح بنفس اليد على جبهتها وعلى عينيها وكأنها تستنسخ في ذهنها التصميم الذي على ظهر الثعبان لتنسج السجادة على منواله. وفي سمرقند يطعمون أولادهم الصغار بالحلوى ليحلو حديثهم حينما يكبرون ويدهنون أيديهم بمادة لزجة لتلتصق بها الأشياء الثمينة. وإذا أحبت الفتاة فتى عندَ الأقوام السلافيين أخذت تراباً من موطئ قدميه وزرعت في التراب نباتاً مزهرا يسمّونه ماريغولد marigold زهره يتكاثر بسرعة ولا يذبل، وذلك على أمل أن ينمو حبها في فؤاد حبيبها ولا يذبل أبدا. ومن الأمثلة الطريفة التي يوردها على هذا النوع من السحر ما ذكره أن العرب إذا هرب العبد المملوك قام سيده وخط في الأرض دائرة وركز في مركزها عودا ثمّ يمسك بخيط يشد طرفه إلى العود ويربط في الطرف الآخر جعلاً يظل يستدير داخل الدائرة على العود الذي هو مشدود إليه بالطرف الآخر من الخيط، ومع كل دورة يدورها الجعل بشده الخيط فيقترب أكثر فأكثر من مركز الدائرة إلى أن يلتصق بالعود فلا يستطيع الحراك، وعلى هذه الشاكلة كانوا يعتقدون أن العبد الآبق سيؤوب إلى سيده. وانطلاقاً من مثل هذه الفرضيات فسر الأنثروبولوجيون رسومات الكهوف التي تعود إلى العصر الحجري بأنها ممارسات سحرية، كما ذكرنا في مكان آخر.

أمّا الشخص الذي يحاول الحصول على قلامة ظفر غريمه أو قصاصة شعره لحرقها وإلحاق الضرر به فإنه يعول على مبدأ التلاصق أو التلامس، لأن شعر الشخص أو ظفره سبق وأن كانَ جزءً منه ملامساً له. ولهذا السبب يحرص الناس على دفن ما يسقط من شعرهم أو أظافرهم أو أسنانهم، بل حتّى البصاق والخارج من السبيلين، بعيداً عن أعين الآخرين حتّى لا يحاول أحد أن يؤذيهم من خلال حرق هذه البقايا أو العبث بها. ومن أمثلة السحر القائم على مبدأ التلامس الاعتقاد بأن من يأكل قلب الذئب يصبح شجاعاً ومن يأكل عين الصقر يصبح حديد البصر ومن يأكل مخ العصفور يفقد الذكاء. وكذلك الاعتقاد بأن الماء الذي ينفخ فيه من أصاب شخصاً آخر بالعين يُمكن أن يشفي المصاب إذا شربه، أو إذا تمكن من الحصول على أي شيء لامس من أصابه بالعين، كأن يحصل على كأس شرب به أو نوى تمر أكله أو قطعة من ملابسه فغسلها وشرب ماءها.

ولا يقتصر السحر على أوامر وأفعال لتحقيق نتائج إيجابية، بمعنى إفعل كذا أو قل كذا ليحصل كذا، أو ما يُسمّى رقي أو تعاويذ، بل يتضمن أيضاً نواهي ومحظورات لتجنب نتائج سلبية، وهذه تسمى تابوهات. بمعنى لا تفعل كذا أو لا تقل كذا حتّى لا يحصل كذا، وإن لمّ تتقيد بتلك النواهي والمحظورات فقد يحصل ما لا تحمد عقباه. من الأمثلة على ذلك أن بعض الشعوب تحضر على النساء أن يمسكن بالمغزل ويغزلن حينما يذهب رجالهن للصيد لأن الصيد سوف يحور ويدور ولا يقر بحيث يتمكن الرجال من الإمساك به، أو لا يغزلن حينما يجتمع رجال القبيلة للتشاور في أمر هام لأن النقاش بينهم سوف يدور في حلقة مفرغة ولا يصلون إلى قرار حاسم. والبعض يحظر الغزل على المرأة الحامل في أشهر حملها الأخيرة وإلا التوت أمعاء جنينها وانفتلت كخيوط المغزل. ومن المحظورات عندَ بعض الشعوب منع المحاربين من أكل القنافذ لأنها حين يداهمها الخطر وتتعرض لهجوم تجبن عن المواجهة وتنكمش.

هذه كلها أمثلة على ما يسميه فْريْزر سحر الشأن الخاص، أي التي يلجأ لها الأفراد لتحقيق مآربهم الذاتية وجلب النفع أو الضر على المستوى الشخصي. إلا أنّه يُمكن اللجوء للسحر لتحقيق مصالح عامة فيها منفعة للجميع، وهذا ما يسميه سحر الشأن العام. ويورد العديد من الأمثلة التي التقطها من هنا وهناك على الممارسات السحرية التي تلجأ لها مختلف الشعوب للتحكم في الأنواء وفي أحوال الطقس، خصوصاً ما يتعلق منها بنزول المطر وتصريف الرياح وكسوف الشمس وشروقها وغروبها، وغير ذلك من الأحوال المتعلقة بسحر الشأن العام. ومن هذه الأمثلة مثال أورده على ما تفعله العرب

حينما ينحبس عنهم المطر وقدْ وجدته عندَ الألوسي بهذا اللفظ «كانت العرب إذا أجدبت و أمسكت السماء عنهم وأرادوا أن يستمطروا عمدوا إلى السلع والعشر فحزموهما وعقدوهما في أذناب البقر وأضرموا فيها النيران وأصعدوها في جبل وعر واتبعوها يدعون الله تعالى ويستسقونه وإنما يضرمون النيران في أذناب البقر تفاؤلاً للبرق بالنار. وكانوا يسوقونها للغرب من دون الجهات» [852].

أمّا هنود الأوجبوا من قبائل الهنود الحمر فإنهم عندَ كسوف الشمس يحملون قسيهم ويوجهون سهاماً يشعلون النار في أطرافها ويطلقونها في اتجاه الشمس وكأنهم يريدون أن يشعلوا النار فيها بعدما خبأت.

هذه هي المبادئ الأساسية التي يقوم عليها السحر بتعاويذه ورقاه، بما فيها سحر الشأن الخاص المتعلق بالقضايا الفردية وسحر الشأن العام المتعلق بالقضايا والمصالح العامة. ومن يمارس هذا النوع الأخير يُمكن أن يمنحه قدراً من التأثير والنفوذ على الآخرين ويؤهله لممارسة السلطة عليهم من الناحيتين الدينية والسياسية، نظراً لارتباط هاتين المهمتين أحدهما بالأخرى في المجتمعات البدائية.

هذا هو المجال الذي يتيح للأفراد المتميزين في ممارسة السحر أن يتبوءوا مناصب قيادية في مجتمعاتهم، بحيث يُنظَر لهم الجميع بتجلة واحترام لما يجلبونه لهم من مصالح و منافع، خصوصاً فيما يتعلق بتوفيقهم في حملات الصيد أو الغزو أو في ممارسة الزراعة أو التطبب أو جلب الأمطار في سنوات الجدب أو الصحو وشروق الشمس في أيام الصقيع أو تغيير اتجاه الريح حينما يبحرون بسواعيهم، وما شابه ذلك من الأمور. هذه الممارسات على هذا المستوى هي التي تجلب لصاحبها الشهرة والسمعة ليحتل مكاناً متميزة بين أقرانه، مما يمنحه سلطة تؤهله ليصبح كاهناً وملكاً.

الاعتقاد بالسحر، كما يعرفه فْريْزر، لا ينفي الاعتقاد بوجود الأرواح الخفية والقوى فوق الطبيعية التي يُمكن محاباتها والتوسل لها. هذا سحر مشوب بشيء من بدايات الشعور الديني، لأن السحر الخالص لا يؤمن بهذه القوى والأرواح، فهو يقوم على مفهوم فج لمبدأ المحلية التي تؤكد على ضرورة حصول النتائج إذا توفرت الأسباب اللازمة وبأنه لا مكان للصدفة والاعتباطية أو عامل الحظ في هذا الكون الذي تسير أحداثه وفق نظام تحكمه قوانين طبيعية صارمة وبدون تدخل من أي عوامل أخرى أو قوى فوق طبيعية أي أن منطق السحر ضمنياً يحاكي منطق العلم الحديث وإن بشكل مشوش ومغلوط وتطبيقات خاطئة.

وبعد أن حدد طبيعة العلاقة بين السحر والعلم ينتقل فْريْزر إلى تحديد العلاقة بين السحر و الدين. وهذا يتطلب منه أولاً تحديد مفهومه للدين [853].

يعرف الدين بأنه استعطاف واسترضاء قوى غيبية يعتقد الإنسان أنّه لا سلطة لهُ عليها وأنها هي التي تُسير الكون وتتحكم في مصير البشر والعالم كلّه. لذا يقوم الدين على ركيزتين أساسيتين؛ نظرية وعملية. الركيزة النظرية تستند إلى الإيمان بهذه القوى العليا والركيزة العملية تستند إلى الطقوس والشعائر التي يمارسها الإنسان ليتقرب بها إلى هذه القوي العليا ويحوز على رضاها. هذا يعني أن التصور الديني للكون تصوّر مطاط أقل صرامة من تصوّر السحر أو العلم حيث أنّه من الممكن استمالة القوى العليا التي تتحكم في الكون لتغيير مجرى سير الأحداث وتحقيق المعجزات بما يتمشى مع رغبات الإنسان، حتّى لو كانَ في ذلك خرقاً لقوانين الطبيعة. وبعد مرحلة انتقالية يتداخل فيها السحر مع الدين يتمكن الأخير في النهاية من إقصاء السحر ليحل محله بعد أن يكتشف الإنسان زيف نظرياته وبطلان ممارساته وبعد أن يقتنع البشر بضعفهم وعجزهم عن ممارسة أي سلطة على قوى الطبيعة من خلال الرقي والتعاويذ السحرية. مع تراكم المعارف يدرك الإنسان شيئاً فشيئاً حقارته وقلة

شأنه أمام قوى الطبيعة وأنه واهم في اعتقاده بأنها طوع إرادته يصرفها كما يشاء. هذا يمهد لظهور المفاهيم الدينية التي تعتبر مرحلة لاحقة من مراحل التطور تعقب مرحلة السحر. عندَ هذه المرحلة يتبلور التصور الديني القائل بأن هناك قوى غيبية عليا فوق مستوى إدراك البشر تتحكم في مسار الكون وأن كل ما يستطيع الإنسان عمله فقط هو محاولة التقرب إلى هذه القوي وتقديم القرابين لها لعله يحظى برضاها.

هذه هي البدايات الأولى والساذجة التي ابتدأت منها مفاهيم الدين حتّى وصل عبر مراحل متدرجة إلى ما وصل إليه من سمو أخلاقي ورقي حضاري في الممارسات والمفاهيم. الإنسان البدائي لمّ يكن يدرك عجزه أمام قوى الطبيعة وكان يعتقد جازماً أن لديه قدرات فوق طبيعية تمكّنه من التحكم بكل ما يحيط به، مثله في ذلك مثل الآلهة. عندَ هذا المستوى من التفكير من السهل أن يخلط الإنسان بين البشر والآلهة. ولا يتضح التمايز بين هذين المجالين إلا في مراحل لاحقة من مراحل التطور الذهني. في تلك المرحلة الموغلة في البدائية لمّ يكن الإنسان يرى نفسه دون القوى الغيبيّة التي كانَ يعتقد أنّه يمكنه السيطرة عليها عن طريق الترغيب والترهيب. كانَ الكون بكل مكوناته، المادية وغير المادية، العضوية وغير العضوية، المحسوسة وغير المحسوسة، الطبيعية وما فوق الطبيعية، يمرّ بحالة يسميها فريز الديموقراطية والحرية المطلقة التي كانَ الجميع فيها على قدم المساواة، من آلهة وبشر. ومع مرور الوقت بدأ الإنسان يفيق من سباته ويدرك مدى عظمة الكون ومدى محدودية إدراكه لأبعاده الشاسعة والمترامية الأطراف ومظاهره التي لا حصر لها ولا نهاية. لكنّ هذا الإدراك لمّ يدفعه إلى إقصاء الأرواح والقوى الغيبيّة التي كانَ يؤمن بها أو التقليل من شأنها، بل على العكس ازدادت قناعته بتفوقها عليه تفوقا يقصر شأوه عن اللحاق به ومجاراته، حيث أنّه لمّ يتعرف بعد على حقيقة وكنه القوانين الطبيعية التي تُسير الكون وتحكم إيقاعه. وكلما زادت قناعته بلامحدودية قوى الطبيعة وعجزه وقلة حيلته أمامها كلما زاد في تصوره عظمة من يقف وراء هذه القوى ويسيطر عليها في المراحل الأولى من مسيرة البشر الدينية بدأ الإنسان شيئاً فشيئاً يدرك ما بينه وبين الآلهة من هوة سحيقة تفصله عنها فيستكين ويسلم لها أمره ويستعيض عن الرقي والتعاويذ بالصلوات وتقديم القرابين ويتحول السحرة إلى كهنة وسدنة لمعابد الآلهة ووسطاء بينهم وبين البشر، ولذلك تزداد مهابتهم كلما ترسخ الإيمان في النفوس. بعد ذلك تأتي مرحلة العلم التي تحل فيها المفاهيم الصحيحة لقوانين الطبيعة محل القوى الغيبيّة، أو كما يقول فْريْزر:

إنّ السيمياء تؤدي إليَّ الكيمياء

.Alchemy leads up to chemistry

الإله البشر

سبق وأن وضح فْريْزر بأن هناك جنسين ممن سماهم الإله البشر، أحدهم يتوسل بالسحر لتحقيق هذا المركز والأخر يتقمص في جسده الذات الإلهية. والتقمص قد يتم على فترات متقطعة ولمدد محدودة يتمكن المتقمص من خلالها أن ينطق بالنبؤات ويأتي بالمعجزات، وفي هذه الحالة يكون الشخص مجرد وسيط مادي تحل فيه روح الآلهة. حينما تحل روح الآلهة في جسد الإنسان تتوارى شخصيته المعتادة ويتقمص هيئة وسلوكاً مختلفين تماماً كأن يُصاب بالرعشة وتقلص العضلات والحركات اللاإرادية وتجحظ عيناه ويسيل لعابه ويتهدج صوته ويصاب بالهيجان. ويتحلق الناس حوله يلتقطون أي إشارة أو لفظ يصدر عنه كما لو كانَ وحياً منزلا. أمّا الإله البشر الذي يتوسل بالسحر فهو مجرد إنسان لكنه يتميز عن الناس الآخرين بأنه يبزهم جميعاً ويتفوق عليهم في ممارسة السحر، وهي ممارسة يلجأ لها الجميع في المجتمعات البدائية لكنّ على درجات متفاوتة من الحذق والبراعة.
وهكذا نرى أن الفرق بين البشر والآلهة في هذه المرحلة ليس بذلك الفرق الشاسع، بل لا يكاد يذكر، فهو ليس فارقاً نوعياً وإنما فقط في الدرجة والرتبة. وحيث أن الإنسان لمّ يكن يستغرب ولا يستبعد أن تتجلى الآلهة على هيئة بشر فإنه من السهل على الساحر أن يدعي الألوهية بحكم ما يدعي أنّه يمتلكه من قدرات خارقة، مما يمهد لهُ الطريق للإمساك بالحكم وزمام السلطة. الساحر لا يتقمص الذات الإلهية، بل هو ذاته يدعي الألوهية، روحاً وجسدا. إنه يتحول، كما يقول فْريْزر، إلى كائن متوافق تماماً مع الطبيعة ومتناغماً مع مظاهرها لدرجة أن أي حركة منه أو أي إيماءة أو التفاتة ينبعث منها تياراً تسري نبضاته في أرجاء الكون وتؤثر في مسار الأحداث ومظاهر الطبيعة، وفي نفس الوقت فإنه، بحكم تناغمة مع الطبيعة والأشياء المحيطة به، يحسّ ويشعر بكل ما يجري من حوله من أمور تخفى على الآخرين ولا يحسون بها البتة.
وهكذا يرى فْريْزر أننا كلما تعرفنا على وسائل سحر الشأن العام وممارساته كلما اقتربنا من فهم الوسائل التي يسلكها من يريدون التربع على منصب السلطة في المجتمعات البدائية، لأن هذه الوسائل غالباً ما تكون وسائل سحرية. ومن أهم المنافع العامة التي يُمكن أن يوظف فيها السحر تلك الأمور المتعلقة بتوفير المعاش وأسباب الحياة والخصب والنماء للبشر ولأنعامهم وغلالهم وتكليل جهودهم في الصيد والزراعة بالتوفيق والنجاح. وهذه الأمور كلها بطبيعة الحال تتعلق بشكل أو بآخر بالفصول والمواسم والأنواء والرياح والسحب والأمطار وحركة الأفلاك ومعرفة أسرارها والتظاهر بالقدرة على تسخيرها وتصريفها والتحكم بها. في أدنى مستوى من مستويات البدائية، وهي المرحلة التي تسبق ظهور أشكال التخصص المهني وتوزيع العمل، بمستطاع كل شخص أن يمارس السحر لجلب المنافع لنفسه ولأقاربه. لكنّ مع ظهور بوادر تقسيم العمل والتخصص المهني تبدأ في الظهور طبقة السحرة الذين يدعون أن لديهم قدرات خارقة في مجال السحر لا يمتلكها الإنسان العادي لجلب المنافع ودرء المضار، من شفاء الأمراض إلى التنبؤ بأحداث المستقبل، إلى جلب المطر، إلى إزالة الكسوف والخسوف، إلى الظفر في الحروب، وهلم جرا. وما ذلك إلا لأنهم استطاعوا بذكائهم وملاحظاتهم أن يتعرفوا نوعاً ما على الانتظام الذي يحكم دورة الطبيعة وعلى حركة الكواكب والأنواء ومنازل القمر والكواكب الأخرى ودورها في تغير الفصول. ويتفرغ هؤلاء المختصون وينذرون كل وقتهم وجهدهم لممارسة الطقوس السحرية التي يقوم عليها رخاء المجتمع وبقائه، كما يعتقدون، بينما يتكفل الجميع بدفع الهبات لهم والإتاوات التي تكفل لهم احتياجاتهم المعيشية، بل ما يزيد عن ذلك مما يمكنهم من تكديس الثروات التي يستثمرونها ليس فقط لتعزيز مواقعهم السلطوية، بل أيضاً

لمحاولة تنمية معارفهم والتعرف أكثر على أسرار الطبيعة وصقل مهاراتهم لتكون أنجع وأكثر فاعلية لكنّ هذه المكانة لا يصل لها إلا الأجدر من بين أقرانه على توظيف ما يمتلكه من مهارات في السحر والشعوذة واستغلالها لتعزيز مكانته وتقوية سلطته وفرض هيبته على الآخرين. ممارسة الشعوذة تحتاج إلى شخص حاذق، بل ربما شخص ماكر يدرك أن السحر أصلاً لا فائدة منه، لكنه يستغل جهل الأخرين ومهارته في التمويه للتغطية على فشله إذا ما أخفق بصورة فاضحة ولتحقيق المكاسب المادية والمعنوية التي يحافظ بها على مركزه، وهذه من الأفكار التي أخذها فْريْزر عن إدوارد تايلر وطورها[854].

ولذلك فإنه من الطبيعي ألاّ يصل إلى موقع السلطة ومركز القيادة إلا شخص يتمتع بقدرات ومهارات نادرة يتفوق بها على الناس العاديين، شخص يتميز عن الأخرين بذكائه الخارق وقدراته في المكر والدهاء وسعة الحيلة. فالسحر مهنة محفوفة بالمحاذير لأنه لا يأتي دائماً بالنتائج المطلوبة وقدْ يفشل فشلاً ذريعاً، فلابد أن يكون لدى ذلك الشخص البراعة اللازمة وسعة الحيلة ورباطة الجأش لتبرير فشله إذا فشل بحيث لا يرتبك ولا تبدو عليه آثار الخيبة فتهتز صورته و يفقد مركزه. وقدْ يلجأ لوسائل غير نزيهة لتحقيق مآربه والوصول إلى مواقع السلطة التي يطمح لها، لكنه عادة إذا وصل إليها وحقق مطامحه الشخصية يبدأ بتوظيف ملكاته ومهاراته للعمل ما في وسعه لما فيه فعلاً مصلحة الجميع. إلا أنّه مع ذلك يظل دوماً يعمل لما فيه تكريس سلطته وتعزيز هيبته والاستئثار بالسلطة لتصبح رهن يديه بعد ما كانت ملكاً للجميع. هذه بداية الحُكم الاستبدادي. وهذا ليس أمراً سيئاً، ومحاسنه تغلب على مساوئه، حسب ما يرى فْريْزر. فمن الضروري، لدفع عجلة التطور الثقافي والاجتماعي في تلك المرحلة، أن تتركز السلطة في يد شخص واحد قادر على اتخاذ المبادرات والقرارات الحاسمة. ظهور الملكية هو الخطوة الأولى التي يخطوها الإنسان للفكاك من أغلال العادات والمعتقدات البالية التي تكبل تفكير المجتمعات البدائية وتهيء للقفز من مرحلة الهمجية إلى أولى مراحل التمدن وبناء الحضارات وحروب التوسع وتأسيس الدول والإمبراطوريات، كما حدث في وادي النيل وبلاد ما بين النهرين، حيث نجد أن الحاكم هو الملك وهو الكاهن وهو الإله. هذا الحُكم الاستبدادي يوفر الحرية للفرد لممارسة نشاطاته ومهاراته وإبداعاته وقدراته أكثر مما توفره حرية المجتمعات البدائية التي هي في الواقع مستعبدة للعادات والتقاليد وأسيرة للماضي وخرافاته ومعتقداته البالية[855]، هكذا رأينا كيف أن اقتران الوظائف الدينية باللقب الملكي والجمع بين السلطتين الدينية والدنيوية أمر شائع في العالم القديم ولا يقتصر فقط على الحضارات الكلاسيكية عندَ اليونان والرومان. كما رأينا أن غالبية من يجمعون بين الكهانة والملكية كانوا في الأساس ملوكاً حقيقيين وليس بالإسم فقط. فهل يعود منصب ملك الغابة في بحيرة نِيمِي إلى نفس الجذور التاريخية التي تعود إليها ملكيات الرومان واليونان؟ بمعنى هل كانَ ملك الغابة في الأصل ملكاً دنيوياً سلبت منه السلطة السياسية ولم يتبقى لهُ من الملك إلا المسمى والتاج الملوكي؟ يشك فْريْزر في ذلك محتجاً بأن ملك الغابة مقره غابة البلوط الواقعة بالقرب من شواطئ بحيرة نيمي، فهو لا يقيم في مدينة، بل إنّ مسماه ملك الغابة، أي أن سلطاته ليست عامة ومطلقة بل هي محصورة في مظهر من مظاهر الطبيعة، فهو ملك الغابة. وهنا ينطلق فْريْزر للبحث في ثقافات الشعوب البدائية عن حالات مماثلة لأشخاص لهم سلطات محدودة على جانب من جوانب الطبيعة أو مظهر من مظاهرها دون المظاهر الأخرى، أو ما يسميه departmental kings of nature. ويورد أمثلة لا يتسع المقام لحصرها من مختلف القارات على أن هناك ملوكاً كل منهم موكل لهُ شأن من شؤون الكون، مثل المطر والماء والنار، أو شروق الشمس

وغروبها وكسوفها، أو الرياح والعواصف، أو طرد الجراد، وغيرهم. وهؤلاء الملوك غالباً لا يموتون ميتة طبيعية إذ كلما هانت قوى الواحد منهم قتله قومه واستبدلوه بمن هو أكثر حيوية منه ونشاطا، لأن ضعفه ووهنه قد ينعكس على مظهر الطبيعة الموكل به [856] .

عبادة الأشجار عندَ الآريين

بعد ذلك يبدأ فْريْزر يتحدث عن أهمية الأشجار في حياة الأوربيين البدائيين حينما كانت الغابات تكاد تغطي مساحة أوربا بالكامل ويورد الشاهد تلو الآخر التي جمعها الباحثون، مثل فلهلم مانهارت والأخوين غرِم من أهالي الريف من مختلف البلدان والشعوب الأوربية والتي هي في رأيه تمثّل شذرات وشظايا متناثرة لطقوس ومعتقدات قديمة تتعلق بتقديس الأشجار وعبادتها والتبرك بها لأهميتها في حياتهم ولاعتقادهم بأنها تجلب الخير لهم والخصب والنماء، خصوصاً شجر البلوط أو السنديان oak وكانت المعابد تقام في الأماكن المفتوحة وسط غابات البلوط التي ترتبط بها كل آلهة الشعوب الأرية القديمة[857].

وكانت أعيادهم واحتفالاتهم تتزامن مع موسم الربيع وعودة الحياة إلى الطبيعة أو موسم الحصاد أو جني العنب أو الزيتون أو غيرها من الثمار. ومما يدل على تعظيمهم للأشجار أن المبشرين المسيحيين الأوائل وحتى القرون الوسطى كانوا يجدون مشقة في اجتثاث هذه المعتقدات الوثنية. كانَ الأوربيون البدائيون يعتقدون أن للأشجار أرواحا مثلها مثل الحيوانات والبشر، فهي كائنات حية، وكانوا يرون أن قطع الشجرة لا يختلف عن ذبح الحيوان، فهو إزهاق لروح الشجرة، لذلك لا يقطعون الأشجار إلا وفق طقوس معينة ربما تتضمن تقديم القرابين لإرضاء الروح النباتية وتقديم الاعتذار لها. ومنهم من كانَ يعتقد أن روح الموتى من الأسلاف هي التي تحل في الأشجار. في البداية كانوا يعتقدون أن لكل شجرة روحا تخصها ومرتبطة بها لا تبرحها لكنّ هذا المفهوم تطور لاحقاً إلى اعتقادهم بأن لكل جنس من أجناس الشجر ولكل نوع من أنواعه روح واحدة تعم الجنس كلّه وتتجول بين الأشجار دون أن ترتبط بأي واحدة منها، بل هي روح مستقلة ومنفصلة يمكنها الانتقال من شجرة لأخرى، لذلك فإنهم إذا أرادوا قطع شجرة توسلوا للروح إنّ كانت تحل بها أن تنتقل منها إلى شجرة أخرى حتّى لا تصاب بأذى، وهو هنا يكرر تقريباً ذات الفكرة التي سبق وأن أوردها إدوارد تايلر في تناوله للظاهرة الدينية، خصوصاً في حديثه عن الفرق بين الفِتِيشية والألوهية[858].

هذه المرحلة الثقافية المتطورة والتجريدية نوعاً ما، كما يقول فْريْزر، هي مرحلة التشبيه anthropomorphism، وهي أن يبدأ الناس يتخيلون روح النبات، أو حتّى الحيوان، على هيئة إنسان، وحينما يرسمون هذه الروح يرسمون إنساناً ممسكاً بغصن أو ورقة من جنس ذلك الشجر تدل عليه، كأن تمسك روح الزيتون بغصن زيتون أو روح النخيل بسعفة، وإن كانَ حيواناً رسموا جسد إنسان برأس كبش أو ثور أو ممسكاً بالحيوان أو واضعاً يده عليه. هذا التحول من روح منفرداً وخاصة بكل شجرة أو حيوان إلى روح عامة تسري في الجنس بكامل أفراده يمهد لأن تصبح الروح النباتية أو الحيوانية كائناً إلهياً أو راعياً لذلك الجنس، مثل رب الكروم أو رب الحنطة أو رب الغابة أو رب الجداء أو رب الظباء، وهكذا. وهذا، بطبيعة الحال، مما يزيد من تعظيم هذه الأرواح ويكرس الاعتقاد لدى الناس بأن لديها من القدرات ما يمكنها من جلب المنافع لهم والبركات، مثل المطر والخصوبة ودرء المضار عنهم مثل القحط والأمراض.

وكعادة فْريْزر في اتخاذ منحى تطورياً في محاولته تفسير أي ظاهرة ثقافية أو اجتماعية يقول بأن هذه المعتقدات تمر بمراحل تطورية تبدأ من الاعتقاد بحيوية المادة animism ثمّ تتطور بالتدريج نحو مفهوم الألوهية deism. مفهوم حيوية المادة يقول بأن الروح تكمن في الشيء ذاته وتحل فيه وهي عادة تختص بجنس محدد أو مظهر محدد من مظاهر الطبيعة، كأن نتكلم عن روح القمح أو روح

الكرم. وما يرجوه الإنسان من هذه الأرواح من جلب نفع أو دفع ضر يكون بالوسائل السحرية المتمثلة في مُحاكاة النتائج المأمولة انطلاقاً من مبدأ أن الشبيه يؤثر في شبيهه. أمّا في مرحلة الإلوهية فإن الآلهة تصبح مفارقة وغير حلولية وتتخذ لها اسمًا يتصف بصفات معينة وتدور حوله أساطير وحكايات، مثل دِمِتر إلهة الحنطة وباخُس إله الكرم وأدونيس وتموز وغيرهم. وما يرجوه الإنسان من هذه الآلهة من جلب نفع أو دفع ضر يكون بالتوسل لها والتضرع والصلوات [859]، ويستطرد فْريْزر في استعراض الطقوس المتعلقة بتقديس الأشجار وعبادتها في الريف الأوربي كما تعكسها احتفالاتهم وأعيادهم الموسمية. في هذه الأعياد الموسمية يجد المحتفلون روح النبات أو ربة النبات على شكل دمية يصنعونها على هيئة تلك الروح كما يتصورونها إما ينحتونها من أغصان الشجر أو يجدلونها من الأغصان الطرية اللدنة ويثبتون عليها الأوراق والزهور والثمار ويطوفون بها شوارع القرية لتشمل أهلها جميعهم ببركتها ويعمها وخيرها العميم. أو ربما وضعوا الأغصان والأوراق على أحد المحتفلين ليظهر بمظهر النبات ويتقمص شخصية روح النبات، وغالباً ما يضعون شجرة إلى جانب هذا الشخص الذي يجسد روح النبات، سواء كانَ دمية أو شخصاً حقيقياً، للتأكيد على أن هذا التجسيد يشير إلى روح النبات. وإذا كانَ الذي يجسد روح النبات شخصاً حقيقياً دعوه بالملك إنّ كانَ رجلاً أو بالملكة إنّ كانت امرأة. أو ربما ينصبون جذع شجرة ويتسابقون إليه ومن يفوز يضعون على رأسه تاجاً مصنوعاً من أوراق الشجر ويقلدونه عقودا من الزهور ويدعونه بالملك. وأحيانا أخرى يلبس الشخص المتقمص لروح النبات ثياب عروس إنّ كانَ امرأة أو ثياب عريس إنّ كانَ رجلاً ويتظاهر بأنه يزف إلى روح النبات في عرس احتفالي لا يقل في مظاهر البهجة والاحتفالية عن العرس الحقيقي [860].

هكذا كانَ الأوربيون البدائيون يجسدون روح النبات على هيئة إنسان، رجل أو امرأة، ومظاهر التزاوج التي أشارت لها الأسطر الأخيرة ما هي إلا مظهر مما يسميه فْريْزر سحر المماثلة أو سحر التجانس يقصد منه تحفيز خصوبة الطبيعة ليعم الخير وتنمو الأشجار وتتفتح الأزهار ويتكاثر النبات وتتضاعف الغلال وتتوالد الحيوانات، وكذلك البشر. ولذلك فإنه كلما كانت هذه المظاهر أقرب إلى الواقع كلما كانت فاعليتها أكبر. ففي بعض المجتمعات البدائية يحبس الرجال أنفسهم عن نسائهم حتّى يحين موعد رمي البذور، عندها يكثرون من الجماع لتحفيز الأرض على الخصوبة [861].

باختصار، كانَ سكان الأرياف من الأوربيين حتّى زمن قريب يعتقدون أن للنبات روحاً يتصورونها، مثلهم في ذلك مثل كل المجتمعات البدائية، على هيئة بشر ويجسدون هذه الروح وفق هذا التصور على شكل دمى بصورة الآدميين أو يتقمص أشخاص حقيقيون هذه الروح، وهؤلاء يعقدون قِراناً صورياً كعروس وعريس ويقيمون حفل زفاف في احتفالات موسمية هي أشبه ما تكون بالدراما الشعبية التي تهدف إلى تخصيب الطبيعة وتحفيزها على العودة إلى الحياة و إلى التزاوج والتكاثر. ومن المحتمل جداً أننا كلما رجعنا في الزمن إلى الوراء كلما اقتربنا من الأصول البدائية الأولى لهذه الطقوس والممارسات التي بقيت على شكل رواسب ومستحاثات ثقافية. فلا شك أنها في العصور التي سبقت تأسيس الإمبراطورية الرومانية لمّ تكن هذه الطقوس مجرد مناسبات للتسلية ولا مهرجانات احتفالية يقصد بها اللّهو والفرجة، بل كانَ الناس يمارسونها بشكل جاد على أنها معتقدات حقيقية تشكل جزءً أساسياً من العبادات، وكانوا يؤمنون حقاً بفاعليتها وتأثيرها على الطبيعة والبشر. ويتساءل فْريْزر عما إذا كانت دَيانا وفربيوس يمثلان بالنسبة للناس آنذاك حقاً ملكة الغابة وملك الغابة، وما إذا كانت تقام حفلات قِران سنوية بين ملكة الغابة دَيانا وملك من البشر هو ملك الغابة الذي يتقمص شخصية الإله فربيوس مماثلة للطقوس والاحتفالات الدينية التي ما زالت آثارها الباهتة باقية في

الريف الإوربي بعد أن اضمحلت و بُليت و عفى عليها الزمن!
للإجابة على هذا السؤال يعود فْريْزر مرة أخرى إلى استعراض طبيعة الإلهة دَيانا وتشخيص مهامها والتي لا تختلف عن طبيعة ومهام الإلهة أرْتِيمِس ودِمتر و باخس وما شابههم من آلهة الإغريق. فهي ليست مجرد إلهة للغابة ونباتاتها، بل هي تمثّل حيوية الطبيعة و عنصر الخصوبة وعطاء الأرض. وبحكم أنها ربة الغابة فهي كذلك ربة الوحوش والحيوانات التي تجوس فيها وتتغذى على نباتاتها، وبالتالي فهي إلهة الصيد والصيادين. وبما أنها إلهة الخصوبة فهي تبعا لذلك إلهة الحمل والولادة والأمهات المرضعات، فهي التي تنعم على الأمهات بالحمل وتسهل عليهن الولادة حينما يأتيهن المخاض، ولذلك أيضاً عدوها إلهة القمر الذي ترتبط به العادة الشهرية عندَ النساء. وهذا التحليل غير مستبعد لأن هناك أمثلة أخرى تؤيده. ففي فنلندا قديماً لا يصوب الصيادون سهامهم إلى الطريدة إلا بعد أن يصلوا لآلهة الغابة عندهم ويستأذنوها ويعدوها بتقديم القرابين لها لو حالفهم الحظ. كما اعتاد الكليتيون Celts على تقديم قرابين سنوية للإلهة أو أرتيمس في يوم عيد ميلادها كانوا يشترونها من الأموال التي تتراكم في خزينة معبدها مما يدفعه كل صياد من تقدمة إلى الخزينة كلما حالفه الحظ في الصيد.
وحيث أن الهة الخصوبة ينبغي لها هي أن تشكل نموذجاً في هذا الشأن فلابد لها من قرين يخصبها، وهذا هو دور ڤِربيوس، الذي يجسده ملك الغابة الذي يقترن مع الإلهة دَيانا سنويا مع بداية موسم الربيع التحفيز الطبيعة بنباتها وحيوانها وبشرها على الخصوبة والعطاء. هذا الاقتران بين دَيانا وفِرْبيوس أو من يمثلهما إما أن يتم بصورة حقيقية بين رجل وامرأة أو بصورة تمثيلية رامية من الدمى والعرائس [862]، وليس ملك الغابة إلا الكاهن الذي يجسد فربيوس ويتقمص شخصيته في هذا القران المقدس. وبما أن النار المقدسة في معبد دَيَانا وفي كل معابد أوربا الوثنية القديمة توقد من خشب البلوط، فإن دَيانا، ربة الموقد المقدس، هي إلهة غابة البلوط والإله فِرْبيوس الذي يمثله كاهنه ملك الغابة ليس إلا النسخة المحلية للإله جوبتر الذي ترتبط عبادته بشجر البلوط. وهنا يذكرنا فْريْزر بأن الشجرة التي يحرسها ملك الغابة و التي ترتبط بها حياته أو موته هي شجرة البلوط التي يقول رجل في ملحمة الأبنيادة إنه كانَ على آينياس أن يقتلع منها الغصن الذهبي الذي سيمكنه من النزول إلى عالم الموتى. الخلاصة أن ملك الغابة الذي كانَ مقره في غابة البلوط عندَ بحيرة نيمي و الذي ترتبط حياته وموته بشجرة البلوط لمّ يكن مجرد كاهن في المعبد بل هو تقمص بشري لجُوبتر، إله شجر البلوط الذي يتخذ محلياً إسم فِرْبيوس وكان يقترن بدَيَانا ملكة شجر البلوط في الحرم المقدس وسط الغابة. وهذا الاقتران هو نوع من الطقوس السحرية يقصد بها تحفيز الطبيعة على الخصب والتكاثر، وكان من مهام ذلك الملك الذي يمثل إله السماء والبرق والرعد والمطر على الأرض أن يمارس سحره لجلب المطر الذي يضمن خصوبة الطبيعة [863].
ومن هذا المدخل يلج فْريْزر إلى محاولة إثبات قداسة ملوك اللاتين القدامى، مثل ملوك المصريين والبابليين وغيرهم، وارتباطهم بالإله جوبتر، إله شجر البلوط، الذي يتقمصون شخصيته وهيئته ويرتدون تاجه وشعاره في المناسبات الاحتفالية. أي أنهم لا يتولون الملك من منطلق الأحقية الوراثية وإنما من منطلق الأهلية الدينية وانحدارهم من السلالة الإلهية التي تخولهم للاقتران بملكة الغابة. وكان عليهم بين الحين والأخر الدخول في المبارزات الخطيرة والمسابقات الشاقة مع خصومهم ليثبتوا قدراتهم الجسدية والعضلية والذهنية على تحمل أعباء الحُكم ووظائف الربوبية المتمثلة في التأثير على مظاهر الطبيعة بما يتكفل بجلب الخير ودفع الضر عن العباد. ما يصل ملوك الرومان بالإله جوبتر، إله

السماء والرعد والبرق والمطر ورب غابات البلوط، هو أنهم، حسب ما تذكر الروايات التي أوردنا طرفاً منها، أصلاً مجموعة أقوام جاءوا من مدينة ألبا لونغا، وتعود صلتهم بالإله جوبتر إلى ما قبل انحدارهم من تلك التلال القريبة من بحيرة نيمي لتأسيس مدينة روما، بل إنّ أحد قبائلهم آنذاك كانت تدعى آل بلوط وكانت تيجان ملوكهم تنسج من ورق البلوط، مما يعني أن الملك كانَ يتقمص شخصية إله غابات البلوط وإله البرق والرعد والسحب وكانت تقع عليه، بصفته كاهن معبد الإله وسادنه، إقامة الطقوس السحرية التي تضمن نزول المطر وخصوبة الطبيعة.

وكان حرم جوبتر في تلك المرحلة المبكرة يقع في مكان مفتوح وسط غابات البلوط في تلال الألبا وكان يشكل مركزاً سياسياً ودينياً تحج إليه كل قبائل اللاتين السبع قبل توحدها وسيطرة روما عليها. وإلى جانب جوبتر توجد قرينته الإلهة جونو Juno، وهذا ليس إلا لقب آخر للإلهة دَيانا، وبها سمي الشهر يونيو، وهو الشهر الذي كانَ اللاتين يقيمون فيه احتفالاتهم باقتران جوبتر مع جونو، وكان الملك والملكة هما اللذان يتقمصان شخصية إله وإلهة شجر البلوط في مثل تلك المناسبات، تماماً كما كانَ يحدث في مصر وبابل. وفي مراحل لاحقة جاء العصر الإمبراطوري فاستقل الإمبراطور بالسلطات الدنيوية ولم يبقى بيد الملك إلا اللقب والالتفات لشؤون الدين وطقوس العبادة.

ثمّ ينتقل فْريْزر للحديث عن طريقة توارث الملك في روما القديمة والذي يربطه بطريقة الزواج الخارجي والانتساب إلى الخط الأمومي. ومن الواضح أن فْريْزر في هذا الطرح يتبنى آراء ماكلينان عن أسبقية الانتساب الأمومي على الانتساب الذكوري، ويعمم ذلك على الجنس الآري بأكمله في عصوره البدائية. وملخص رأيه أن من يرث الملك ليس ابن الملك وإنما زوج بنته، أي أن وراثة الملك تتم عن طريق الأمهات. فلم تذكر الروايات وكتب التاريخ أن أيا من أبناء أولئك الملوك ورث عرش أبيه. كانت بنات الملك العذارى قبل زواجهن هنّ اللائي يقمن على خدمة نار المعبد لتبقى مضطرمة طوال الوقت ويغذينها بأغصان شجر البلوط. وحين يحين زواج إحداهن يتبارى فتيان أغراب من خارج القبيلة ويتنافسون على يدها بإقامة مبارزات بالسيوف ومسابقات رياضية شاقة من يفوز فيها ويثبت قوته العضلية وجدارته يحظى بيدها وينتقل للعيش معها ليتولى الملك بالنيابة عنها بعد أبيها. وعلينا أن نستذكر ما سبقت الإشارة إليه من أن لافينا تزوجت من أينياس الغريب. أمّا أبناء الملك فإنهم يذهبون ليجربوا حظهم مع بنات ملوك القبائل الأخرى. وكان على من يفوز في تلك المنافسات ويحظى بيد ابنة الملك أن يكرر المنافسة سنوياً أو بصفة دورية ليثبت لياقته البدنية والعقلية للحفاظ على منصبه والقيام بما يتعلق به من مهام. ولذلك نجد أن معظم ملوك اللاتين القدامى لمّ يموتوا ميتة طبيعية. وقبل العهد الإمبراطوري كانَ هناك طقس يُسمّى هروب الملك يقام كل سنةَ في اليوم الرابع والعشرين من فبراير ويتضمن ذبح القرابين ثمّ تجري مسابقة بين الملك الجالس على العرش وبين آخرين من الذين يطمحون لتولي المنصب، ومن يُلحق بالملك و يسبقه، بل ربما يقتله، يفوز بالمنصب. هذه المنافسات الرياضية للحظوة بيد بنت الملك اللاتيني واعتلاء العرش بقيت آثارها الباهته في المنافسات والمسابقات التي كانت موجودة حتّى وقت قريب في الاحتفالات التي تقام في الريف الأوربي في مواسم حرث الأرض ورمي البذور ومواسم الحصاد. وإذا ما صحت هذه الفرضية فإنه قياساً عليها يمكننا تفسير ما كانَ يحدث في بحيرة نيمي بأنه شيء مشابه لذلك.

ويؤكد فْريْزر على أن هذه الفرضية التي يطرحها ما هي إلا مجرد تخمين مبني على القياس والقرائن. ولتعزيز هذه الفرضية يعرج على ما يسميه زواج الآلهة، أو زيجات الملوك الذين يمثلون الآلهة في العالم القديم، كما في وادي النيل وبلاد الرافدين وبلاد اليونان والرومان وبلاد البيرو في أمريكا الجنوبية. بل إنّ بعض الزيجات في المراحل الهمجية تتمثل في تقديم فتاة عذراء في يوم محدد

لكل عام قرباناً لآلهة الماء. وهناك جماعة من هنود الأمريكيتين يقول فْريْزر إنهم يقدمون الفتاة العذراء لصنم من الحجارة يُفترض أنها تنام معه ليلة واحدة ثمّ يقدمونها قرباناً لهُ. كل هذه الزيجات لها غرض واحد، استرضاء آلهة الطبيعة وتحفيز خصوبتها.

التابوهات

في المراحل البدائية كانَ الناس ينظرون إلى الكاهن/الملك على أنّه كائن مقدس أو على أنّه تجسيد للآلهة. وتمشياً مع هذا التصور كانوا يعتقدون أيضاً أن الطبيعة بمختلف مظاهرها طوع إرادته ورهن إشارته، فهو المسؤول مسؤولية مباشرة عن كل ما يحدث في الكون من خير أو شر، فهو في شخصه أشبه بمركز الطاقة التي تسري في أرجاء الكون لتحركه وتشحنه بالحيوية، فأي حركة منه أو التفاتة أو إيماءة تسري ذبذباتها في محيط الكون وتؤثر فيه سلباً أو إيجاباً. فتأثيره لا يتوقف فقط على ما يصدر عنه من رغبات وأوامر بمحض إرادته ومشيئته، بل، وهذا هو المهم، من وجوده كمركز للطاقة التي تنبعث منه في الكون وكمصدر للحيوية التي تسري في الطبيعة. إنه نقطة الارتكاز التي تدور حولها مكونات الطبيعة ويتوقف عليها توازن الكون الدقيق. لذلك لابد من الحفاظ على هذا المصدر الرئيسي للطاقة التي لو خبت لتوقف الكون بكل ما فيه من هنا يلزم اتخاذ منتهى الحيطة والحذر خوفاً منه و عليه و على حياته بأدق تفاصيلها لأن أي حركة منه، إرادية أو لا إرادية، قد تجلب الخير العميم وقدْ تجلب الضر الوخيم. لذلك تحاط حياة الكاهن الملك بقوانين صارمة تحكم حركاته وسكناته وقيامه وقعوده وأكله وشربه ونومه وصحوه وكل ما يتعلق بحياته وتصرفاته. وأي مخالفة لهذه القوانين أو أي تصرفْ خاطئ ربما يُنتج عنه زعزعة الكون وهلاك كل ما فيه. هذه القائمة الطويلة من المحظورات التي ترهق حياة الكاهن الملك وتثقل كاهله وتحد من حريته هي التابوهات التي لا خيار لهُ في التقيد بها أو اجتنابها. هكذا كانت حياة الفراعنة والكهنة والملوك عندَ قدماء المصريين والبابليين وغيرهم من الأمم الغابرة. وحيث أنّه من الصعب مراعاة هذه التابوهات التي تتحول معها الحياة إلى عبء ثقيل لا يطاق، بل وتحد من قدرة الشخص على ممارسة مهامه بشكل طبيعي وفعال، فإن الكاهن الملك يتحول شيئاً فشيئاً إلى شخص غير فاعل وغير مؤثر وتؤول بالتالي إلى وزرائه ومعاونيه مهام إدارة دفة الأمور فعلياً حتّى يصل بهم الأمر أخيراً إلى الاستئثار كليًا بالسلطة الدنيوية ولا يبقى في يد الكاهن الملك إلا السلطة الدينية. بهذه الطريقة يتم تدريجياً فصل السلطة الزمنية عن السلطة الروحية[864] .

هذه هي التوطئة التي يختارها فْريْزر للولوج إلى عالم التابوهات الذي يخصص لهُ ما لا يقل عن مائة صفحة من صفحات الكتاب التي تصل إلى ما فوق ثمانمائة صفحة. ويفتتح الموضوع بالحديث عن النفس والروح وحيوية المادة animism، أي حيوية المادة، من منطلقات ومفاهيم لا تختلف كثيراً عن تلك التي سبق وأن حددها إدوارد تايلر. ويبدأ بالحديث عن تصوّر الإنسان البدائي للروح. يعتقد الإنسان البدائي أن وراء كل مظهر من مظاهر الطبيعة والحياة كائن حي يحركه في الخفاء. فالحيوان حينما يتحرك لابد أن هناك داخله حيوان أثيري في منتهى الصغر على هيئته يحركه، هذا الحيوان الأثيري الصغير داخل الحيوان المادي الكبير هو الروح. هذا يجعل من السهل على الإنسان أن يتصوَّر بأن الروح لها وجود مستقل عن البدن مما يمكنها من ترك البدن مؤقتا، كما في حالات النوم والغيبوبة، أو إلى الأبد، كما في حالة الموت. لذا يكون تجنب الموت إما بحبس الروح داخل البدن وعدم السماح لها بتركه أو التأكد من عودتها إذا تركته. وقدْ يتصورها البعض على هيئة حيوان أو على هيئة طائر يغادر عشه ليعود إليه. ومن الأمثلة التي يوردها فْريْزر لتأييد هذا التصور أن البعض إذا صحا من النوم وأحس ألماً في مفاصله قال بأن روحه بعدما تركت جسده أثناء النوم ظلت تتعارك مع روح أخرى. كما أن الكثير من الشعوب تحرص على إيقاظ النائم بهدود وبالتدريج لإعطاء روحه فرصة لتعود إلى الجسد لأن النائم لو تحرك من مكانه قبل عودة روحه فإنها ستظل طريقها إليه. وهذا ما يحدث

أيضاً لو حدث أن غير النائم من وضعه أو هيئته أو مكانه فإن روحه لن تستطيع التعرف عليه، ولذلك يعمد البعض إلى صبغ وجه من يريدون به الضرر وهو نائم. وإذا مات أحد الأقارب لا ينام أهله في البيت لعدة أيام حتّى تفارقه روح الميت لأنهم لو ناموا وخرجت أرواحهم والتقت بروح الميت فقد تستميلها وتجذبها معها إلى عالم الأموات. وهناك من يعتقد أن ظلّ الشخص أو انعكاسات وجهه على سطح الماء أو في المرأة أو صورته الفوتوغرافية هي روحه. بل إنّ البعض يرى في مواطئ قدم الشخص جزءً من روحه يُمكن إلحاق الضرر بها.

التابوهات في نظر الشخص البدائي ما هي إلا إجراءات عملية يتخذها لضمان بقاء الروح في الجسد أو ضمان عودتها إليه سالمة لو تركته. وإذا كانت حياة الإنسان العادي في المجتمع البدائي مثقلة بهذا القدر من التابوهات، فما بالك بالإنسان الذي تتوقف عليه مصالح الناس وما يُلحق بهم من نفع أو ضر. من هنا كانت حياة الكاهن الملك محاطة بقدر لا حصر لهُ من التابوهات التي تتعلق بكل صغيرة وكبيرة من شؤون حياته، كما تجعل من شخصه بحكم تركيز شحنة الطاقة التي بداخله مصدراً للخطر على من يقترب منه أو يلامسه إلا وفق طقوس احترازية محددة. كما أن الأشخاص العاديين أثناء مسيرتهم الحياتية أحياناً يتعرضون الظروف وحالات تجعل منهم أشخاصا محظورين ينبغي تحاشيهم وتجنب كل ما يخصهم وأي شيء اقتربوا منه لأن التابوهات تنتقل بالعدوى والملامسة. ويعدد فْريْزر هذه الحالات ومنها المرأة الحائض والنفساء والشخص الجنب أو من يلامس جثة شخص ميت أو ينوح عليه أو من يأتي من بلد أجنبي أو يتأهب للذهاب إلى الصيد أو يتجهز لخوض معركة أو يقتل شخصاً آخر. هذا يعني أن التابو يشمل المقدس والمدنس على حد سواءٍ وبنفس الدرجة، لأن المقدس والمدنس في نظر الإنسان البدائي شيء واحد، وكلاهما يشكل مصدراً للخطر. وموقف فْريْزر في هذا الخصوص لا يختلف كثيراً عن موقف رابرتصن سميث الذي سبق أن بسطنا القول فيه وعما ذكرناه عن التابو في الفصل الخاص بالمفاهيم الدينية عندَ البدائيين. ويشبه التابوهات بالعوازل التي تحمي من التماس الكهربائي. وبعد أن تحدث عن التابوهات المتعلقة بالأشخاص ينتقل إلى الحديث عن التابوهات المتعلقة بالأشياء وبعض الكلمات. فمن الأشياء المحاطة بالتابو الحديد وربما يكون هذا التابو موروثاً من العصور الحجرية في بداية اكتشاف الإنسان للحديد حينما كانَ شيئاً جديداً، حيث أن من طبيعة المجتمعات البدائية والتقليدية أنها مجتمعات محافظة تخشى كل ما هو جديد أو تضفي عليه خصائص سحرية فوق طبيعية. فكانت القرابين في المعابد مثلاً لا تنحر إلا بأدوات حادة مصنوعة من الحجر. ويروي فْريْزر رواية طريفة عن أحد ملوك أفريقيا الذي أصيب بخراج في شفته استفحل حجمه وألمه لكنّ الأطباء لمّ يجرأوا على استخدام المبضع الحديدي لاستئصاله فأتوا بمهرج أضحكت حركاته الملك ضحكاً شديدًا انفجر من جرائه الخراج. ومن الأشياء المحاطة بالتابو كل ما يتعلق بجسد الإنسان من الدم والشعر والأظافر والأسنان والبصاق والخارج من السبيلين. أمّا التابوهات المتعلقة بالمأكل والمشارب فحدث ولا حرج. كذلك الخواتم والعقد ورسم الداوئر والتي تلعب دوراً مهما في أعمال السحر، وكذلك قفل الأقفال أو غلق الأبواب. ففي العصور الوسطى كانَ عندَ الأوربيين اعتقاد بأن من أراد أن يُلحق الضرر بعريسين جديدين بحيث لا يستطيع العريس القيام بواجب الزوجية مع عروسه فكل ما عليه عمله هو أن يقفل قفلاً أو يعقد عقدة ويرميها في بئر أو نهر. أمّا التابوهات المتعلقة بالألفاظ والمفردات فمردها إلى أن البدائيين ما كانوا يفرقون في أذهانهم بين الاسم والمسمى ويعتبرون الاسم جزء من المسمى، مثله مثل أي مادة من مواد جسمه [865] .

إذا كانَ الكون يستمد طاقته وحيويته من طاقة الكاهن الملك وحيويته فلا غرو أن تحاط حياته بالتابوهات التي تضمن الحفاظ على حيويته ونشاطه وعلى بقائه لأن بقاء الكون مرهون ببقائه. لكنّ

ذلك لا يعني فقط إرهاقه بهذا العبء الثقيل من التابوهات، بل قتله إذا خارت قواه وعزيمته واستبداله بمن هو أكثر حيوية وطاقة. ولابد من قتل الكاهن الملك وهو في عنفوانه قبل أن يهرم لأن ما يدب في جسده من وهنّ قد يسري إلى الروح الذي بداخله والذي يلزم الاحتفاظ بحيويتها. فجسد الملك/الكاهن، أي الإله/البشر الذي يجسد الروح الإلهية الأزلية ما هو إلا مستودع لهذه الروح التي ينبغي الحفاظ عليها وعلى عزيمتها، ولذلك كل ما دب الوهن إلى جسد الإله/البشر يجب قتله لانتزاع الروح الإلهية منه قبل أن يدب إليها الوهن من أجل إيداعها في جسد ما زال يحتفظ بقوته ونشاطه. كذلك لا ينبغي أصلاً أن يموت الإله ميتة طبيعية جراء المرض أو الشيخوخة لأنه لو مات ميتة طبيعية فقد تخرج روحه وتهرب وترفض العودة، أو قد يختطفها ويحبسها عنده أحد السحرة أو الشياطين أو من يريد شراً بعباد الإله الميت. وفقدان روح الإله يعني كارثة محققة للعباد لأن وجودهم وحياتهم وكل ما ينعمون به من خير ورفاه متعلق بها. والموت بالنسبة للإنسان البدائي لا يتنافى مع فكرة الألوهية لأن الآلهة في تصورهم كائنات مجسدة تموت كما يموت البشر، لكنّ فناء الجسد لا يعني فناء الروح. فهنود أمريكا مثلاً يرون أنّه من المستحيل أن يبقى الإله الذي خلق العالم منذ مئات أو آلاف السنين حياً حتّى هذا الزمن. وفي بلاد الإغريق القديمة كانَ الناس يشيرون إلى قبور الآلهة من زيوس إلى أبُولو وغيرهم.

وبالرغم من أن التابوهات مبنية على فهم خاطئ لقانون السببية إلا أنها، كما يقول فْريْزر، لا تخلو من بعض الإيجابيات التي ساهمت في تطور الإنسانية. فالتابوهات المتعلقة مثلاً بالعلاقة الزوجية والحقوق الشخصية والملكية الخاصة عندَ الشعوب البدائية هي الأسس التي انبثقت منها لاحقاً بعض القوانين الأخلاقية المنظمة لحياة الإنسان الاجتماعية في هذه المجالات.

قتل الإله

ويورد فْريْزر العديد من الأمثلة على كيفية قتل الملك/الكاهن أو الإله/البشر قبل أن يهرم، نختار منها ما تفعله قبيلة الشلك Shilluk من قبائل النيل الأبيض في أفريقيا لأن هذا المثال مبني على ملاحظات ميدانية متأخرة قام بها الأنثروبولوجي البريطاني س. غ. سلغمن C. G Seligman ، وكذلك لأنها تعيد إلى الأذهان ما يحدث لملك الغابة عندَ بحيرة نيمي. يعتقد الشلك أن روح البطل الإله المؤسس لمملكتهم والمدعو نياكنغ Nyakang تحل في جسد من يتولى منصب ملك القبيلة والذي من خلال هذا الحلول يتقمص روح الإله. وعلى الرغم من أن القبيلة تجل ملكها إلى حد العبادة ويأخذون كل الاحتياطات من أجل حمايته وعدم تعرضه لموت فجائي إلا أنهم لا يسمحون لهُ بأن يشيخ ويموت ميتة طبيعية أو يُصاب بالخرف. فلو مات بهذه الطريقة لهلك الحرث والنسل وقضي على الضرع والزرع وتفشت الأمراض والأوبئة والضعف الجنسي من أهم أعراض الشيخوخة التي تؤذن بأنه حان للملك أن يقتل لأن خصب الطبيعة مرتبطة بخصوبة الملك. فحالما تشتكي زوجاته الكثر من أنّه لمّ يُعد قاماً على إشباع غرائزهن يبدأ القوم بأخذ الاستعدادات لقتله. ويتم ذلك بأن يبتنوا لهُ كوخاً صغيراً يدخلونه فيه مع فتاة عذرا ثمّ يستمرون عليهما الباب ويغلقونه بإحكام ويتركونهما وشأنهما ليموتا جوعًا و عطشا. وحتى قبل ذلك كانَ على ملك الشِلُك أن يظل دائماً حذراً متيقظاً وممسكاً برمحه حتّى في ظلام الليل البهيم كي لا يباغته غريم يتربص به ليقتله ويستولي على الملك. ويقول سلغمن إنهم أكدوا لهُ أن هذه العادة لمّ تتوقف إلا منذ خمسة أجيال من وجوده معهم. والملوك الذين يموتون بهذه الطريقة، عندَ الشِلُك أو غيرهم، لا يُقال لهم ماتوا وإنما يُقال غادروا أو اختفوا. لذلك يرى فْريْزر أن الإشارات إلى ملوك اليونان والرومان وغيرهم من الملوك القدامى التي تقول عنهم الأساطير أنهم اختفوا ربما قتلوا بهذه الطريقة. ويضيف ساخراً إنّ القصد من قتلهم هو الإبقاء عليهم، ويقصد الإبقاء على الروح التي يتقمصونها والتي يجب أن تبقى دوماً على قيد الحياة وفي منتهى النشاط لتمد الكون بالطاقة اللازمة لاستمرار الحياة، فأجسادهم ما هي إلا مجرد وعاء مادي تحل فيه الروح الإلهية التي لا يطالها الفناء ولا تموت. ومن الأمثلة الأخرى التي يوردها لمن على هذا المنوال ما يحدث لكاهن المطر عندَ قبائل الدنكا السودانية. حينما تظهر على الكاهن أعراض الشيخوخة يقول لأولاده بأنه يرغب في الرحيل. حينها يعدون لهُ قبرا يستلقي فيه ويتجمع حوله أقاربه و معارفه فيظل ينصحهم ويحكي لهم أنساب القبيلة وأساطيرها وتراثها الذي ينبغي عليهم أن يحتفظوا به. وحينما ينتهي يطلب منهم أن يهيلوا عليه التراب ليموت مختنقاً. ويقول لمن إنّ أحد معاونيه المحليين في الميدان أكد لهُ أن أباه وعمه ماتا بهذه الطريقة.

بل إنّ بعض الشعوب لا تنتظر حتّى يشيخ الملك لتقتله بل تحدد فترة حكمه بسنوات معدودة بعدها يقتلونه. وبعد تخطي مرحلة الهمجية يصبح من الصعب تقبل هذه الممارسات ولكن أيضاً يصعب التخلي عنها كعادات موروثة وشعائر مقدسة، لذا يبدأ البشر في البحث عن بدائل صورية أو رمزية، كما كانَ يفعله البابليون. حينما يحين الوقت لقتل الملك في بابل يبحثون عن مجرم في السجن محكوم عليه بالإعدام فيخرجونه من السجن ليجلس على عرش الملك ويلبس ملابسه ويسكن قصره وينام مع جواريه لمدة خمسة أيام ثمّ ينفذون فيه حكم الإعدام ليموت بدلاً من الملك. وهناك أمثلة أخرى على ملوك يقدمون أولادهم للذبح بدلاً منهم. وقدْ يستعاض عن الملك بحيوان أو دمية أو يتم القتل بشكل صوري أو رمزي.

ولكن ماذا يعني كل ذَلكَ بالنسبة للقضية المطروحة في الأساس، أي قضية ملك الغابة عندَ بحيرة

نيمي؟ سبق القول إن ملك الغابة يجسد الروح التي تحيا بها الطبيعة بنباتها وحيوانها. فلابد أن تكون حياته معرضة لنفس المخاطر ومحاطة بنفس التابوهات والمعتقدات كحياة من هم مثله من الكهنة/ الملوك. ويرجح الاحتمال بأن ملك الغابة كانَ يقتل بعد مدة محددة، لكنّ هذه العادة خففت لاحقاً بحيث يحق للملك أن يبقى على قيد الحياة ما دام قادرًا على الدفاع عن نفسه وإثبات قوته ونشاطه.
ولتأكيد هذه الفرضية يعود فريزر مرة أخرى إلى المعتقدات والطقوس المتعلقة بالأشجار في الريف الأوربي قديمًا وحديثًا والتي تقام عادة في الاحتفالات والأعياد التي غالباً ما تتزامن مع مختلف الأنشطة والمواسم الزراعية. في الاحتفال بحلول موسم الربيع مثلاً يتقمص أحدهم روح النبات أو يعملون دمية تمثل روح النبات ويتضمن العرض قتل هذه الروح إن كانت دمية أو التظاهر بقتلها إن كانت شخصاً، إلا إذا كانَ ذَلكَ الشخص قوياً ونشيطًا سريع العدو واستطاع الهرب والنجاة من هذا القتل الصوري. ولكن لماذا يقتلون روح النبات حينما يكونون في أمس الحاجة لها بحلول موسم الربيع وعودة الحياة إلى الطبيعة! يقول فريزر إن ما يفعلونه هو أنهم يتظاهرون بقتل الجسد القديم والمتهالك لتنتقل الروح منه إلى جسد معافى، إنهم يجددون شباب روح النبات وحيويتها. هذه الرموز الصورية هي كل ما تبقى من ممارسة قتل فعلية كانت تتم في العصور السحيقة وسط غابة ديانا. وللربط بين فرضيته وما يتم في هذه الاحتفالات من سباقات العدو والهرب يذكرنا فريزر بارتباط ملك الغابة بالبطل الأسطوري الهارب أُرِسْتِس Orestes وبالأسطورة التي تقول بأن ملك الغابة يُفترض فيه أن يكون عبدًا أبقا، كما سلف ذكره. وفي بعض احتفالات الريف الأوربي يتظاهر المحتفلون بقتل روح النبات ثمّ يأتي طبيب يتظاهر بأنه يعيده للحياة. ويرى فريزر في ذَلكَ ترجيعًا لأصداء الأسطورة التي تقول بأن هايبولتوس الذي هو فِرْبيوس دهسته أحصنته ومات لكنّ الإله أُسْخِيلس أعاده إلى الحياة.
أحيانا تتضمن هذه الدراما الشعبية في الريف الأوربي مشاهد لصراع الشتاء مع الصيف وحتمًا يتغلب الصيف. وفي أحيان أخرى يعملون دمية تمثّل الموت يحملونها ويسيرون في جنازتها بثياب الحداد ليرموا بها بعيداً في النهر أو خارج القرية وبعد ذَلكَ يذهبون إلى الغابة ويعملون دمية من الخشب الغض ويلبسونها أبهى الحلل ويزفونها كما تزف العروس، وهذا هو الربيع الذي يعودون به وقدْ عادت لهُ الحياة بعد أن أبعدوا الموت عن طريقه وأخلوا لهُ الساحة. ويمكن التعبير عن المعنى ذاته بطريقة أخرى تتمثل في عمل دمية تمثّل الموت أو الشتاء ويلبسونها معطفًا ثمّ ينزعون المعطف من عليها ليلبسوه دمية أخرى تمثّل الربيع، وهو رمز للتبدل من حال إلى حال. كل هذه الطقوس ما هي إلا نوع من السحر الذي يؤتي ثمره وينتقل مفعوله بالمحاكاة والتقليد، خصوصًا وأن ممارسة هذه الطقوس تأتي في الوقت المناسب قبيل قدوم الربيع وعودة الحياة إلى الطبيعة، مما يوهم البدائيين بفعالية طقوسهم وأنها كانت السبب وراء ما يحدث في الطبيعة. ومع تقدم البشرية يبدأ الناس يفقدون ثقتهم العمياء بفاعلية هذه الطقوس وأثرها في تحريك دورة الطبيعة ويبدأ الاعتقاد بأن ما يحدث تقف وراءه قوى وأرواح فوق مستوى إدراكهم. لكنّ هذا الاعتقاد لا يحملهم على نبذ السحر والتخلي عنه. ما يحدث هو أنهم يبدلون المعتقد القديم باعتقاد جديد أن ممارساتهم السحرية تشكل عوامل مساعدة تعيّن الأرواح العليا على أداء مهامها وتمنحها القوة والعزيمة لملاقات الصعاب والتحديات وأن ممارسة هذه الطقوس هو شكل من أشكال العبادة الذي تنتظره منهم الآلهة ولا ترضى عنهم إلا إذا قاموا به لأنهم يتصورون أن الآلهة على شاكلة البشر يرضون ويغضبون وأنهم عرضاً لنفس العوامل والظروف والمؤثرات من حمل وولادة وشيخوخة وهرم وموت. على هذا النحو ومن هذه المنطلقات تبلورت صورة الإله الذي يموت ويحيا مثل تموز وأدونيس وآتس Attis وأوزيريس Osiris. هذه الآلهة وإن اختلفت مسمياتها إلا أنها تتفق في الطبيعة والجوهر والصفات، وحتى في طقوس العبادة. تموز هو

إله الساميين ومن ألقابه أدونيس، وتعني السيد، إلا أن الإغريق لما استعاروا هذا الإله من الساميين في القرن السابع قبل الميلاد ظنوا أن أدونيس اسمه العلم وليس لقبًا من ألقابه فصاروا يدعونه أدونيس، وكانت مدينة جبيل اللبنانية هي المركز الأصلي لعبادة هذا الإله، وهي، كما يُقال، أقدم مدينة في العالم بناها الإله إيل El. وأفروديات الإغريقية خليلة أدونيس هي نظيرة الإلهة عشتارت خليلة تموز وربة الخصب عندَ البابليين والآشوريين والكنعانيين، والتي هي كوكب الزهرة، أو نجمة الصباح في بعض الفصول ونجمة المساء في فصول أخرى، ويعبدها عرب الجنوب كنجمة للصباح وتتخذ عندهم صفة إله ذكر يسمّونه عثتر. وتقول الأساطير البابلية والفينيقية إن تموز يموت كل عام ويهجر الأرض ليختبئ في ظلمات العالم السفلي فترتحل عشتارت باحثة عنه في المكان الذي لا يؤوب منه الذاهبون إليه، هناك حيث يتراكم غبار الموت على الأبواب وأقفالها المغلقة. وأثناء غيابها يحلّ العقم في البلاد وتنطفئ جذوة الحب والشهوة وتتوقف الكائنات عن المعاشرة، مما يهدد العالم بالفناء والانقراض. عندها يسرع كبير الآلهة ليطلب من الاتو، إلهة العالم السفلي، أن ترش عشتارت بماء الحياة وتنفخ فيها الروح. وبعد تلكؤ ترضخ ألاتو لأوامر رب الأرباب فتفيق عشتارت وتعود مع خليلها تموز إلى الأرض وتبعث فيها الحياة مرة أخرى.

وتقول الرواية الإغريقية لولادة أدونيس أن ميرا Myrrha، أو سمرنا Smyrna وفق رواية أخرى، هامت عشقًا بأبيها كينيراس Cyniras ملك الفينيقيين، أو ملك قبرص وفق رواية أخرى، واشتهته. وهذه لعنة سلطتها عليها الإلهة أفروديات لأن البنت تباهت بأن شعرها الذهبي أجمل من شعر أفروديات. وساعدتها خادمتها على فعلتها الأثيمة بأن حملت أباها على السكر ونامت معه دون أن يشعر بأنها ابنته. فلمّا استفاق وأدرك الحيلة امتشق سيفه ليقتلها فهربت منه. ولما أدركها أحالتها الآلهة إلى شجرة فلقها الأب بسيفه فسقط منها أدونيس الذي كانَ في غاية الجمال. وفتنت به أفروديات وأخفته في صندوق أودعته عندَ الإلهة برسفوني، إلهة باطن الأرض. لكنّ برسفوني من فرط فضولها فتحت الصندوق لترى ما فيه. فلمّا وقعت عيناها على أدونيس هامت هي الأخرى به عشقًا وأبت أن تسلمه إلى أختها. وحكم زيوس في هذا الخلاف بأن جعل ثلث السنة لبرسفوني يقضيه معها أدونيس في عالم الأموات وثلثها لأفروديات وعالم الأحياء والثلث الآخر لأدونيس يقضيه أينما يشاء، فاختار أن يقضيه مع أفروديات الجميلة. وكان هذا مما أغاض برسفوني وأشعل فيها نار الغيرة فذهبت إلى آرس إله الحرب لتشي بأفروديات التي كانَ يحبها آرسن حباً جمًا وتخبره أنها تفضل عليه أدونيس، الذي هو مجرد آدمي لا يقارن بالآلهة، وتحبه أكثر منه. هذا التنافس على أدونيس بين أفروديات وبرسفوني هو انعكاس للخلاف بين عشتارت وألاتو على تموز. وكان أدونيس مولعًا بالصيد، خصوصًا صيد الخنازير البرية والتي كانت أفروديات كثيراً ما كانت تحذره من تعقبها لشراستها. ولينتقم منه أرِس انقلب خنزيرًا فطارده أدونيس في جبل لبنان واستغل الفرصة فنطحه بقرنية الحادين ومزقه إربًا وفاض نهر إبراهيم في لبنان بالقرب من مدينة جبيل بدمائه الحمراء، كما اختلط دمه بتراب الأرض ونبتت من هذا الخليط شقائق النعمان. وبكته أفروديات وحزنت عليه حزنًا شديدًا فأجدبت الأرض وذبلت الزروع وذوت الأشجار. وشاطرتها النساء كلهن حزنها وبكين على موت أدونيس وصرن يدعون الربّ زِيُوس ليبعثه من جديد. ويقال إن علاقة أفروديات أنجبت من أدونيس بنتاً سمياها بيروت. وأقيمت لأفروديات المعابد التي ينذر فيها النساء أنفسهن بغيات لأدونيس، وصارت أفروديات هي الإلهة الراعية لأولئك البغايا وصارت تعرف بربة العاهرات Porneia. وتزدحم ساحة المعبد بالفتيات اللائي ينذرن أجسادهن للغرباء طمعاً في رضي الإلهة، وقدْ تنتظر الفتاة في الساحة لعدة سنوات قبل أن تجد من يضاجعها لتوفر الأعداد. وظلت هذه الممارسات قائمة حتّى أبطلها الإمبراطور قسطنطين وبنى

مكان المعبد كنيسة.

ويذهب فريزر في تفسير علاقة كنيراس، أبي أدونيس، بابنته إلى غير ما تذهب الأسطورة. فهو يرى أن المجتمع القديم الذي يتم فيه تتبع النسب العشائري من خط الأمومة يجوز للرجل فيه أن يتجوز من بنته لأنها ليست من عشيرته وإنما من عشيرة زوجته. ومما يحدوهم إلى ذَلِكَ هو أن العرش مثل النسب يتم توارثه أيضاً من خط الإناث، فإذا تزوج الرجل بنته استطاع أن يحتفظ بالعرش.

ويربط فريزر بين أسطورة أدونيس وأسطورة ديمتر آلهة الحنطة. مفاد الأسطورة أن زيوس تواطأ مع إله الموت هايدس ليزوجه من برسفوني ذات الجمال الرائع، بنت الإلهة ديميتر، لتؤانسه في وحشته في عالم الموتى. فأنبت زِيُوس مرجًا مفروشًا بزهور السوسن والزنبق والأقحوان الجميلة، زهور برسفوني المفضلة، ليغريها بالذهاب إلى هناك للتنزه وقطف الأزهار بعيداً عن حراسة أمها. استهوت الزهور برسفوني فذهبت مع صويحباتها من الحوريات تلعب في المروج فتغافلها هايدس واختطفها. وسمعت أمها صراخها تستغيث لكنّها لمّ تكن تعلم من الذي اختطفها لولا أن أخبرها إله الشمس هيليوس، الذي كان يرى كل شيء ولا يخفى عليه أي شيء. فطفقت تبحث عن إبنتها تحمل مشعلاً متوهجًا في يدها اليمنى ومشعلاً آخر في يدها اليسرى. وطافت تهيم حزينة على وجهها في أرجاء المعمورة لعدة أيام دون أن تستحم ودون أن تتناول شيئاً من النكتار، شراب الآلهة، ولا من الأمبروسيا طعامهم حتّى تغيرت هيئتها وأصبحت على هيئة عجوز شمطاء. ومن المدن التي مرّت بها إليوسس Eleusis من مدن أتيكا فأكرمتها عائلة الملك هناك ورحبوا بها وأقامت معهم برهة تسري عن أحزانها. وتجاوبا مع أحزان ديمتر عم الأرض كلها الجدب والقحط فلم تنبت الزروع ولم تثمر الأشجار ولم تلد الحيوانات. وحاول زيوس إنقاذ الأرض من غضبها لأنه خاف أن يفنى البشر ولا يبقى منهم من يقدم القرابين للآلهة، لذا اتفق مع أخيه هايدس أن تبقى بِرْسِفُوني معه ثلثا من السنة، موسم الجدب، والثلث الآخر مع أمها، موسم إيناع الثمار ونتاج الحبوب، والثلث الآخر تترك لها حرية الاختيار لتقيم أينما تشاء. لكنّ هايدس ناول بِرْسِفوني حبة من الرمان أكلتها مما جعلها في حنين دائم إلى العالم السفلي. ولما عادت إلى أمها فرحت بها، ومن فرط فرحها كشفت عن هويتها الإلهية لعائلة ملك إليوسس وردت جميلهم بأن علمتهم أسرار وطقوس عبادتها وجعلت من مدينتهم مركزًا لهذه العبادة، كما علمتهم فنون زراعة القمح والحبوب. ولا يشك فريزر أن ديمتر الأم ترمز لحنطة السنة الفائتة أو البذور التي تنثر في الأرض لتنبت منها حنطة هذا العام، التي هي البنت بِرْسِفوني. ثمّ يستطرد كعادته في إيراد الأمثلة تلو الأمثلة من الريف الأوربي التي يسود بها الصفحات تلو الصفحات ليثبت أن الأوربيين يجسدون روح الحنطة على هيئات مادية مختلفة تؤكد عمق إيمانهم بفكرة أن الحنطة وسائر الحبوب لها أرواح، وأن الممارسات والطقوس التي يمارسونها خلال عمليات البذر والحصاد والدرس ممارسات سحرية يقصد من ورائها البركة والوفرة في المحصول.

ولا تختلف الاحتفالات التي تقام للإله آتس أو أوزيريس عن تلك التي تقام لأدونيس، وكلها قريبة الشبه بالطقوس التي كانت بقاياها ما زالت ماثلة في الريف الأوربي حتّى عهد قريب. ويصف فريزر المآتم التي تقام حزنا على موت الإله تموز وعشيقته عشتارت والتي تعقبها مباشرة الأفراح بعودتهما إلى الحياة. ويقول إن هذه الأفراح تتزامن مع بزوغ نجمة الزهرة عندَ الفجر والذي يفسره المحتفلون بعودة الإلهة من العالم السفلي. كما يضيف إن هذه الأعياد الوثنية لا تختلف كثيراً لا في التفاصيل ولا في التوقيت عن عيد الفصح حيث تبنت المسيحية هذه الأعياد وجيرتها للكنيسة. كما يعرج على الخلافات التي دارت بين الوثنيين والمسيحيين مع بداية ظهور المسيحية نظراً للتشابه بين هذه المعتقدات الوثنية المتعلقة بموت الإله ثمّ بعثه وبين صلب السيد المسيح ثمّ رفعه إلى السماء.

كذلك يشير إلى أن مثل هذه الأساطير الوثنية هي البذرة التي نبتت منها لاحقاً فكرة البعث بعد الممات عندَ الديانات السماوية.

يرى فريزر في هذه الآلهة كلها تجسيد لروح الحنطة والحبوب والكروم وغيرها من المحاصيل والغلال. هذه الآلهة تموت مع قدوم موسم الشتاء حينما تبدو الطبيعة كلها وكأنها ميتة وحينما تنثر البذور وتدفن في باطن الأرض، ثمّ تبعث الآلهة من جديد مع بداية موسم الربيع حينما تعود الحياة إلى الطبيعة وتبدأ البذور تخرج من باطن الأرض. واتساقًا مع فكرة موت الإله وعودته للحياة يعمد البدائيون حينما يحين موسم نثر البذور إلى تقديم القرابين التي تتخذ أشكالاً متعددة من الدمى المصنوعة من مواد مختلفة إلى الحيوانات، لكنّها في الأصل البعيد الموغل في البدائية كانت قرابين بشرية. وأحيانًا يقدمون قرابين حقيقية وأحيانًا يمارسون طقوسًا درامية تقدم فيها قرابين رمزية. ويورد فريزر العديد من الأمثلة على تقديم قرابين بشرية حقيقية من مختلف الشعوب البدائية.[866]

يتضح اعتقاد أهل الريف الأوربي بتجسد روح الحبوب في قصب النبات نفسه من خلال ما يصاحب عمليات حصاد الحبوب ودرسها عندهم من ممارسات وأهازيج ومعتقدات. كانوا مثلاً أثناء حصاد الحنطة يعتقدون أن روحها تهرب أمام الحصادين منتقلة من حزمة من القصب إلى أخرى حتّى لا يبقى إلا الحزمة الأخيرة التي هي آخر ملجأ لها فيحصدونها معتقدين أنهم أمسكوا بروح الحنطة التي تحل فيها. ويعملون من هذه الحزمة الأخيرة التي تحل فيها روح الحنطة دمية يحفظونها في الإصطبلات وحظائر المواشي لتعمها بركتها. أمّا سنابل الحزمة فيعملون من حبوبها خبزًا يصورونه على شكل إنسان أو حيوان ويأكلونه مع شيء من الطقوسية التي تجعل منه عشاء مقدسًا يرمز لجسد الإله. وأكلهم لجسد الإله بهذه الصورة الرمزية يعني بالنسبة لهم أن يستبطنوا في ذواتهم شيئاً من صفاته وطاقته الحيوية. ولا يفوت فريزر أن يشير هنا إلى الارتباط مع فكرة العشاء الأخير وإلى الخبز الذي هو جسد المسيح. وفي موسم البذار القادم يقطعون تلك الحزمة وينثرون القطع في الحقول قبل حرثها ليتبارك المحصول وتربو غلته. ومنهم من يعتقد أن روح الحنطة لا تحل في الحزمة وإنما في الشخص الذي يقطع تلك الحزمة أو في أي شخص غريب صدف أن مرّ بهم قبيل حصاد الحزمة الأخيرة فيربطونه ويلفونه بها ويتظاهرون بقطع رأسه مع سنابل الحزمة. هذه الممارسات، كما يرى فريزر، هي ما تبقى من عمليات قتل حقيقية وممارسات تقديم القرابين البشرية لروح الحنطة والشعير وغيرها من الحبوب والغلال. وبدلاً من تجسدها في النبات نفسه أو في الإنسان هناك أمثلة تتجسّد فيها روح النبات في حيوان من الحيوانات، وغالبًا ما نجد لكل جنس من النبات حيوان يخصه. هذا الحيوان هو الذي يتظاهر الحصادون بقتله مع قطعهم لأخر حزمة من قصب ذَلكَ النبات، وهو الذي يذبحونه ويقدمونه قربانًا للنبات إما في موسم الحصاد وإما في موسم البذار حينما يخلطون دمه بالتربة قبل حرثها أو يحرقونه وينثرون رماد جثته في الحقل أو يقطعونه إربًا وينثرون القطع في الحقل. ويرى فريزر أن هذه بقايا صورية لممارسات أتت لاحقاً حينما حلت القرابين الحيوانية محل القرابين البشرية.[867]

تجسد روح الحنطة أو الشعير أو الكرم أو النبات عموماً في شكل حيوان محدد وتقديم ذَلكَ الحيوان قربانًا دليل على علاقة آلهة النبات بذلك الحيوان. وغالبًا ما نجد الربط بين ذَلكَ الإله والحيوان في الأسطورة التي تحكي قصة مولد الإله وموته. فإله الكروم دايونيسس Dionysus، الذي هو باخُس، يظهر أحياناً على صورة ثور أو على صورة جدي. أمّا ديميتر إلهة الحنطة فغالبًا ما تظهر في التماثيل وإلى جانبها خنزير بري، كما تقدم الخنازير قرابين لها. ويوافق تقديم هذه القرابين يوم ذكرى نزول

ديميتر، أو ابنتها بِرْسِفوني، إلى العالم السفلي، كما مرّ بنا في حكاية اختطاف الإله بلوتو (أو هايدس) لها. تقول الأسطورة إن ذَلكَ الإله لما خطفها وخسف الأرض لينزل بها معه إلى العالم السفلي صادف أن أحد رعاة الخنازير كانَ يرعى قطعانه من الخنازير في ذات البقعة التي خسفها الإله فابتلعت الأرض ذَلكَ الراعي مع خنازيره. ولذلك صارت الخنازير تقدم قرابين لبِرْسِفوني وترمى في ذَلكَ الصدع الذي نزل بها منه بلوتو إلى العالم السفلي. وهناك تبرير أخر لتقديم الخنازير قرابين للإلهة هو أنها تلحق الضرر بالقمح مما أوجب عليها غضب آلهة القمح. ويقول تبرير ثالث إن آثار أقدام الخنازير أخفت جرة بِرْسِفوني مما جعل من المستحيل على أمهما ديميتر أن تتبعها وتعثر عليها. من هذا التضارب بين الأساطير استنتج فريزر أن الخنزير هو الإله في الأصل البدائي لهذا المعتقد وأن قتله بمثابة قتل الإله الطوطمي، ولكن في مرحلة لاحقة ومتطورة تم تغيير الإله وبدلاً من تجسيده في صورة حيوان على شكل خنزير صار يجسد على صورة بشر هي ديميتر، لكنّ ممارسة تقديم القرابين من الخنازير استمرت وجاءت الأسطورة لتعليل هذا الارتباط بين الآلهة والقرابين. وسبق القول إن مرحلة تجريد الآلهة وتصويرها على هيئة إنسان، وهو ما يُسمّى التشبيه anthropomorphism، تعد مرحلة تجريدية متطورة نوعاً ما.

يخلص فريزر من مقارنة مختلف الأساطير المتعلقة بالآلهة وما يقدم لها من قرابين إلى أن الحيوان الذي يقدم قربانًا للآلهة لما يلحقه بها من ضرر، حسب التعليل الأسطوري، هو الإله الأصل. ومما يعزز في نظره هذه الفرضية أن العلاقة بين الآلهة والقربان ثابتة لكنّ التعليل الأسطوري يختلف من رواية إلى أخرى. وهذا بالتالي يعني أن ذبح القربان وأكله هو بمثابة ذبح الإله وأكله لاستبطان خصائصه وصفاته الإلهية، الجسدية والروحية. وهكذا يعود فريزر مرة أخرى ليذكرنا بالعلاقة بين هذه الممارسات وبين القداس المسيحي الذي يتناول فيه المتعبدون كسرة من الخبز ترمز لجسد السيد المسيح ورشفة من النبيذ ترمز لدمه.

إذا أخذنا هذه الفرضية التي تقول إن الحيوان الذي يقدم قربانا للإله لأنه، كما تدعي الأسطورة، ألحق ضررًا بذلك الإله هو الإله نفسه في الأصل مع الفرضية التي تقول إن روح النبات التي تجلب الخصوبة تتجسّد عادة في شكل حيوان فإن هذا مما يُلقي بمزيد من الضوء يساعد على فهم طبيعة فربيوس، ملك الغابة عندَ بحيرة يمي. تقول الأسطورة إن وربيوس هو البطل الأسطوري هايبوليتس الذي دهسته خيله فمات بتدبير من الإلهة أفروديت والإله بوزايدن. هذا يعني، حسب الفرضية السابقة، أن الخيل هي تجسيد لفربيوس في صورته كإله للطبيعة والنبات. والأسطورة التي تروي عن موته دهسًا بالخيل ما هي إلا تبرير جاء لاحقاً التفسير عدم السماح بدخول الخيل إلى حرمة المقدس. وهذا يشبه عدم السماح للماعز بدخول معبد الإلهة أثينا علماً بأن الماعز هو حيوانها المقدس الذي يذبح قربانًا لها كل سنةَ ويكسو تمثالها بجلده بعد سلخه ليتقمص روحها ويسمى aegis، مما يعني أن الماعز في حقيقة الأمر لا يذبح بصفته الحيوانية كقربان للآلهة وإنما كتجسيد للإلهة، أي أن ذبحه يرمز لذبح الإلهة نفسها. كذلك في مصر يذبحون الكبش، الحيوان المقدس للإله أمون Ammon مرة واحدة في السنة ويكسون الإله بجلده. وهذا مما يرجح احتمالية أن الخيول كانت تذبح مرة في السنة تقربًا لإله الغابة. وقدْ سبق القول إن الممارسات التعبدية تبقى ثابتة لكنّ تبريراتها وتعليلاتها تتتغير مع مرور الأجيال.[868]

ويرتبط تقديم القرابين السنوية للآلهة في الأعياد السنوية مع مفهوم قداسة بواكير الإنتاج التي يحرم الناس أكلها إلا وفق طقوس معينة وبعد أن يمنحوا تقدمًا منها للآلهة التي منت عليهم بها.

باختصار، يتم قتل روح الحنطة أو الشعير أو الكرم أو أي من الحبوب أو الغلال أو المحاصيل النباتية

إما بصفته النباتية أو مجسدًا على هيئة قربان حيواني أو بشري، ويتم القتل إما بصورة حقيقية أو، في مراحل لاحقة، بصورة رمامية تعكس ما كانت عليه الحال أصلا في مراحل الهمجية. هذا وقدْ رأينا أن هذه القرابين ترمز في حقيقة الأمر إلى ذبح ذات الإله التي تقدم قرابين لهُ. والغرض من ذبح الإله كل سنةَ هو تجديد حيويته وطاقته وذلك بانتزاع الروح الإلهية وهي في عنفوانها قبل أن يدب إليها وهنٌ الجسد الذي أنهكته السنين والشيخوخة لإيداعها في وعاء جسدي لا يزال في أوج شبابه ونشاطه وذلك لضمان قدرته على تخصيب الطبيعة وبعث الحياة فيها من جديد. ثمّ إن ذبح الإله وفق طقوس معينة تحيله إلى عشاء مقدس يأكله العباد لاستبطان صفاته وخصائصه الإلهية، الجسدية منها والعقلية والنفسية والأخلاقية. وطروحات فريزر في هذا الشأن لا تختلف كثيراً عن تلك التي قدمها وليم رابرتصن سميث وسبق الحديث عنها بما يكفي من الشرح والتفصيل. وإضافة إلى كل هذه الأسباب الداعية إلى قتل الإله يضيف فريزر أسبابًا أخرى تتلخص في مفهوم كبش الفداء، أي وقر الإله بكل أخطاء البشر وأوزارهم التي اقترفوها في العام المنصرم وكل ما حل بهم من آفات ومآسي ليحملها معه ويذهب بها بعيداً عنهم إلى العالم الآخر ويخلصهم منها ليبدأوا حياة جديدة وسعيدة. ومن الأمثلة على ذَلكَ ما ورد في الإصحاح السادس عشر من سفر اللاويين عن القرابين والكفارات التي يقدمها هارون ليهوه «وعندما ينتهي من التكفير عن قدس الأقداس، وعن خيمة الاجتماع، وعن المذبح، يأتي بالتيس الحيّ ويضع هارون يديه على رأسه، ويعترف بجميع خطايا بني اسرائيل وسيئاتهم وذنوبهم، ويحملها على رأس التيس، ثمّ يطلقه إلى الصحراء مع شخص تم اختياره لذلك. فيحمل التيس ذنوب الشعب كلها إلى أرض مقفرة، وهناك يطلقه في الصحراء»[869] ويتخذ هذا الطقس صوراً وأشكالاً متعددة تختلف باختلاف الشعوب والثقافات والعصور يورد فريزر الكثير منها والتي لا نحتاج إلى سردها هنا وسنكتفي بإيراد واحد منها للتمثيل والتوضيح. عندَ أحد قبائل النيجر في أفريقيا يقومون سنويًا بشراء شخصين من قبيلة أخرى من المرضى الذين لا يرجى شفاءهم ويعتبر موتهم أمراً محققا وتحملهما القبيلة كل أوزارها ليأخذاها معهم بعيداً إلى العالم الآخر. ويتم شراء هذين الشخصين من الغرامات التي تجبى خلال العام من الأشخاص الذين ارتكبوا مخالفات بحق القبيلة والمجتمع. وقبل قتلهما يكبان على وجهيهما ويجرجران في شوارع القرية ويتجمهر الناس حولهما ويطمرانهما بأقذع الشتائم ويلقون عليهما القاذورات ومنهم من يمسح عليهما بيديه لينقل إليهما معاصيه وخطاياه ليحملاها معهما ثمّ يرجمان بالحجارة خارج القرية حتّى الموت.[870]

وبما أن قتل الإله وموته جسديًا أمر ضروري لتجديد حيوية الروح الإلهية والحفاظ على طاقتها، فلربما خطر على الأذهان في مرحلة لاحقة إمكانية الجمع بين هذه الفكرة وفكرة كبش الفداء الذي يقتل ليحمل معه أوزار الأمة. وهكذا ينتهي الأمر بأن يصبح الإله المقتول أيضاً كبش فداء.

الغصن الذهبي في أسطورة بالدر

يعود فريزر مرة أخرى إلى الحديث عن التابوهات التي تحيط بشخص الكاهن /الملك من باب الحرص الشديد على حمايته ووقايته من أي أخطار قد يتعرض لها وتفقده قوته ونشاطه لأن حيوية الطبيعة ترتبط بحيوية الألوهية التي يجسدها شخصه. من أهم هذه التابوهات ألاّ يطأ على الأرض بقدميه ولا تقع أشعة الشمس عليه. فلو وطئ بقدمه العارية على الأرض لسرت فيها طاقته المخزنة وتسربت منه وفقدها وتشبعت بها الأرض بما يزيد عن حاجتها مما قد يؤدي إلى حدوث كوارث غير متوقعة، تماماً كما لو ضعف شخص بشحنة كهربائية عالية. ولذلك إذا أراد الانتقال من مكان إلى آخر يحمّل على الأعناق. ويقارن فريزر بين هذه التابوهات وبين التابوهات التي تحيط بالفتيات التي يأتيهن الحيض لأول مرة. هؤلاء الفتيات أيضاً لا ينبغي لهن الوطء بأقدامهن العارية على الأرض ولا التعرض لأشعة الشمس. لكنّ التابو هنا ليس من منطلق القداسة وإنما من منطلق النجاسة والرهبة والخوف مما قد تلحقه هذه النجاسة من أضرار النجاسة والقداسة مفهومان مختلطان ومتداخلان في ذهن الرجل البدائي وكل ما يعرفه أن كلاهما يشكلان أخطارًا غامضة يصعب التنبؤ بها أو تحاشيها، لذا من الأفضل الابتعاد عنهما أو الاقتراب منهما وفق طقوس تضمن الحماية منهما. الكاهن الملك وكذلك الفتاة الحائض وفق هذه التابوهات يصبحان كما لو أنهما معلقان بين السماء والأرض، كإجراء احترازي لأبعادهما من إلحاق الأضرار بالأرض أو من اطفاء نور الشمس. التابوهات أشبه بالعوازل التي تحميهما وتحمي الكون من هذه الأضرار المحتملة.[871]

من هذا المدخل يلج فريزر إلى الحديث عن الغصن الذهبي ويبدأ أولاً بالحديث عن أسطورة بالدر Balder، أحد أهم أبطال الآلهة عندَ الإسكندنافيين. هذا البطل المحبوب هو ابن الإله أودن Odin والإلهة فريغ Frigg. ولفرط حبها لهُ ولحمايته من الموت أخذت أمه عهدًا على كل عناصر الطبيعة وعلى الكائنات الحية من نبات وحيوان ألاّ تصيب الفتى بأذى. إلا أن الأم أغفلت أن تأخذ عهدًا من غصن الدبق الهدال mistletoe لأن هذا النبات من النباتات الطفيلية التي تنبت على أغصان الشجر وفي فروعها، خصوصًا شجر البلوط، فلم تنتبه لوجوده لأنه كانَ معلقًا بين السماء والأرض. وهذا السر لمّ يخفى على إله الشرّ لوكي Loki فأخذ غصنًا من ذَلكَ النبات الطفيلي وعمل منه سهمًا وأعطاه للإله الكفيف هوتر Hother ليرمي به بالدر، لأن الآلهة كلهم لما علموا أن بادر لا يضره شيء صاروا يمازحونه ويرميه كل منهم بأي شيء يقع في يده ومع ذَلكَ لا يُصاب بالدر بأذى. فعمل هوثر ما أمره به لوكي، على أساس أن بولدر لا يضره شيئاً، فخر صريعًا. فحزنت كل الآلهة لمصرع بالدر وأحرقوا جثته. وأهم ما في هذه الأسطورة بالنسبة لفريزر أمران، أحدهما اقتلاع غصن الدبق الهدال والأخر إحراق جثة بالدر.

ومرة أخرى يطوف فريزر في كل أرجاء أوروبا لالتقاط الأمثلة من هنا وهناك التي تثبت أهمية النار في الطقوس التي تقام في مختلف المواسم الزراعية في الريف الأوربي. أراد أن يثبت من خلال هذه الأمثلة أن الشعوب الآرية في عصور جهالتهم الأولى كانوا يوقدون نيرانًا عظيمة يحرقون فيها القرابين البشرية والحيوانية التي كانوا يقدمونها لآلهة الأشجار والنبات لتخصيب الطبيعة والأرض، وفي مراحل لاحقة يتم استبدال القرابين البشرية بدمي مصنوعة من الأغصان والأوراق. كانوا يقفزون على هذه النيران أو يدورون حولها أو يسوقون أنعامهم نحوها، أو يتسابقون في الحقول وهم يحملون المشاعل التي يوقدونها من هذه النيران. ويعرض لرأيين مختلفين حول أهمية ومعنى هذه النيران أحدهما طرحه

فيلهلم مانهارت Wilhelm Manhart والآخر طرحه إدوارد وسترمارك Edward Westermarck ثمّ يحاول التوفيق بين هذين الرأيين. يرى مانهارت أن الشمس هي التي تمد الكون بالطاقة الخلاقة من خلال ما تبثه فيه من دفء ونور، لذا فإن النيران توقد في فصل الشتاء حينما تتلبد السماء بالغيوم التي تحجب نور الشمس ودفئها وتغطي الثلوج سطح الأرض وتتساقط الأوراق من على الأشجار التي تبدو وكأنها فارقتها الحياة. أي أن هذه النيران عبارة عن ممارسات سحرية يقوم بها الإنسان لإمداد الشمس بالنور والحرارة الضروريين للحياة حينما تبدو وكأنها على وشك أن تفقدهما. ومما يدعم هذا الرأي أن موعد إيقاد النيران هو وقت انقلاب الشمس الصيفي والشتوي soltices. هذا بينما يرى وسترمارك أن الهدف من طقوس إشعال النيران ليس حيوي وإنما تطهيري، فالنار قوة مدمرة يُمكن توظيفها لتطهير الكون وتنقية الأجواء من الآفات المادية والروحية التي يُمكن أن تعيق نمو الحياة عن طريق القضاء عليها وحرقها بالنار، بما في ذَلكَ الأمراض والأوبئة والمعاصي والشرور والقوارض والحشرات وكل الكائنات المؤذية، وخصوصًا أعمال السحر العدوانية. وحتى عصور متأخرة نوعاً ما كانَ الكلت Celts في بلاد الغال Gaul يقومون كل خمس سنوات بحرق ما لديهم من المجرمين وأسراء الحرب ليقدموهم كقرابين بشرية في هذه النيران، كما تفيد شهادات المؤرخين والفاتحين من الإغريق والرومان. ويرى فريزر أن النظريتين لا تتعارضان، فإحراق روح النبات في النار التي تمثّل الشمس بحرارتها ونورها يعني إمداد النبات بكفايتها من النور والدفء لهذا العام، كما أن حرارة النار كفيلة بإحراق كل ما من شأنه إلحاق الضرر بالنبات وإعاقة نموه.[872]

بعد هذا الاستعراض يصل فريزر ما انقطع من حديثه عن أسطورة مقتل بالدر بنبات الدبق ثمّ إحراقه بالنار التي لا يستبعد أنها الأصل الأسطوري لتلك النيران التي كانت مازالت حتّى عهد قريب تشعل في الريف الأوربي، ليصل إلى القول بأن بالدر ليس إلا الروح النباتية وآلهة الشجر التي كانت تحرق في تلك النيران، وتحديداً شجر البلوط المقدس عندَ الآريين. فشجر البلوط هو الشجر المقدس عندَ الآريين حينما كانوا مازالوا يعيشون في موطنهم الأصلي وقبل تفرقهم إلى شعوب ولغات مختلفة. ولذلك نجد أخشاب شجر البلوط هو الذي كانت توقد منه النيران المقدسة في المعابد الوثنية في كل أوربا. فإذا كانت هذه النيران المقدسة تشعل من خشب البلوط فلابد أن الشخص الذي يجسد روح النبات ويحرق في تلك النار هو تجسيد الروح شجر البلوط بالذات.

ويستطرد فريزر، كعادته، للحديث عن نبات الدبق وما يدور حوله من أساطير ومعتقدات. هذا النبات من النباتات المقدسة عندَ كهنة الأسكندنافيين، أي الدرود Druids حيث يعتقدون أنّه شفاء لكل الأسقام والعلل، بما في ذَلكَ عقم الإنسان والحيوان. وهو، كما قلنا، نبات طفيلي ينمو على غصون الأشجار، خصوصا شجر البلوط المقدس الذي يوقدون منه نيراهم المقدسة ويتباركون بأوراقه التي لا يخلو منها أي طقس من طقوس العبادة عندهم. ولهم طريقة خاصة في جني الدبق، فهم لا يجنونه إلا في الليلة السادسة من ليالي الشهر القمري على نور القمر الساطع ولا يستخدمون في قطعه إلا مناجل من الفضة، حيث يمنع استخدام مناجل الحديد لهذا الغرض. وقبل البدء في جنيه يلبس الكهنة الذين تناط بهم وحدهم هذه العملية ثياباً بيضاء ويذبحون قرباناً لآلهة النبات ثوران أبيضان لمّ يستخدما أبدًا في حرث الأرض، ويفرشون قماشًا أبيضًا لتلقي النبات المتساقط عندَ قطعه، إذ ليس من المفروض أن يسقط على الأرض وإلا بطل مفعوله السحري.

ويحاول فريزر أن يوظف أسطورة بالدر ليجد فيها الرابط بين اقتلاع نبات الدبق الطفيلي وبين إيقاد النيران العظيمة التي تحرق فيها القرابين البشرية أو دمي لقرابين بشرية، وهما حدثان متزامنان يتفقان من حيث التوقيت ويأتيان في نفس الموعد. أسطورة بالدر تؤكد على العلاقة الحيوية بين

نبات الدبق وبين ذَلكَ البطل الذي يمثل روح النبات التي تحرق بنار شجر البلوط. فلم يكن من الممكن قتله قبل حرقه إلا بسهم من نبات الدبق المعلق بين السماء والأرض على أغصان شجرة البلوط. ويفسر فريزر هذه الأسطورة بأنها تعني أن حياة شجرة البلوط مستودعاً في نبات الدبق مما يعني أنّه لا يُمكن النيل من شجر البلوط، وبالتالي من الشخص الذي يجسد روح شجر البلوط، ما لمّ يتم اقتلاع نبات الدبق الذي تستودع فيه حياة الشجر، ومن باب أولى حياة الشخص الذي يجسد روح الشجر. في برد الشتاء القارس حينما تغطي الثلوج الأرض وتتساقط الأوراق من على أشجار البلوط تظل أغصان الدبق محتفظة بخضرتها وثمارها، ويبقى هذا النبات الطفيلي الحقير حياً بعد أن تتعرى الأشجار الضخمة من أوراقها وتموت كل النباتات الأخرى. وكانوا يعتقدون أن نبات الدبق لا ينبت من البذور وإنما يسقط على غصن شجرة البلوط من البرق إذا برق فوقها، وهذا كانَ يعني بالنسبة لهم أن إله السماء جوبتر تنزل من عليائه ليحط على غصن شجرته، شجرة البلوط، على هيئة نبات الدبق. تعليق نبات الدبق بين السماء والأرض على فروع شجر البلوط يجعله في مأمن من كل الأخطار ويمنحه حصانة ضد التابوهات، كما مرّ بنا، وضد الموت ما دام معلقًا هكذا. وما دام شجر الدبق الذي تستودع فيه حياة شجر البلوط في مأمن فإن شجر البلوط وروح الشخص الذي يجسد شجر البلوط يظلان هما أيضاً في مأمن. بناء على ذَلكَ يستنتج فريزر أن بالدر ليس إلا تجسيدًا لروح جوبتر، إله شجرة البلوط التي تحتفظ بحياتها مستودعاً في نبات الدبق المعلق على أغصانها والذي يبقى حياً حينما يحين فصل الشتاء وتتساقط أوراق شجرة البلوط وتبدو وكأنها فارقت الحياة. هذا يعني أنّه بدون اقتلاع نبات الدبق العالق بأغصان شجرة البلوط لا يُمكن لا اجتثاث تلك الشجرة لإشعالها ولا حتّى قتل وإحراق الشخص الذي يجسد روحها. كما أن اقتلاع الدبق الذي يحمّل روح شجر البلوط وعدم حرقه معها قصد منه الاحتفاظ بهذه الروح من أجل تأمين خصوبة الطبيعة.[873]

هذا يفتح المجال أمام فريزر لاستعراض الأساطير والمعتقدات المتعلقة بإيداع الروح خارج الجسد حفاظا عليها من الأخطار التي يُمكن أن يتعرض لها الجسد. فالإنسان البدائي، كما مرّ بنا، يؤمن بثنائية الروح والجسد وأن الروح لها وجود مستقل وأن بمقدورها أن تفارق الجسد مؤقتًا، كما في حالات النوم والغيبوبة وما شابه ذَلكَ، أو إلى الأبد كما في حالات الموت. ويورد أمثلة على إيداع الروح في مكان آمن قبل الإقدام على أي عمل تكون حياة الشخص فيه معرضة للخطر، كالذهاب إلى الحرب أو الإقدام على أي مغامرة خطيرة غير مأمونة العواقب. ويفسر الطوطمية من هذا المنطلق ويقول بأن الشخص يودع روحه في جسد الطوطم حفاظًا عليها، ولذلك يمنع على أبناء العشيرة قتل طوطمهم لأن روح شخص من أبناء العشيرة تحل فيه وحياة كل منهما تعتمد على حياة الأخر. أمّا إذا كانَ الطوطم نباتًا فإنه لا يجوز اقتلاع ذَلكَ النبات النفس السبب، وإذا رأوا أوراق النبات الطوطمي تذبل عرفوا أن روح أحد أبناء العشيرة في خطر. وفي المجتمعات الطوطمية، كما عندَ الهنود الحمر وسكان أستراليا الأصليين، لا ينتقل الفتى من مرحلة الطفولة إلى مرحلة الرجولة إلا بعد المرور بطقوس معينة تسمى طقوس البلوغ. وتتضمن هذه الطقوس شعائر منها التظاهر بقتل الصبي ثمّ بعثه من جديد، مما يرمز إلى توديعه مرحلة الصبي والانتقال إلى مرحلة الرجولة والبلوغ. ويفسر فريزر هذه الشعيرة بأنها ترمز إلى التظاهر بانتزاع روحه من جسده لإيداعها في جسد الطوطم حفاظًا عليها ولتبقى في مأمن من الأخطار التي قد تنالها لو بقيت في جسد الإنسان وسبق أن تناولنا فرضية فريزر الطوطمية.[874]

على هذا المنوال يُمكن القول إن نبات الدبق هو المستودع الذي تأوي إليه روح بالدر ولذلك لا يُمكن النيل منه إلا بعد اقتلاع ذَلكَ النبات. وقدْ اختار بالدر ذَلكَ النبات تحديداً لأنه معلق بين السماء

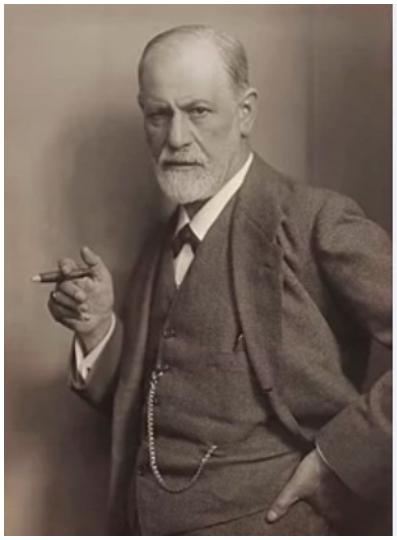
والأرض مما يجعله، كما قلنا، في مأمن من كل التابوهات ومصادر الخطر. ونبات الدبق هو الغصن الذهبي الذي ذكره فرجل في ملحمته. إذا قطعت أغصان هذا النبات وتركت لتجف استحال لونها إلى صفرة براقة تحاكي لوّن الذهب. وملك الغابة ليس إلا شجرة البلوط التي ينمو على أغصانها نبات الدبق، أو الغصن الذهبي. هذا يعني أن فرِبْيوس، أو ملك الغابة ليس إلا تجسيدًا لروح شجر البلوط، ولذلك لا يُمكن قتله إلا بعد اقتلاع نبات الدبق، مثله مثل بالدر. وهذا بدوره يعني أن ملك الغابة كانَ يحرق كل عام في نار توقد من شجر البلوط بصفته تجسيدًا لروح تلك الشجرة وذلك ضمانا لاستمرار حيوية الطبيعة وخصوبتها. إلا أنّه في وقت لاحق ألغيت عادة حرق ملك الغابة كل سنةَ، وأصبح يمنح الفرصة للهرب أو للدفاع عن نفسه وعن منصبه ضد من يحاولون اغتصابه منه، حيث ما دام قادرًا على ذَلكَ فإنه ما زال يتمتع بالحيوية والنشاط والطاقة الكافية البث الحيوية والخصوبة في النبات والحيوان والإنسان وكل مظاهر الحياة في الطبيعة. لكنّ نجاته من الموت سنويًا حرقًا بالنار تعني موته بالسيف إن عاجلاً أو آجلاً، حسب تعبير فريزر.[875]

وهكذا نجد في نهاية المطاف أن القضية الأساسية التي حاول فريزر التعامل معها في الغصن الذهبي هي نفس القضية التي حاول ماكس ميولر من قبله أن يتعامل معها، ألاّ وهي طبيعة الديانة البدائية عندَ الشعوب الآرية منذ العصور الحجرية القديمة. إلا أن فريزر كانَ يرى أن منهجية ميولر القائمة على التحليل الفيلولوجي (اللغوي) للنصوص المقدسة منهجية غير فعالة، والأجدى منها دراسة مخلفات تلك الديانة البدائية التي لا تزال شظاياها وشذراتها عالقة في فضاءات الثقافة الريفية في أوربا.

سيغموند فرويد (1825- 1939) Sigmund Freud وإميل دوركهايم(1858-1917) Emile Durkheim كل منهما كانَ متأثرًا بطروحات رَابَرْتُصن سْمِث وجيمز فريزر ونظرياتهما عن الدين وعن الطوطمية وكلاهما عولا على النتائج التي توصلت إليها البحوث الاثنوغرافية عن الطوطمية وعن حياة سكان أستراليا الأصليين خصوصًا، وكذلك عن الهنود الحمر وغيرهم من الأقوام البدائية. إلا أن هذه البدايات المشتركة تقودهم، كما سنرى، إلى نتائج مختلفة تماماً عمن سبقوهما وعن أحدهم الآخر فيما يخص البحث عن الجذور التاريخية وعن الوظائف النفسية والاجتماعية للدين.

سيغموند فرويد

انطلاقًا من قراءته لكتابات رَابَرْتُصن سْمِث وجيمز فريزر بلور فرويد نظريته التي تتناول الجوانب العاطفية من الدين ووظائفه النفسية وبسط آراءه في كتابه الطوطمية والتابو (1946) Totem and Taboo. كانَ فرويد، مثله مثل تايلر والأنثروبولوجيين، متمسكًا بنظرية التطور البيولوجي والاجتماعي للجنس البشري، لكنه لا يتفق معهم بأن الدين هو الإيمان بالقوى الروحية والغيبيات أو أنّه بحث للإجابة عما كانَ يشغل ذهن الإنسان البدائي من تساؤلات حول نواميس الكون ومظاهر الطبيعة. الدين، عندَ فرويد، يقوم في العاطفة قبل العقل، ووظيفته ليست الإجابة على التساؤلات الكونية وحل معضلات الطبيعة وإنما هو حالة شعورية تهدف إلى ملأ الفراغ العاطفي والوجودي عندَ الإنسان، ويلجأ الناس للدين في محاولة منهم لتخفيف ما يثقل كواهلهم من صراعات داخلية.



سيغموند فرويد
Sigmund Freud

لاحظ فرويد أثناء معالجته للأشخاص المصابين باضطرابات نفسية وعاطفية من خلال التحليل النفسي لأعراضهم أن أغلب هؤلاء يتهربون من تذكر المواقف والأحداث المؤلمة في حياتهم، خصوصًا تلك التي تخالف القواعد الأخلاقية التي تلقوها من والديهم في الصغر أثناء مرحلة التنشئة الاجتماعية. تلك القيم الثقافية والنماذج الأخلاقية والأنماط السلوكية يتلقاها الطفل من والديه وغيرهم من رموز السلطة المؤثرين في طفولته ويزرعونها في ذهنه من خلال مختلف وسائل الثواب والعقاب والتي من خلالها يستبطن في وعيه رقابة ذاتية يستدل بها في سلوكه ويميز بين المسموح والمحظور، والتي تشكل ما يسميه فرويد الأنا العليا superego.

خلص فرويد من أبحاثه إلى أن شخصية الفرد متعلقة أساسًا بجسده المادي، بكل ما لذلك الجسد من غرائز ونوازع وحاجات بيولوجية يقوم عليها بقاؤه واستمرار حياته، مثل الحاجة إلى الأكل والجنس والراحة والأمن. وجود هذه الحاجات الأساسية يسبق وجود الفرد، بل حتّى وجود الجنس البشري، فهي موجودة منذ وجدت الحياة على الأرض. وأي كائن حي يفرض عليه وجوده العيش وفق مبدأ اللذة، فأنت لكي تحفظ بقاءك تأكل حينما تجوع وحينما تخاف تهرب أو تستعد للدفاع عن نفسك. ويُطلق فرويد مسمى ال- «هذا» id على المبدأ الأول والأساس الذي تقوم عليه الحياة الحيوانية الفنية التي تفتقر إلى الوعي بذاتها. هذا المبدأ يمثل الجانب اللاشعوري الذي يعتبر مصدر الطاقة الغريزية والنوازع الجسدية الصرفة غير المدجنة والرغبات البهيمية غير المروضة. وعلى العكس من ال- «هذا» تماماً تأتي الأنا العليا التي تمثّل سلطة الوالدين والمجتمع والقيم الثقافية والقوانين التي تحاول قدر المستطاع منذ لحظة الولادة ترويض الرغبات والنوازع البهيمية وأنسنتها بما يتمشى مع متطلبات الحياة الاجتماعية في العالم خارج الذات. بين هذين النقيضين يقع الأنا ego الذي يقوم بدور الوسيط بحيث لا يموت الذئب ولا تفنى الغنم، أي لا يحرم المرء نفسه ويتنكر لجميع نوازعه ورغباته بما يشكل خطراً على حياته وبقائه، لكنه في الوقت نفسه لا ينتهك الأعراف والقوانين ويخالف قيم المجتمع وقوانينه ليحصل على كل شيء تتمناه نفسه الأمارة بالسوء، فلابد للفرد أن

يسلك طريق الواقعية والاعتدال ويحتفظ بالتوازن قدر المستطاع يقول فرويد إنه من خلال هذه الصراعات والتجاذبات المستمرة تتشكل شخصية الفرد. ثمّ وسع من اهتمامه ليتجاوز البحث في أسباب الصراع النفسي عندَ الفرد ليجد أن الثقافة الإنسانية ذاتها تمارس الكثير من الضغوط على الأفراد المنتمين لها من خلال أعرافها وقوانينها وتقاليدها الصارمة التي تفرضها على الطبيعة الحيوانية للإنسان وتحد من انطلاقتها التلقائية وحريتها الفطرية في بحثها عن اللذة وإشباع الغرائز البهيمية. فالحيوان مثلاً حالما يبلغ يسعى لإشباع غريزته الجنسية من أي أنثى يصادفها بدون قيود، وحينما يجوع يأكل أي شيء يصادفه دون التقيد بمعايير الحلال والحرام أو الملكية الخاصة. الإنسان فقط هو الذي يفرض من خلال القيم الاجتماعية والمعايير الثقافية والأخلاقية قيودًا صارمة على غريزته الجنسية libido ويقنن بشكل صارم ومرهق كيفية إشباعها، هي وغيرها من الغرائز. لذلك يضطر الإنسان إلى كبت طاقته الجنسية ويبحث عن وسائل بديلة ومقبولة اجتماعيًا للتنفيس عنها، من خلال الرياضة مثلاً أو الفن. فوظيفة الدين بالنسبة لفرويد ليس فقط الإجابة على التساؤلات المحيرة والمسائل الشائكة في حياة الإنسان، وإنما خلق متنفسات تتسامى من خلالها غرائز الإنسان ورغباته المكبوتة في اللاوعي.

وتشكل عقدة أوديب Oedipus complex أهم المعضلات التي يواجهها الإنسان في التكيف مع القيم الأخلاقية التي تفرضها الثقافة الإنسانية على السلوك الجنسي. في مراحل الطفولة الأولى ومع بداية تطور الغريزة الجنسية ينجذب الطفل تلقائيًا تجاه أمه ويشعر بالخوف والغيرة تجاه أبيه إن كانَ ذكرا، والعكس من ذَلكَ إن كانت أنثى. وحيث أن الثقافات البشرية كلها تحرم السفاح، أي غشيان المحارم incest، يتعلم الطفل أثناء التنشئة الاجتماعية كيف يكبت هذه الرغبة المستهجنة ثقافيًا ويقصيها إلى اللاوعي وتدريجيًا يحولها إلى مجرى آخر يتقبله المجتمع وينسجم مع القيم الثقافية والمعايير الأخلاقية.

كانَ فرويد يرى أن الجماعات البدائية تمثّل طفولة الجنس البشري وأن مراحل تطور الفرد ونموه الجسمي والذهني والنفسي ما هي إلا خلاصة وصورة مختزلة جداً لمراحل التطور الثقافي والاجتماعي والذهني والنفسي للجنس البشري والتي استغرقت عشرات الآلاف، إن لمّ تكن مئات الآلاف من السنين، أو كما يقولون «نمو الفرد يختزل تطور النوع» ontogeny recaptures phylogeny. ومثلما أننا نجد في شخصية الشخص البالغ بقايا وآثار تعكس مراحل تنشئته وطفولته الأولى فإننا سنجد في ثقافة وسلوك الأجناس البدائية آثارًا نستدل بها على طبيعة ومنشأ مؤسسات ونظم الحضارات المعاصرة والأكثر رقيًا وتقدمًا. كما أننا لو درسنا هؤلاء الأقوام البدائيين وتفحصنا سلوكهم لاستطعنا من خلال ذَلكَ أن نتعرف على أسباب وطبيعة الصراعات النفسية والعاطفية التي يعاني منها المرضى النفسيون جراء النزعات المتضادة والحوافز الغريزية المكبوتة في اللاوعي أثناء محاولتهم خلال مراحل التنشئة الاجتماعية التكيف مع الأعراف والتقاليد التي يفرضها المجتمع وتمليها الثقافة:

لو قارنا سيكولوجية الأقوام البدائية، كما نستشفها من دراسة الفلكلور، مع سيكولوجية العصابيين من المرضى النفسانيين، كما تتضح لنا من خلال نتائج التحليل النفسي، لاكتشفنا العديد من نقاط الالتقاء مما يُلقي ضوءً كاشفًا على بعض المسائل التي أصبحت مألوفة لدينا.[876]

ولتطبيق هذا المنهج عرج فرويد على دراسة الطوطمية والتابو عندَ قبائل أستراليا الأصليين aborigines الذين هم من وجهة نظره يمثلون بداية الجنس البشري على حقيقتها وديانتهم هي النواة الأولى التي انبثقت منها فكرة التدين. لاحظ فرويد، مثلما لاحظ غيره، أن أولئك الأقوام يتقززون

ويشمئزون جداً من أمرين يعدونهما من أعظم المحرمات؛ أحدهما السفاح حيث لا يجيزون الاتصال الجنسي أو الزواج إلا من خارج العشيرة exogamy، والأمر الآخر الامتناع بتاتاً عن أكل طوطم العشيرة إلا في مواسم ومناسبات محددة. وأضاف فرويد، من واقع خبرته في معالجة من يعانون من اضطرابات نفسية وعاطفية، أن الاشمئزاز من الشيء هو في الظاهر وسيلة دفاعية تعكس رغبة دفينة فيه. فأنت مثلاً حينما تحزن حزنًا شديدًا يفوق المعتاد على موت أبيك أو عمك فإنك في اللاوعي كنت تتمنى موته وما هذا الحزن الشديد الذي تظهره إلا تعبيرًا عن شعورك بالذنب تجاه هذه الرغبة المكبوتة وإحساسك المرضي أنها هي السبب في موته. وهكذا هو الإنسان في نظر فرويد يعيش حالات من المشاعر والرغبات المتضاربة والمتأرجحة بين الرغبة والاشمئزاز، الحب والكراهية، الإقدام والإحجام. ومثلما أن الاشمئزاز من الشيء يعكس رغبة دفينة فيه، كذلك فإن فرض عقوبات مغلظة على من ينتهك محظورًا اجتماعيًا هو أيضاً، بالنسبة لفرويد، دليل آخر على وجود تلك الرغبة الدفينة، إذ لولاها لاجتنب الإنسان ذَلكَ المحظور تلقائيًا من ذات نفسه دون الضرورة الفرض العقاب عليه.[877]

ولتوضيح هذه المسألة يطرح فرويد تصوراً لما حدث لا تؤيده وقائع التاريخ لكنه مجرد فرضية بدت لهُ معقولة لأنها تتمشى مع المناخ الفكري السائد آنذاك والذي كانَ مأخوذًا بنظرية دارون التطورية. من خلال هذا التصور الفرضي يقدم فرويد تفسيرًا للدين يؤكد على وظيفته العاطفية والنفسية التي تعكس مخزونات اللاوعي المكتوبة، خلافاً للنظرية التي طرحها تايلر وفريزر والتي تؤكد على وظيفة الدين العقلانية في محاولات الإنسان الواعية لإيجاد تفسيرات مقبولة لغوامض الكون والبحث عن أسباب ظواهره ونواميسه التي لمّ يعرفها الإنسان البدائي.

بدأ فرويد تصوره الافتراضي بالتلميح، انطلاقًا من فهمه لنظرية دارون، إلى أن الإنسان الأول كانَ يعيش في جماعات hordes أقرب إلى قطعان القردة والسعادين في تركيبها. كانت تشتمل تلك القطعان على ذكر فحل قوي بالغ يستأثر بكل إناث القطيع ويأتمر الجميع بأمره ويعامل أبناءه بقسوة وجبروت، وأي فتى من فتيان القطيع يحاول التعدي على سلطته أو منافسته على الإناث يطرد من القطيع. وعلى الرغم من أن الأبناء كانوا يخافون أبيهم ويغارون منه لأنه لا يُمكن أحداً منهم أن يحصل على مركز مرموق أو يمارس الجنس مع إناث القطيع، إلا أنّه لمّ يكن بمقدور أحد منهم أن ينتقم لنفسه من الأب أو يتحدى سلطته. وذات يوم خطر في ذهن الأبناء أن يتحدوا مع بعضهم البعض ويهجموا على أبيهم ليقتلوه ويستريحوا من طغيانه، فأقدموا على قتله من أجل أن يتمتعوا بعد موته بنساء القطيع. وحيث أن أفراد ذَلكَ القطيع لمّ يصلوا بعد إلى المرحلة الإنسانية الحقّة وكانوا لا يزالون يأكلون لحوم البشر، وحيث أن أباهم كانَ يمثل بالنسبة لهم شخصاً مهيبًا يتمتع بقوة جنسية وبدنية لا حدود لها فإنهم، لكي يستبطنوا هذه القوة الجنسية والجسدية، قرروا أكله. وطفقوا في عيد جماعي وطقوس احتفالية يأكلون لحم أبيهم ويمارسون الجنس مع نسائه. ولكنهم بعدما شبعوا لحمًا وجنسًا انتابهم شعور حاد بالذنب وحزنوا حُزنًا شديدًا على فعلتهم النكراء التي بدأتْ بشاعتها ترتسم في مخيلتهم جميعاً. ومما فاقم من مصيبتهم أنهم وجدوا أنفسهم بعد قتلهم لأبيهم يتقاتلون فيما بينهم دون سلطة تردعهم أو وازع أخلاقي يثنيهم عن غيهم، كل منهم يريد النساء وكل شيء آخر لهُ وحده هو دون البقية. وللتكفير عما اقترفوه بحق أبيهم ومن أجل تحقيق السلام فيما بينهم، قرروا اتخاذ خطوتين يعتبرهما فرويد بداية التنظيم الاجتماعي والأساس الذي قامت عليه بقية مكونات الثقافة الإنسانية ومؤسسات المجتمع البشري، بما فيها الدين والعائلة. فقد حرموا الاتصال الجنسي والزواج من النساء داخل العشيرة وأن يبادلونهن بدلاً من ذَلكَ بزوجات من خارج العشيرة exogomy. كما قرروا اتخاذ كائن بديل يرمز لأبيهم وجعلوه طوطمًا لهم يعبدونه وحرموا أكله إلا في مواسم الخصب والتكاثر تحديداً،

يأكلونه ثمّ يتباكون وينوحون عليه. هذه الحادثة التخيلية هي البذرة التي نشأ عنها هذا التوتر والغموض الذي يكتنف علاقة الإبن بأبيه.

انطلاقًا من تأثره بأطروحات رَابَرْتُصن سْمِث في هذا الموضوع يقول فرويد إن العشيرة تحرم إيذاء طوطمها أو أكله إلا في مواسم معينة، هي بمثابة الأعياد عندهم، يأكلون فيها لحم طوطمهم وفق طقوس جماعية يلتئم فيها كافة أفراد العشيرة وفي مراسم احتفالية يشارك فيها الجميع وتستمر لبضعة أيام يقصد بها تجديد القوة الخفية غير المجسدة التي اكتسبوها من الطوطم فحلت بهم وصارت تسري في عروقهم وتمتزج بدمائهم وتقوي وشائج القربى الخاصة التي تربطهم بطوطمهم وببعضهم البعض. في هذه المناسبات الاحتفالية يطلقون العنان لغرائزهم ويتحللون من كل القيود والمحرمات ويغنون ويرقصون على قرع الطبول وقدْ صبغوا أجسادهم بالطلاء وتزينوا بأزياء يتشبهون بها بطوطمهم ويطلقون صيحات كصيحاته وحركات كحركاته. يرى فرويد، كما كانَ يرى رابرتصن سميث، أن تقديم القرابين ليس الهدف منه التقرب للآلهة خوفاً منها أو طمعاً في رضاها وإنما الهدف هو تحقيق وحدة الجماعة مع ربهم. والقربان هو الحيوان الطوطمي الذي يحرم عادة ذبحه وأكل لحمة إلا في مناسبات محددة وخاصة جداً. وحينما يقدم الحيوان الطوطمي كقربان فإن روح الآلهة تحل فيه وبالتالي تحل في الجماعة التي تأكل لحمه وتوحد ما بينهم كعشيرة واحدة تربطهم صلة الدم.

هذه المراسم والطقوس التي يتم بها أكل الطوطم والنواح عليه ما هي، في نظر فرويد، إلا استعادة لذلك العمل الشنيع الذي اقترفه الأبناء بحق أبيهم ومحاولة لتذكره والتكفير عنه. وبذلك أصبح الأب المقتول في غيابه أكثر قوة منه في حضوره، فقد عاد الأبناء من ذات أنفسهم يجتنبون ذات الشيء الذي كانَ في حياته ينهاهم ويذودهم عنه، أي مضاجعة إناث القطيع. هذان المحظوران taboos اللذان حدثاً في طفولة الجنس البشري وكان منبعهما شعور الأبناء بالذنب بعد مقتل أبيهم والمتمثلان في الامتناع عن الزواج داخل العشيرة وعن أكل لحم الطوطم عندَ الرجل البدائي يمثلان في نظر فرويد حقيقة العقد الاجتماعي الذي كانَ الفلاسفة من قبله يتحدثون عنه، والأهم من ذَلكَ أنهما يفسران رغبتين مكبوتنين عندَ الأنسان تمثلهما عقدة أدويب، وهما الرغبة في قتل الأب للإستئثار بمضاجعة الأم.[878]

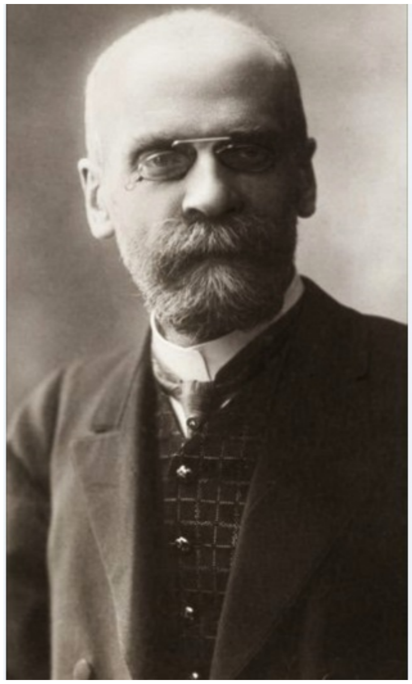
ويلخص فرويدرأيه في هذه المسألة بقوله:

ذا كانَ الحيوان الطوطمي يقوم مقام الأب فإن الوصيتين الأساسيتين المتعلقتين بالطوطمية، أي المحظورين الذين يمثلان لب الموضوع - النهي عن قتل الطوطم وعدم السماح للذكر بمضاجعة نساء عشيرته الطوطمية تتفقان في مضمونهما مع جريمتي أوديبوس الذي قتل أباه وتزوج أمه، وتتفقان كذلك مع رغبتي الطفولة الملحتين و اللتين ما لمّ يتم كبتهما أو لو تمكننا من الظهور إلى السطح لاحقاً يشكلان النواة الأولى لكل الاضطرابات العصبية إن كانَ هذا التوافق أكثر من مجرد لعبة خدَّاعة حبكتها الصدفة المحضة فذلك مما يمكننا بالضرورة من إلقاء بعض الضوء على جذور الطوطمية في عصور ماقبل التاريخ.[879]

صحيح أن وظيفة الدين، بالنسبة لفرويد، وظيفة نفسية تتمثل في تخفيف حدّة الصراع بين النوازع والرغبات المتضادة التي يعاني منها الأفراد، لكنّ بما أن كل أفراد المجتمع يعانون إن بشكل أو بآخر من ذات الصراعات فإن ذَلكَ مما يسهل بلورة عقيدة مشتركة يدين بها جميع أفراد المجتمع وتوحد فيما بينهم. إلا أن منبع الدين الأساسي، وفق هذه الرؤية، يبقى هو الشعور الفردي.

إميل دوركهايم

يتفق إميل دوركهايم مع الأسباب التي يقدمها فرويد في رفضه لفرضيات إدوارد تايلر وأندرو لانغ وغيرهما من أنثروبولوجي العصر الفكتوري حيال نشأة الدين وطبيعته ووظيفته. كما يتفق معه في قناعته بأن طوطمية سكان أستراليا الأصليين تمثّل الظاهرة الدينية في نشأتها البدائية وأبسط مظاهرها، ومن ذَلكَ جاء عنوان كتابه الذي أسسه على ما حصل عليه من ملاحظات الرحالة والأنثروبولوجيين عن تلك الديانة الأشكال الأولية للحياة الدينية: نظام الطوطمية في أستراليا Les Formes elementaires de la vie religieuse le systeme totemique en Australia والذي نشره عام 1912 وترجم إلى الإنجليزية تحت عنوان The Elementary Forms sof the Religious Life.



إميل دوركهايم
Emile Durkheim

لكنّ دوركهايم في الوقت نفسه لا يقبل فرضية فرويد بأن الدين حقيقة سيكولوجية وأنه يقوم أساسا في الشعور الفردي، فنحن لا نستطيع الوصول إلى مشاعر الفرد الذاتية. يبني دوركهايم نظريته عن الدين انطلاقًا من قناعته، كعالم اجتماع، بأهمية المجتمع والحقائق الاجتماعية التي تشمل العلاقات والمؤسسات الاجتماعية في فهم الحقائق الفردية، فلولا حقائق المجتمع لما كانَ هناك، في نظره، وجود للحقائق الفردية لأن الفرد يولد في المجتمع، فالمجتمع بمؤسساته وقيمه وأعرافه سابق على الفرد الذي عليه أن يتكيف مع المجتمع الذي يولد فيه من خلال التنشئة الاجتماعية. لذا فمن غير المفيد الاقتصار على الحقائق البيولوجية والنفسية لفهم الشخصية الفردية.

يعتقد دوركهايم جازماً أن القيم الأخلاقية والالتزامات الاجتماعية المتبادلة بين الأفراد للتقيد بالمعايير التي يفرضها المجتمع لا يُمكن فصلها عن الدين الذي بدوره لا يُمكن فهمه إلا ضمن سياقه الاجتماعي والذي يتغير بتغيره ويختلف باختلافه. فهم حقيقة الدين وطبيعته يتطلب منا ملاحظة الظاهرة الدينية على الأرض في أبسط مظاهرها لنحاول من خلال ذَلكَ أن نحدد الأشكال الأولية والعناصر الأساسية التي لا تخلو منها ديانة من الديانات في أي زمان أو أي مكان، مثلما يحدد علماء الفيزياء الذرة أو يحدد علماء البيولوجيا الخلية كعناصر أولية تبدأ منها علومهم. وكما أن اكتشاف الخلية كمكون أولي وأساسي للحياة غير مفهوم الحياة عندَ علماء الإحياء فإن اكتشاف الأشكال الأولية للظاهرة الدينية سيغير مفهوم علماء الاجتماع لطبيعة الدين ووظيفته الاجتماعية. فمثلما تتوفر صفة الحياة في كل الكائنات الحية، بدءًا من ذوات الخلية الواحدة حتّى الإنسان، فإن صفة الدين تتوفر في كل الممارسات الاجتماعية التي تتضمن أشكال الدين الأولية.

الباب الأول من الأشكال الأولية يكاد يقتصر على استعراض مختلف آراء ونظريات الأنثروبولوجيين

الأوائل من العصر الفكتوري حول مظاهر الديانات البدائية من حيوية المادة animism إلى الطبيعية naturism ثمّ يشرع في تفنيدها وتبيان مواطن الضعف فيها. أولئك الأنثروبولوجيون كانوا يرون أن الديانات البدائية مبنية على الأوهام التي مصدرها عدم قدرة الإنسان البدائي على التفريق بين التخيلات والأحلام وبين التفكير الواقعي، لكنّ دوركهايم يرد عليهم بالقول إن منهجية علم الاجتماع تفترض سلفًا أنّه لا توجد في أي مجتمع، مهما كانَ موغلاً في البدائية، مؤسسات اجتماعية تقوم على الخطأ والفكر الزائف، لأن الخطأ لا يُمكن أن يستمر وجوده. نعم، قد يقدم البدائيون تفسيرات خاطئة أو ساذجة لمعتقداتهم وممارساتهم لكنّ هذا لا يعني خطأ أو سذاجة هذه المعتقدات والممارسات. فنحن لو نحينا هذه التفسيرات جانباً وعمقنا بحثنا في المعتقدات نفسها متجاوزين مظاهرها السطحية إلى معانيها الأعمق فإن ما يبدو لأول وهلة وكأنها ممارسات بربرية وخزعبلات سوف يتبين لنا أنها تلبي حاجات إنسانية أساسية لمن يعتنقونها على المستويين الفردي والجماعي، وهذا هو السبب الحقيقي لنشأتها واستمرار وجودها، إذ من المستبعد أن يستمر وجود ممارسات خاطئة في أي مجتمع ما لمّ تؤد وظائف اجتماعية ملحة. من هنا يُمكن القول بأنه لا يوجد دين زائف، فكل الديانات ديانات صحيحة ما دامت تؤدي الوظائف المتوقعة منها وتلبي حاجات الوجود الإنساني. مهمة عالم الاجتماع هي الغوص إلى أعماق الممارسات الدينية لاكتشاف وظائفها الاجتماعية ومعانيها الحقيقية التي قد تغيب عن البال لغير الباحث المتمرس [880].

عدا ما أشرنا إليه في موقع آخر من تأثر دوركهايم بطروحات أستاذه فوستيل دي كولانج عن الدين فإنه يعترف في أحد خطاباته بأن قراءاته لكتابات رَابَرْتُصن سْمِث هي التي أثارت اهتمامه البحثي بمسائل الدين وطبيعته الاجتماعية، خصوصًا ما يتعلق بتقديم القرابين والذي يمثل بالنسبة لهُ الإشكالية الأولى في الديانات البدائية [881] ولذا نجد أن معظم طروحات دوركهايم عن الدين والطوطمية والقرابين تنطلق من طروحات رَابَرْتُصن سْمِث الذي يتردد اسمه كثيراً في الأشكال الأولية ويتفق معه دوركهايم في عدة نقاط نلخص أهمها فيما يلي:

* القول بأن الباحث لا يهمه ظاهر الرموز بقدر ما يهمه الوصول إلى ما يختبئ وراء الرموز من معاني ودلالات.

* تماهي الانتماء الديني مع الانتماء السياسي في المجتمعات البدائية بحيث لا يُمكن الفصل بينهما، فالفرد مثلما أنّه يولد في العشيرة التي ينتمي لها سياسيًا ولا خيار لهُ في ذَلكَ فإنه أيضاً يولد في الدين الذي يؤمن به ولا يعتنقه بمحض إرادته عن قناعة وتدبر.

* أهمية البحث عن الجذور الأولية التي تشكل النواة الأساسية والسمات الجوهرية لأي ظاهرة دينية والتي توجد أينما وجد الدين.

* أسبقية الشعائر والطقوس منطقياً وتاريخيًا على المعتقدات التي تأتي لاحقاً لتبرر الطقوس وتفسر رموزها التي تفقد مغازيها الأصلية مع مرور الوقت ويصعب فهمها على المتعبدين.

* الفصل الحاد بين المقدس الذي يشكل شأنًا اجتماعيًا عاماً والمدنس الذي هو شأن فردي خاص وعدوى كل منهما بمجرد الاقتراب منه والتماس معه.

* ثنائية الطبيعة الدينية، فهي تمارس تأثيرها على شخصية الفرد وسلوكه من جهتين: تحفيزية وتقنينية فهي من ناحية تشكل مصدر الطاقة التي تحفز الفرد على العمل البناء وتمنحه الثقة والقدرة على مواجهة تحديات العيش وهي من ناحية أخرى تعينه على ضبط النفس وكبح جماح نزواته ورغباته الجامحة.

* الطبيعة الاحتفالية الجماعية لتقديم القرابين في مراحلها الأولى التي تعود إلى العصور الطوطمية.
* التمييز بين السحر الذي يوظف لأغراض خاصة والدين الذي هو شأن عام.
بناء على الدروس التي استوعبها دوركهايم من قراءاته الأعمال رَابَرْتُصن سْمِث فإنه يؤكد مثلاً أن القصد من البحث عن أصول الدين ليس البحث عن الأصل التاريخي أو الجغرافي أو البداية الأولى عندَ نقطة محددة في الزمان والمكان، لأنه من المستحيل التأكد من ذَلكَ والقول إن الدين ظهر مكتملاً عندَ نقطة معينة على مسار التطور البشري. القصد هو تحديد الظروف والأسباب التي أفرزت أساسيات الشعور الديني من خلال البحث عن الأشكال الأولية والسمات الجوهرية التي تشكل الحد الأدنى والضروري والتعريف الجامع المانع لأي ظاهرة دينية والتي لابد من توفرها ووجودها أينما وجدت الظواهر الدينية والتي يظل الدين محتفظًا بها بالرغم من التحولات التي تطرأ عليه عبر مراحل تطوره وعبر البيئات الاجتماعية المختلفة التي يوجد فيها. البحث عن تلك الأشكال الأولية لا يعني دراسة هذا الدين أو ذاك وإنما تجريد المكونات الأساسية التي لا تخلو منها أي ديانة من أدنى المجتمعات وأكثرها بدائية وبساطة إلى أكثرها تطورًا وتقدمًا. وباتباع منهجية البحث العلمي نستطيع أن نكتشف هذه الأشكال الأولية وذلك بالرجوع إلى جذورها البدائية قبل أن تغلف الأيديولوجيات جوهر الدين الفطري وتطمس معالمه الفذلكات اللاهوتية والاجتهادات الفقهية، ثمّ تتبع التحولات التي طرأت عليها والمراحل التي مرّت بها خلال مختلف المراحل السياسية والاجتماعية التي تتوالى على المجتمع عبر القرون.[882]
لأشكال الأولية التي تقوم عليها الأنساق الدينية من البدائية منها إلى المتطورة ما هي إلا منظومة من المعتقدات والشعائر التي تتضمن بعض التصورات والمبادئ الأساسية التي يتم التعبير عنها من خلال الممارسات الطقوسية التي مهما تباينت أشكالها وطرق أدائها من دين إلى دين فإنها تخدم نفس الأهداف وتؤدي نفس الوظائف. فمهما اختلفت مظاهر الممارسات الدينية فإنها جميعها تشترك في المكونات الشعائرية وفي السمات والمضامين الأساسية التي تظل الظاهرة الدينية محتفظة بها عبر مختلف البيئات الاجتماعية التي توجد فيها وبالرغم من التحولات التي تمر بها عبر مراحل تطورها التاريخي. هذه الأشكال الأولية نجدها بشكل أوضح في ديانات المجتمعات الأكثر بدائية والأبسط تنظيمًا، إنها الديانات التي توجد في المجتمعات الصغيرة التي تتميز ببناء اجتماعي بسيط يقوم على النظام العشائري الذي يقسم العشيرة إلى شطرين متناظرين moites، وهذا النمط من المجتمعات لا يوجد مجتمع أبسط منه نظامًا ولا أكثر بدائية، فهو الذي يأتي مباشرة بعدما يُسمّى «القطيع الهمجي المختلط undevidid horde» الذي فصلنا القول فيه في مكان آخر[883]. وقلنا إنه يمثل، في رأي بعض الأنثروبولوجيين، مرحلة الانتقال من الوحشية إلى البشرية. وهي كذلك الديانات التي لا نحتاج لفهمها أن نرجع إلى ديانة أبسط منها لأنه لا توجد أصلاً ديانة أبسط منها ولأنها توجد في مجتمعات موغلة في البدائية. الديانات البدائية تمثّل الأصل الذي انبثقت منه وتطورت عنه الديانات الأخرى ويمكننا العثور فيها على الممارسات والأفكار الدينية الأساسية التي تمثّل أشكال الدين الأولية في أبسط وأوضح صورها. كلما اقتربنا عبر دراسة ديانة المجتمعات البدائية من الظروف التاريخية في عمر الجنس البشري التي انبثق منها الشعور الديني كلما استطعنا فهم الأسباب الحقيقية التي قادت إلى ظهور الدين وعرفنا كيف بدأتْ الممارسات والمعتقدات تتطور شيئاً فشيئاً وتزداد تعقيداً مع زيادة تعقيد النظم الاجتماعية التي يشكل الدين جزءً منها. أمّا المجتمعات المتطورة فإن بنيتها المركبة تجعل من الصعب فرز أشكال الدين الأولية فيها نظراً لتشابكها مع السمات

الثانوية التي تتعقد حولها في مراحل لاحقة لتصبح مزيجًا مختلطًا من المؤثرات الخارجية من مختلف الثقافات والأديان الأخرى التي اكتسبتها عن طريق التثاقف والاستعارة والهجرات والغزوات.[884]

يرفض دوركهايم التعريف التقليدي للدين الذي يقوم على التمييز بين الطبيعة وما فوق الطبيعة - لأن الإنسان البدائي، في رأيه، لا يرد إلى ذهنه أساسًا هذا الفصل بين الطبيعي وما فوق الطبيعي- مثلما يرفض الاعتقاد بوجود الآلهة والقوى الروحية كأساس لتعريف الدين لأنه يرى أن لا وجود للإله بدون وجود العباد، فوجوده مرتبط بوجودهم[885].

كما يقتفي أثر بَرْتُصن سْمِث، كما أشرنا أعلاه، في التأكيد على أهمية الشعائر والطقوس والتقليل من شأن المعتقدات التي يرى أنها ليست بذات أهمية في فهم الظاهرة الدينية لأنها إضافات لا تأتي إلا في مراحل تالية كمجرد تبرير للطقوس وتفسير لها بعد أن تفقد معانيها الأصلية. ويميز بين الدين والسحر قائلاً إن الدين شأن اجتماعي صرف غالباً ما تكون مظاهره مصحوبة بالمشاعر الجياشة من الخوف والرجاء والتوجس والترقب، وهدفه هو الخير العام للمجتمع برمته وعادة ما تمارس طقوسه بشكل جماعي وفي مواسم محددة وربما أماكن محددة ودور للعبادة خصصت لهذا الغرض، بينما السحر ليس مؤسسة اجتماعية وإنما مسألة فردية يلجأ لها الفرد لمنفعته الشخصية الراهنة والتي تخصه دون غيره. ومن يمارسونه أو يلجئون لهُ حالهم كحال المرضى الذين يقصدون الأطباء أو أولئك الذين يقصدون الميكانيكي لإصلاح سياراتهم، فهم لا يحسون بأي رابط يربطهم ويوحد فيما بينهم كأمة أو جماعة كما هو الحال بالنسبة لمن يؤمنون بدين واحد. ولذا يعترض دوركهايم على تفسير فريزر الطقوس التكاثر intichiuma عندَ الأستراليين ويؤكد على أنها ليست، كما يزعم، ممارسة سحرية، وإنما هي اعتقاد راسخ بقوة خفية تشبه قوة المانا سماها المبدأ الطوطمي والتي تمارس سلطتها سلبا وإيجابا على من يعتقدون بها.[886]

يبني دوركهايم تعريفه للدين على التمييز بين المقدس والمدنس. الدين، حسب تعريفه، ما هو إلا منظومة مترابطة من المعتقدات والممارسات والتعاليم المرتبطة بالمقدس، أي بالأشياء المحظورة والمكرسة consecrated عيداً عن المدنس وكل ما يتعلق بها من معتقدات وممارسات توحد من يدينون بها في أمة واحدة. تتفق الأديان، كما يقول، في فرز كل الأشياء الواقعية، بما في ذَلكَ اللغة والأفكار التي تجول في فكر الإنسان، إلى صنفين متمايزين تمام التمايز يشار لهما بمصطلحين مختلفين هما المقدس والمدنس. المقدس والمدنس عبارة عن فصل مزدوج لكل مكونات الكون وكل موجوداته، المعلوم منها والمجهول، وفرزها في حقلين متمايزين أشد التمايز، حقلان متنافران متضادان ومنفصلان تماماً وكل منهما مغاير للآخر ويتناقض معه منطقياً.

لهوة الفاصلة بين المقدس والمدنس لا تسمح لهما بتاتاً بالتداخل، حيث لا يُمكن لأحدهما أن يقترب من الآخر ويظل محتفظًا بهويته. وتصل حدّة التمايز والتضاد بين هذين المفهومين إلى درجة أنّه لا يوجد بينهما أي حدود مشتركة ولا يُمكن العبور من المدنس إلى المقدس أو العكس إلا عبر شعائر وطقوس محددة بموجبها يتم التحول التام للشخص أو الشيء من حالة إلى أخرى. هذا التمايز الحاد بين المقدس والمدنس وتضادهما المنطقي هو الذي يشكل المعيار الذي ترتكز عليه المعتقدات الدينية.

فالمعتقدات الدينية ما هي إلا التصورات التي تعبر عن طبيعة الأشياء المقدسة والعلاقات التي تسندها وتحدد علاقتها مع بعضها البعض من ناحية ومع المدنس من ناحية أخرى. وجميع الشعائر والطقوس ما هي إلا بمثابة إجراءات احترازية يقصد منها تحصين المقدس وإحاطته بالتابوهات لمنع

المدنس من الاقتراب منه والاحتكاك به، فهي قواعد السلوك التي تحدد كيف يتصرف الناس مع المقدس مع شدّة الحرص على النأي به عن المدنس. أمّا الأساطير والتصورات والمعتقدات فإنها جميعها تدور حول الأشياء المقدسة وعلاقتها ببعضها البعض من جهة وعلاقتها بالأشياء المدنسة من ناحية أخرى.[887]

ليس المقصود بالمقدس هنا الآلهة أو الأرواح العلوية حصريا ولا الأشخاص أو الأشياء التي يُفترض أن لها صلة مع الآلهة أو أي قوى غيبية فوق طبيعية. فالقدسية لا تقتصر على الآلهة والملائكة والكائنات الروحية، كما في الديانات المتطورة، بل إن مظاهر الطبيعة من أشجار وأحجار وأنهار يمكنها أن تكتسب القدسية، وكذلك الكلمات والعبارات التي لا يجوز التلفظ بها لغير الأشخاص المتطهرين والمرسمين خصيصاً لأداء الشعائر الدينية. أي شيء يضفي عليه المجتمع صفة القدسية يصبح مقدسًا. فالمقدس هو أي عمل أو قول أو شيء يحوطه المجتمع بالجلال والهيبة ويتم التعامل معه بحذر واحترام ولا يجوز امتهانه أو التهاون بشأنه، ودلالة قدسيته ما يحيط به من تابوهات تحدده وتقصيه عن المدنس ولا تسمح بالاقتراب منه إلا وفق شعائر وطقوس محسوبة حتّى لا يختلط بالمدنس[888] . وفي مكان آخر نجد دوركهايم يقرن المقدس بمثاليات المجتمع وقيمة العليا التي يجسدها عادة على شكل أشياء ومجسمات مادية، مثل الطوطم أو الصنم، والتي تتصف بالرهبة لما يبعثه حضورها من الجلال والهيبة. أمّا المدنس فهو عكس ذَلكَ، إذ أنّه يأتينا من العالم المادي ومصدره الحواس، وهو ما نحتاجه للبقاء في وجودنا العضوي الشخصي مقابل الوجود الروحي الذي يتغذى على المقدس. ولذلك نجد الناس لا يعيرون اهتماما يذكر للمدنس الذي يمثل الأعمال الروتينية والأشياء المبتذلة التي لا يأبهون بها ويتعاملون معها في حياتهم اليومية بشكل اعتيادي خال من أي شعور إلا شعور المنفعة والفائدة. وغالبًا ما تتعلق المدنسات بالشؤون الفردية الخاصة والجانب البيولوجي من الحياة، على خلاف المقدسات التي تتعلق بالقضايا الكبرى والمصالح العامة والشؤون المصيرية التي تهم المجموعة ككل وتوحدنا مع قوة تعلو على وجودنا الشخصي، هي الوجود الجمعي.

يتفق دوركهايم مع مكلينن في أن الطوطمية تمثّل البدايات الأولى للدين لأنها هي الأكثر بدائية والأبسط، ولذا رأى أنها هي المرشحة الأوفر حظًا لنعثر فيها على الأشكال الأولية للدين. اختار دوركهايم أن تقتصر دراسته على الديانة الطوطمية عندَ قبائل أستراليا الأصليين لأنه رأى من الأفضل التركيز والتعمق في دراسة مجتمع واحد لفحص الظاهرة الدينية في سياقها الثقافي المتكامل ومن خلال ترابطها الوظيفي مع بقية الأنساق الاجتماعية بدلاً من اللجوء إلى المنهج المقارن الذي يقوم على الانتقائية في اختيار الشواهد المتناثرة من هنا وهناك وعزلها عن محيطها الاجتماعي وظروفها الطبيعية. والأهم من ذَلكَ أن التنظيم الاجتماعي عندَ الأستراليين يقوم على التنظيم العشائري الذي يقسم العشيرة الطوطمية إلى شطرين متناظرين phratries.

هذا التنظيم هو الأكثر بدائية من بين التنظيمات الاجتماعية في أي من المجتمعات الإنسانية الأخرى. ومن البديهي أن هذا النسق الاجتماعي الذي هو في غاية البدائية سوف يصاحبه نسق ديني على نفس المستوى من البدائية. يقول دوركهايم:

حيث أننا نطمح في هذا العمل إلى دراسة أبسط ديانة يمكننا العثور عليها من بين الديانات وأكثرها بدائية فإنه من الطبيعي أن نتوجه إلى أدنى ما يُمكن العثور عليه تطورًا من بين المجتمعات، حيث من الواضح أننا سنجد هناك الاحتمالية الأكبر لوجود هذه الديانة البدائية ومن ثمّ دراستها بشكل جيد. ولا يوجد في الوقت الراهن أي مجتمع تتحقّق فيه هذه المواصفات بدرجة عالية مثل المجتمع الأسترالي. ولا يتوقف الأمر عندَ بدائية الثقافة المادية عندهم فهم مازالوا لا يعرفون حتّى البيوت والأكواخ- بل إن تنظيمهم الاجتماعي أيضاً في منتهى ما يُمكن تصوره من البدائية والبساطة، وهو ما سميناه في مكان آخر التنظيم العشائري.[889]

ويقول في مكان أخر:

لتنظيم الاجتماعي المبني على أساس عشائري هو أبسط تنظيم معروف لنا. وهو في الواقع تتحدد ماهيته ويتبلور وجوده منذ اللحظة التي ينشطر فيها المجتمع في الحد الأدنى إلى عشيرتين. لذلك يمكننا القول أنّه لا يوجد مجتمع أكثر بدائية من ذَلكَ، حيث لا يوجد مجتمع يتشكل من عشيرة واحدة فقط ونعتقد أنّه حتّى الآن لمْ يتم العثور على مجتمع كهذا. والديانة المرتبطة بشكل لصيق بنظام احتماعي لا مثيل لهُ في بدائيته يُمكن القول بأنه لا يُمكن العثور على ديانة أكثر بدائية منها. لذا فإنه إذا أمكننا أن نكتشف جذور تلك المعتقدات التي سبق لنا عرضها فمن المحتمل أننا سنكتشف في نفس الوقت الأسباب التي أدت إلى ظهور الشعور الديني عندَ البشر.[890]

وبحكم بدائية النسقين الديني والاجتماعي عندَ شعوب أستراليا البدائية فإن ارتباط مكونات الأنساق الدينية ببعضها البعض وببقية مكونات النسق الاجتماعي ستكون في هذه الحالة واضحة للعيان مما يُمكن من سهولة استكشافها وتحليلها، وهذا بالتالي سوف يُمكن من اسكتشاف الظروف الاجتماعية الأولى التي انبثقت منها الظاهرة الدينية والتي بدورها ستقودنا، كما سنرى لاحقاً، إلى استكشاف الجذور الاجتماعية للتصورات الجمعية ومقولات الفكر الإنساني.[891]

أبناء العشيرة الطوطمية لا تربطهم علاقة دم بيولوجية مع بعضهم البعض وليس لهم رئيس يوحدهم، كما أنهم لا ينتمون لنفس المكان لأنهم في الغالب الأعم يرثون انتماءهم الطوطمي من أمهاتهم اللواتي، بحكم نظام الزواج الخارجي، يسكن مع أزواجهن الذين يقطنون في أماكن متفرقة ومتباعدة؛ كما لا تتاح لهم فرصة اللقاء والاجتماع إلا في مواسم إقامة شعائرهم الطوطمية في الفصل المطير. أي أن أبناء العشيرة الطوطمية لا تربطهم لا وحدة سياسية ولا وحدة جغرافية ولا تربطهم حتّى قرابة بيولوجية. من هنا جاءت حاجة العشيرة إلى طوطم تتسمي به يميزها عن غيرها من العشائر وراية توحد أبناءها ويلتفون حولها، وإلا لما استطاعت العشيرة أن تستشعر وجودها وتحس بكينونتها، فالشيء الوحيد الذي يوحدهم هو انتماؤهم النفس الطوطم وتسميهم باسمه. رؤية هذا الرمز المادي المحسوس هو ما يجسد مفهوم الانتماء المجرد ويحضر إلى ذهن كل فرد من أفراد العشيرة حقيقة انتمائه لها، فالرمز هو الذي يوحد أفراد الجماعة، كما يوحد العلم أبناء الوطن الواحد. وأفضل ما يُمكن اتخاذه كرمز يجسد وحدة العشيرة هو أجناس الحيوانات والنباتات وغيرها من مظاهر الطبيعة التي يكثر وجودها في محيط العشيرة ولها أهمية خاصة في حياتها وتعتمد عليها في بقائها، وخصوصا تلك التي يسهل تمثيلها بالرسوم والنقوش.

تَسَمِّي أبناء العشيرة باسم الطوطم يعني اتحادهم مع بعضهم البعض ومع طوطمهم في الطبيعة والجوهر لأن الاسم بالنسبة للإنسان البدائي ليس مجرد أصوات لغوية وإنما هو جزء لا يتجزأ من ذات الشخص أو الشيء، فحينما يسمي الأسترالي نفسه كنغر مثلاً فإنه يعني ذَلكَ حرفيا وليس من باب المجاز. من خلال الطقوس الطوطمية التي تجمع أبناء العشيرة وما ينتابهم خلال المشاركة في أدائها من مشاعر هو ما يثير فيهم الإحساس بأنهم هم وطوطمهم من طينة واحدة. هذا الانتماء الطوطمي لا تقل فاعليته عن قرابة الدم فيما يخص المسؤوليات والالتزامات المتبادلة بين أبناء العشيرة تجاه بعضهم البعض وإحساسهم بقوة الروابط التي توحدهم. هذا الالتزام الأخلاقي المتبادل بين أفراد العشيرة بحكم انتمائهم لنفس الطوطم هو الذي يجعل من ذَلكَ الطوطم، في نظرهم، وازعا أخلاقيا يرفعه إلى مصاف الألوهية[892].

علاقة العشيرة بطوطمها لا تشبه تماماً علاقة المتعبدين بربهم في الديانات المتطورة وإنما هي أقرب إلى علاقة أفراد الأسرة ببعضهم البعض. فالعشيرة لا تعبد طوطمها كما تعبد الآلهة وإنما يتعاملون معه كواحد من أقربائهم. والطوطم قد يكون نباتا أو حيوانا حقيرا لا يتمتع بالهيبة ولا يبعث على الرهبة، كأن

يكون فراشة أو نملة أو ضفدعة. إنه مجرد راية تلتف حولها العشيرة واسم تتسمى به ليميزها عن غيرها من العشائر. وأي شيء يُمكن أن يكون طوطما؛ المهم هو أن العشيرة تختار الرمز الذي تشاء لتجعل منه طوطما لها. فالطوطم لا يكتسب قدسيته من خصائصه الذاتية وإنما من القوة الرمزية التي تمنحه إياها الجماعة وما تسقطه عليه من معتقدات. إنه مجرد رمز تقدسه العشيرة من خلال تقديس الشعار الذي يرمز لهُ والذي يرسمونه على أجسادهم وعلى قطع التشورنغا. وقدْ مرّ بنا في فصل سابق كيف كانت العشائر الأسترالية تقيم طقوسها بغياب الطوطم نفسه ويكتفون بدلاً منه بحفر صوره على ألواح التشورينغا التي ينصب تركيزهم أثناء تأدية الطقوس عليها وعلى غيرها من الرموز الطوطمية التي ينقشونها على أجسادهم وعلى الأعمدة الطوطمية ويرسمونها بالدم على الساحة التي يقيمون فيها حفلاتهم الطقوسية ويعدونها بمثابة الراية أو الشارة التي ترمز للعشيرة ولطوطمها. ولا تختلف التشورينغا أو أيا من هذه الرموز عن أي قطعة حجر أو خشب أخرى لكن نقش الطوطم عليها تحديداً هو ما ينقلها من مجال المدنس إلى مجال المقدس وبذلك تكتسب أهمية بالغة في طقوسهم الاحتفالية ويحرم على النساء والأطفال الاقتراب منها أو حتّى مجرد النظر إليها. ويقدسون هذا النقوش أكثر من تقديسهم للطوطم نفسه نظراً لكثافة حضورها وتواجدها أثناء تأدية الطقوس ولأن الطقوس لا تصح ولا تكتمل بدونها. هذه النقوش ليست صوراً دقيقة للطوطم تحدد ملامحه بوضوح بقدر ما هي رموز مادية تجسد فكرة الجماعة عن طوطمها وتحتل مركز الصدارة في احتفالاتهم الطقوسية، فهي الراية التي يلتفون حولها ليثبتوا من خلال هذا الالتفاف ولاءهم لطوطمهم وليؤكدوا لأنفسهم ولبعضهم البعض أنهم أقرباء ينتمون لنفس العشيرة وأنهم يتشاركون في نفس المفاهيم والتصورات والقيم. فبحكم أن أبناء العشيرة لا يستطيعون تحديد مصدر الشعور الديني الذي ينتابهم ويشعرون به في دواخلهم أثناء تأدية الطقوس فإنهم يردونه إلى مصدر خارج ذواتهم ويتوجهون بشعائرهم ويصرفون انتباههم إلى هذه الرموز المادية المحسوسة والشارات التي يرونها أمامهم والتي ترمز للطوطم.

لا تقتصر وظيفة الرموز الطوطمية على التعبير عن الشعور الديني الذي تثيره المشاعر الجماعية بل هي أيضاً تعمل على تحفيز ذَلكَ الشعور وإثارته في روح كل فرد من أفراد المجتمع. إنها ترمز للقدسية والشعور الديني وهي في الوقت نفسه ما يحركُ هذا الشعور ويثيره في النفوس. هذه الرموز وغيرها من الكائنات المقدسة التي خلقها المخيال الاجتماعي تبرز في أوضح تجلياتها حينما يتجمهر أبناء العشيرة خلال تأدية طقوسهم الطوطمية مما يتيح لهم الاتصال مع بعضهم البعض بشكل حميمي ويحسون بنفس المشاعر والأحاسيس ويتصلون اتصالا مباشرا وجماعيا مع التصورات الجمعية للعشيرة. في هذه الحالة التي هم عليها يخلقون عالماً مثاليا متعاليا على الواقع اليومي الذي يعايشونه في حياتهم العادية وتكتسب الأشياء في نظرهم قوى ومناقب خارقة، خصوصا تلك الرموز التي تحيط بهم والتي هم على اتصال مباشر معها أثناء تأدية الطقوس.

توضح الملاحظات الميدانية التي جمعها الرحالة عن سكان أستراليا الأصليين أن العشائر تتفرق خلال فصول السنة على شكل نجوع صغيرة مشتتة تنتشر على أرض القبيلة ومرابعها حتّى يحل موسم الربيع وهطول الأمطار فتلتئم العشيرة بقضها وقضيضها وتجتمع لإقامة احتفالاتها الموسمية. الهدف من هذه الاحتفالات الدورية التي تتخللها الطقوس والشعائر الجماعية المشحونة بالمشاعر الجياشة هو إعادة نفخ الروح في الطاقة القدسية كل ما أوشكت جذوتها على الذبول في نفس كل فرد من أفراد العشيرة، تماماً كما يجدد المسيحيون صلتهم بربهم من خلال العشاء المقدس Euchrist.

تكرار الطقس كل سنةَ هو تجديد لهذا الولاء العشائري وضخ مزيد من الطاقة القدسية وشحنة من الشعور الجمعي في أفراد الجماعة، خصوصا حينما تبلغ النشوة الاجتماعية ذروتها خلال أداء هذه الطقوس. وهكذا تنقسم الدورة السنوية من الناحية الاجتماعية إلى فصل مدنس يتزامن مع موسم الجفاف تتفرق فيه العشيرة ويتشتت أفرادها بحثا عن العيش وأسباب الحياة وإلى فصل مقدس يتزامن مع الفصل المطير تلتئم فيه العشيرة بكامل أفرادها لإقامة الطقوس والشعائر الجماعية، وهذا ما يُلقي في روع أبناء العشيرة هذه الفكرة المزدوجة، فكرة المقدس والمدنس التي تمثّل عندَ دوركهايم أحد أهم الأشكال الأولية للدين، والتي لا يعادلها في الأهمية إلا تقديم القرابين[893].

حينما يتجمع أفراد العشيرة في حشود غفيرة لإقامة طقوسهم الجماعية يولد ذَلكَ لدى كل منهم شعوراً عارما و عواطف غامرة تسري في الحاضرين سريان النار في الهشيم وتصل النشوة الجماعية effervescence بينهم إلى ذروتها ويشعر كل فرد منهم بنشوة طاغية وقوة خفية وطاقة غير عادية تجرفه وتنقله إلى عالم آخر من الحيوية والنشاط يتدفقان في جسده بحيث ترد إلى ذهنه خيالات ومشاعر جامحة ويحس أنّه يستطيع أن يحقق أعمالا خارقة وإنجازات باهرة لا يستطيع القيام بها في الأحوال الاعتيادية[894].

والمحتفلون لا يعرفون مصدر هذه النشوة والطاقة وليس بمقدورهم اللجوء إلى التفكير بواسطة المفاهيم المجرَّدة ولذا فهم يتلمسون مصدرها من وجود مادي ملموس وينسبونها إلى الرموز والشارات الطوطمية الشاخصة أمامهم؛ هذه الرموز التي تجمعهم ويتحلقون حولها ويرونها ماثلة أمام أعينهم. وهكذا يستمد الطوطم قدسيته من المشاعر الجياشة التي تثيرها رموزه في أفئدة المتعبدين أثناء تأدية الطقوس الجماعية التي يتم من خلالها تأكيد ألوهية الطوطم ويتولد الشعور الديني ويعاد إنتاجه. ولكن لا يُمكن أن يكون الشعور الديني، بما يصاحبه من إحساسات قوية، نابع من الانطباعات الحسية التي تثيرها رؤية الطوطم أو النقوش التي ترمز لهُ أو ملامسة هذه الأشياء أو الاقتراب منها. فهذه، كما سيتبين لنا، مجرد منبهات حسية مشاهدتها تحضر إلى الذهن قوة خفية ترمز لها وتمثلها على الصعيد المادي. فالدين ليس انعكاسا لتأثرنا بما حولنا من مظاهر الطبيعة وإنما هو انعكاس لتأثرنا كأفراد بما يمارسه الضمير الجمعي من سلطة على الضمير الفردي.

وقدْ أشار سبنسر وغِيلِن في كتاباتهما عن عشائر وسط أستراليا أنهم يختتمون الطقوس عندهم في لحظة معينة يندفع فيها المشاركون من عدة اتجاهات نحو بعضهم البعض ليتعانقوا ويشكلوا كتلة متراصة في مركز حلبة الرقص. ويرى دوركهايم أن هذه الحركة إعادة تمثيل وإحياء لتلك اللحظة البعيدة التي تشكل في نظره التقاء الأفراد مع بعضهم بعدما كانَ كل منهم معزولا عن الآخر ويحيا حياة بهيمية قبل تشكل المجتمع الإنساني. والشعور العارم الذي انتابهم في تلك اللحظة وسرى في ذهن كل واحد منهم كسريان النار في الهشيم قدح فيهم الشعور الجمعي الذي ردوه إلى قوة خارقة تستوجب التقديس. وبما أن من أهم سمات المقدس هي العدوى فإن هذه العدوى تسري فيهم جميعاً بحيث أن الكل يشعر بنفس الشعور. وبما أنّه كانَ من الصعب عليهم الإحاطة بتلك القوة الخارقة اتخذوا من الطوطم رمزا لها يتوحدون حوله ويتوجهون له بمشاعر التقديس. الطوطم المقدس هو التحقيق المادي لقوة الشعور الجمعي المستبطنة في ذهن كل واحد منهم والتي تصل ذروتها حينما تلتئم العشيرة لتأدية طقوسها الجماعية[895].

يتولد الشعور الديني وتتولد معه التصورات الجمعية من هذا الإحساس المشترك الذي يتوحد فيه الفرد ويندمج مع المجموع فكريا وشعوريا ويحس بأنه في حضرة الإله وفي عالم أسمى من عالمه اليومي المعتاد. هذه قوة قدسية مجردة ومنبثة تنتشر بالعدوى وتتفشى في المحيط الطبيعي والفضاء الاجتماعي وهي القوة التي يسميها دوركهايم المبدأ الطوطمي totemic principle ويشبهها بقوة المانا mana عندَ البولونيزيين والميلانيزيين أو الواكان Wakan عندَ قبائل السو Sioux أو الأرندا Orenda عندَ قبائل الأركواي Iroquoie من قبائل الهنود الحمر في أمريكا الشمالية. إيمان أبناء العشيرة بهذه القوة القدسية الخفية أو المبدأ الطوطمي غير المعين الذي يرمز لهُ التشورينغا هو ما يوحدهم مع طوطمهم ومع بعضهم البعض كأمة أو شعب لهُ قيمه وأعرافه ومعاييره الأخلاقية المشتركة، وهو الذي يمارس قوته الأخلاقية ويفرض هيبته واحترامه على أفراد العشيرة[896].

وحيث أن الطوطم ليس إلا مجرد وسيط والمقصود بالتقديس حقيقة هو الجماعة نفسها فإنه لا يهم ما الشيء الذي تتخذه الجماعة طوطما لها، فالطوطم يُمكن أن يكون أي شيء والتقديس لا يتعلق بخصائص الطوطم الذاتية وإنما من اتفاق الجماعة على اتخاذه شعارا لها. بناء على ذَلكَ يؤكد دوركهايم أن المهم ليس البحث عن أصل القدسية في الأشياء والأفكار وإنما في الحقائق التي تعبر عنها الرموز المقدسة[897].

توجّه المحتفلين بطقوسهم نحو الرموز الطوطمية، التي تمثّل بالنسبة لهم جوهر العقيدة الطوطمية، يعني أنهم في واقع الأمر لا يعبدون هذا الحيوان أو ذَلكَ النبات الذي يتسمى به الطوطم وإنما المبدأ الطوطمي أو القوة الخفية التي تنتشر وتحل في كل التجليات العينية لذلك الجنس النباتي أو الحيواني وكل ما يرمز لهُ. المبدأ الطوطمي المقدس فكرة مجردة لا تخص هذا الحيوان أو ذاك النبات بل هي تعم الجنس كلّه ويتشارك فيها كل أفراده وهي لا تتلاشى ولا تفنى بفناء أفراد الجنس بل تنتقل عبر الأجيال ما دام الجنس موجوداً، فهي موجودة قبل وجود أفراد الجنس وتظل محتفظة بوجودها بعد فنائهم. إنها السر الخفي أو القوة الغامضة التي توحد بين أقانيم الثالوث المقدس المتمثل في أبناء العشيرة والطوطم والإسم أو النقش الذي يرمز لهما معاً ويوحدهما[898].

وكما يقول ليفي شتراوس فإن الشعور الجمعي يرتد في نهاية المطاف، وفق رؤية دوركهايم، إلى الشعور الفردي والعواطف الفردية[899].

وعدوى المقدس تنتشر من الطوطم إلى كل شيء يتعلق به أو لهُ به صلة من قريب أو من بعيد، الأشياء التي يتغذى عليها، الأشياء التي تشبهه، الأشياء التي تلامسه، الخ. ولا تلبث أن تنتشر هذه القدسية في أرجاء الكون كلّه وفي جميع مكوناته[900].

فالطوطم يشمل بقدسيته كل الرموز التي ترمز لهُ وكل أبناء العشيرة بحكم أنهم يتسمون باسمه وبحكم علاقة القربى التي تربطهم معه واشتراكهم معه في المبدأ الطوطمي المقدس الذي يعمهم ويعم مظاهر الطبيعة ومختلف مكونات الكون، وإن بدرجات متفاوتة. وتتركز قدسية البشر بشكل أكبر في أجزاء محددة من الجسد مثل الدم والشعر والشحم[901].

المشاعر التي يثيرها المبدأ القدسي في نفوس المتعبدين لا تنبع حقيقة من المؤثرات والانطباعات الحسية الصادرة عن الطوطم ورموزه المادية. المصدر الحقيقي لهذه القوة القدسية وما تفرضه عليهم

من سلطة أخلاقية هي المشاعر التي يثيرها المجتمع في أفراده أثناء التجمهر لتأدية الطقوس الجماعية. لكن أفراد العشيرة لا يعرفون مصدر هذه السلطة الأخلاقية التي يمارسها عليهم المجتمع لذا فإنهم يسقطونها على قوة خارج ذواتهم تعلو على تصوراتهم. ولكي يتمكنوا من تمثّل هذه القوة والتواصل معها يلجأون لأشياء مادية مجسدة ينصب عليها اهتمامهم وتتمثل في الطوطم والرموز الطوطمية، وتبعا لذلك تصبح هذه الرموز رموزاً مقدسة ويلبسونها صفة الألوهية. أي أن حقيقة المبدأ الطوطمي أو القدسي تقع خارج الرمز المادي. الطوطم ما هو إلا تجسيد مادي وتشخيص يصوره الخيال لهذه القوة الخفية المجرَّدة والطاقة التي تبث الحياة في الطبيعة وتمنحها الخصب والنماء. هذا يجعل من السهل على أبناء العشيرة أن يتمثلوا هذه الطاقة في أذهانهم ويحسوا بوجودها. وغالبا ما يكون هذا التجسيد على هيئة حيوان أو نبات يسهل رمزه وتمثيله. لكن هذا الرمز المادي الذي يسقط عليه أبناء العشيرة مشاعرهم هو الذي يمكنهم من التعبير عن المشاعر التي يثيرها فيهم اتصالهم بالمبدأ المقدس ويستطيعون من خلاله أن يتواصلوا ويشاركوا بعضهم البعض هذه المشاعر ليخلقوا من مشاعرهم الفردية شعوراً جمعيا يعبر عن وحدتهم و عن حضور المجتمع داخل كل فرد منهم[902].

أمّا لماذا تفضل العشائر أن تتخذ طوطمها في الغالب من الحيوانات والنباتات يقول دوركهايم إنّ الأصل في الطوطم أشبه بالوسم أو الوشم، مجرد خطوط ونقط ودوائر وغيرها من الأشكال الهندسية الفجة التي يتخذها أفراد العشيرة للتعرف عن بعضهم البعض وللتميز عن غيرهم من العشائر التي تتخذ كل منها وسما يخصها. ومع مرور الزمن ومن احتكاك أفراد العشيرة بما يتوفر في بيئتهم من أجناس نباتية وحيوانية يبدأون يلاحظون أوجه شبه بين طوطمهم وأحد هذه الأجناس. وشيئاً فشيئاً يتبلور لديهم الاعتقاد بأن طوطمهم لا يشبه ذَلكَ الجنس وإنما هو هو فعلاً فيتحول التقديس إلى ذَلكَ الجنس[903].

هذا ما يثبت، في نظر دوركهايم، أن الدين منتج اجتماعي. لكن بما أن المجتمع لا وجود لهُ بدون الأفراد الذين يستمد قوته منهم فإن قوته التي يشعرون بها موزعة بينهم وبداخل كل واحد منهم جزء منها يعينه ويستمد منه طاقته وحيويته كفرد. وفي المناسبات التي يلتئم فيها شمل أفراد العشيرة ويجتمعون لإقامة الطقوس تتجمع قواهم الفردية بحكم اتصالهم المباشر ببعضهم البعض وتوحيد جهودهم لتصبح قوة خارقة تجرف الأفراد في خضمها وتحلق بهم إلى درجات ومستويات من المشاعر والأحاسيس والطاقة الخارقة التي لا عهد لهم بها ولم يتصوروا أنهم يمتلكونها ولم يحسوا بها قبل تجمعهم حينما كانَ كل واحد منهم مشغولا بشؤونه الخاصة يعيش حياته بمعزل عن الآخرين. هذا ما يعطيهم الإحساس بأن هذه القوة أتتهم من مصدر خارجي، مثلها مثل غيرها من المشاعر والانطباعات الحسية الأخرى التي تأتيهم من مؤثرات ومصادر خارجية. هذا هو منبع الشعور الديني والأصل الذي نشأ منه. لذا لابد لهذه القوة الخفية المجرَّدة من رمز مادي يجسدها ويسقطها عليه أبناء العشيرة. هذا الرمز هو الطوطم، مثلما أن العلم هو رمز الوطن الذي يفديه أبناؤه بأرواحهم وتحية العلم ما هي إلا تحية للوطن، ومثلما أن الصليب رمز المسيحية والمنجل رمز الشيوعية. ويتم الدمج ذهنيا بين الرمز والمرموز إليه بمعنى أن رؤية الرمز تثير نفس المشاعر التي يثيرها المرموز إليه[904].

الطوطم ما هو إلا رمز مادي وتجسيد حسي لشيء آخر يقبع وراء الرمز وخارج عنه؛ إنه رمز للمبدأ الطوطمي المقدس وللعشيرة معاً. طوطم العشيرة وإلهها ما هو في حقيقة الأمر إلا مجتمع العشيرة مجسدا في الرموز الطوطمية[905]. مثلما أن الطوطم يمثل مبدأ القدسية فهو أيضاً يمثل العشيرة التي

بحكم صلتها به تشترك معه في هذه القدسية. أي أن المقدس ما هو في نهاية المطاف إلا العشيرة، أي المجتمع مشخصا في الرمز الطوطمي الذي يرمز للمجتمع. الطوطم في واقع الأمر لا يعدو أن يكون محاولة لتجسيد مبدأ مجرد، هو مجتمع العشيرة ذاته. إنه مجرد رمز مادي لهذه القوة الخفية التي تمارس سلطتها على الأفراد والتي هي العشيرة في نظر دوركهايم، مما يعني أن العشيرة والمبدأ الطوطمي هما ذات الشيء، وهذا بالتالي يعني أن الطوطم هو العشيرة ومن هنا فإن تأليه الطوطم هو تأليه العشيرة. الطوطم إذًا لا يستمد قدسيته من وجوده الحسي ولا من الانطباعات الحسية التي تصدر عنه، وإنما من المجتمع الذي يرمز لهُ ولمثله وقيمه المستبطنة في نفوس أفراد العشيرة ووجداناتهم. وهكذا يصبح الله عندَ دوركهايم هو المجتمع وقدْ رأينا قبل ذَلكَ أنّه الأب عندَ فرويد. من هنا ينطلق دوركهايم إلى الخطوة التالية ليقول إنّ الطوطم نفسه ليس في الواقع إلا المجتمع مجسدا في الطوطم ومشفوراً في التشورينغا. إنه العشيرة ذاتها مشخصة ومجسدة في الطوطم. إنه تأليه المجتمع [906] .

المجتمع يمتلك بالضرورة كل ما من شأنه أن يرفعه إلى مصاف الآلهة ومقام القدسية في أذهان أبناء العشيرة. فهو لهُ سطوة عليهم تعادل سطوة الإله على عباده، فهو فوق الجميع والكل يعتمدون عليه اعتماداً مطلقاً ويطيعونه رغما عنهم في سلوكهم وجميع شؤون حياتهم حتّى في الأمور التي تتعارض مع رغباتهم الملحة وميولهم الفطرية. المجتمع بما يمارسه من سلطة على الأفراد قادر على أن يدخل في روع كل منهم فكرة الألوهية والإحساس بالمقدس وذلك بحكم اعتمادهم عليه اعتماداً كاملاً وحاجتهم إليه وخدمتهم لهُ وبحكم ما يمارسه عليهم من قوة قهرية وسلطة أخلاقية لا يمكنهم الفكاك منها وتجبرهم على احترام تعاليمه والخضوع لقيوده. ولكن المجتمع في الوقت نفسه يمنح كل منهم القوة الضرورية لمواجهة مصاعب العيش والصمود أمام تحديات البقاء [907] .

يقول دوركهايم :

حيث أن الضغط الاجتماعي يمارس تأثيره ذهنيا فإنه حتماً سوف يزرع في ذهن الأفراد إحساسا بأن هناك قوة أو قوى خارجية، أخلاقية وفعالة في الوقت ذاته، يعتمدون عليها. لذا لابد لهم أن يدركوا، ولو جزئياً، أن هذه القوى خارج ذواتهم، لما يشعرون به من سطوة لها عليهم، بل وتجبرهم أحياناً أن يقوموا بأفعال تتناقض تماماً مع أخص ميولهم الفطرية. ولا شك أنهم لو علموا أن هذه التأثيرات التي يشعرون بها تصدر حقاً عن المجتمع، فلن تتولد في أذهانهم أنساق التفسير الميثولوجي لها. لكن بما أن التأثيرات الاجتماعية تمارس سطوتها بطرق متعرجة ومبهمة مستعينة بآليات سيكولوجية في غاية التعقيد فإنها لا تسمح للملاحظ غير المتمرس أن يعرف من أين تأتي. وبدون أساليب البحث العلمي التي تساعد على اكتشافها وفهم طبيعتها فإن كل ما يشعر به الأفراد هو أنّه يتم التأثير عليهم دون أن يعرفوا كيف ولا من أين يأتي هذا التأثير. ولذا عليهم أن يبتدعوا لأنفسهم الفكرة القائلة بأن هناك قوى يشعرون بأنهم على اتصال بها. من هنا نستطيع أن نتلمس الوسائل التي عن طريقها يقوم الذهن بتصوير هذه القوى وفق أشكال أخرى تخالف طبيعتها الحقيقية [908] .

أفراد العشيرة حينما يعبدون طوطمها هم في الواقع، وبدون وعي منهم، يعبدون مجتمع العشيرة، أي يؤكدون على ولائهم وعلى انتماءهم الاجتماعي واحترامهم للقوانين والأعراف والقيم والعلاقات التي تفرضها عليهم الحياة الاجتماعية وتلزمهم التقيد بها واحترامها. فوجود أي مجتمع يقوم على التزام كل فرد بما تفرضه عليه الحياة الاجتماعية وأن يتمثل ذَلكَ في وعيه. يحدث ذَلكَ التمثل الاجتماعي في الوعي الفردي أثناء ممارسة الطقوس الاحتفالية الحاشدة التي ينسى فيها الفرد نفسه ويتماهى مع المجموع حينما تأخذه النشوة الغامرة من خلال الرقص الجماعي والغناء والبهجة الممزوجة بمشاعر الرهبة والرغبة والتي تتنامى أكثر فأكثر في تفاعلها مع مشاعر الآخرين التي يمتلئ الجو بذبذباتها وتسري فيه كالتيار الكهربائي وتتلاطم مثل أمواج المحيط الهادر التي تبدأ صغيرة ثمّ تكبر حتّى تصبح طوفانا جارفا. نبض المشاعر العارمة ودفق العواطف الجياشة والطاقة الانفعالية التي تنتاب الأفراد

وتسري بينهم في مثل هذه المناسبات المثيرة ويعدي بها بعضهم بعضاً لا يُمكن أن يمرّ بها أيا منهم بمفرده، إنها نتاج السيكولوجية الجمعية التي تختلف عن السيكولوجية الفردية والتي تذوب فيها الذات الفردية وتندمج بالذات الجماعية. في مثل هذه المناسبات المثيرة ينسى الأفراد طبيعتهم الفردية وتفاهات الحياة اليومية المدنسة ومشاغلها ويعرج بهم إلى العالم القدسي الأسمى. هذه هي حقيقة ومنشأ التجربة الدينية كما يراها دوركهايم ووظيفتها هي تكريس الشعور الجمعي والوعي بحقيقة الولاء الاجتماعي والروابط التي تربط أفراد العشيرة مع بعضهم البعض في مجتمع واحد.

الجموع التي تحتشد لأداء الطقوس الطوطمية ما هي إلا تجسيد مادي لحقيقة ذهنية يقول المتعبدون إنها الإله والذي هو في الحقيقة ليس سوى المجتمع. هذه التجمعات المشاركة في أداء الطقوس وغيرها من النشاطات الجماعية هي التي تجعل المجتمع يحقق وجوده ويعي ذاته من خلال تعبير أفراده عن مشاعرهم وقناعاتهم المشتركة. في هذه المناسبات يلتفت الأفراد إلى العادات والتقاليد والمعتقدات والمصالح المشتركة التي توحدهم ويتخلى كل منهم عن فرديته وهمومه الذاتية وشؤونه الخاصة ليذوب في المجموع ويجدد علاقته مع الكل مما يزيد من تماسك الجماعة وتمتين علاقتهم ليشكلوا مع بعضهم لحمة واحدة ومجتمعا واحداً. فالشعائر التي تبدو وظيفتها في الظاهر توثيق عرى العلاقة بين العبد وربه ما هي إلا توثيق علاقة الأفراد مع بعضهم البعض ومع المجتمع الذي ينتمون إليه، حيث أن فكرة الله ليست إلا تعبيرا مجازيا عن فكرة المجتمع. هذه هي الشعلة التي تقتبس منها روح كل فرد منهم والمعين الذي تنهل منه لتجدد طاقتها وتقوي من عزيمتها في مواجهة قوى الطبيعة الغاشمة[909].

حينما تتحد عقول الأفراد أثناء ممارسة الطقوس الجماعية بكل مشاعرهم وأفكارهم وتصوراتهم يتولد عن ذَلكَ حقيقة اجتماعية متميزة عن أي من هذه العقول الفردية ومستقلة عنها جميعها بحيث تتخذ لنفسها مسلرا وجوديا مستقلاً. من خلال هذه الطقوس الجماعية تتمثل حقيقة المجتمع كما يشخصها التشورينغا المجسد الذي ترمز ماديته إلى حقيقة الوجود الاجتماعي بمعزل واستقلالية تامة عن الأفراد وإلى استمرارية المجتمع بعد انتهاء الطقوس وبعد زوال الأفراد، وإلى أن المجتمع ليس وهما وإنما حقيقة ملموسة تفرض وجودها وتمارس سلطتها على الأفراد.

وهكذا يؤكد دوركهايم على ازدواجية طبيعة الفرد التي تتوزع بين الذات الفردية والذات الاجتماعية ليصبح المجتمع داخل الفرد وخارجه في ذات الوقت، معتمد عليه ومستقل عنه. وكلما حاول الجسد فرض غرائزه البهيمية ورغباته الأنانية الفردية التي تحاول الانفلات من قبضة الضبط الاجتماعي لتلغ في المدنّس كانت الرقابة الذاتية التي تمثّل صوت المجتمع لهُ بالمرصاد لتصده عن نزواته الفردية وتعيده إلى احترام المقدس. ومن الطبيعي أن تنبثق من هذه الازدواجية فكرة خلود الروح. ثنائية الجسد الفاني والروح الخالدة هي انعكاس لثنائية الفرد والمجتمع الذي لا يفنى بفناء الأفراد. فروح الفرد ما هي في نهاية المطاف إلا صورة مجتزأة من روح العشيرة كلها والتي يستمر وجودها ولا تفنى بموت الأفراد. ليست الروح إلا ذَلكَ الجزء من العشيرة المغروس في النفس، بما يمثله ذَلكَ الجزء من قيم ثقافية ونظم اجتماعية ومبادئ أخلاقية، والذي يستبطنه الفرد بداخله ليصبح جزءاً من ذاته وليشكل رقابة ذاتية توجه سلوكه. إنها تَمَثُّل الفرد لما يلزمه التقيد به في حياته من أعراف ومثل وقوانين اجتماعية؛ إنها صوت العشيرة داخل النفس ليجعل من الفرد إنسانا اجتماعيا وكائنا ثقافيا بدلاً من كونه مجرد كائن حيواني[910].

الدين والمجتمع مظهران لنفس السلطة الأخلاقية التي تملي على الأفراد سلوكهم وطريقة تفكيرهم. فالمجتمع يمارس سلطته القهرية، وغير المريحة أحياناً، ويفرضها على الفرد لكنه بالمقابل يوفر لهُ الحماية والأمان، حيث لا يستطيع الفرد أن يعيش وحيدا. ولأن المجتمع يمارس السلطة على الفرد وفي نفس الوقت يوفر لهُ الحماية، فإن الفرد يحترم المجتمع ويهابه. والآلهة تقوم بذات الأدوار تماماً وهي تتمتع بنفس القوة ونفس السلطة الأخلاقية. سلطة المجتمع الأخلاقية على الفرد تولد لديه الشعور بالمقدس، ذَلكَ الشعور الذي من خلاله يُنظَر الفرد إلى بعض الأشياء على أنها ترمز لقوة أخلاقية عليا.

ولا يخطئ المؤمن الذي يعتقد بوجود هذه القوة الأخلاقية التي يعتمد عليها ويستمد منها طبيعته الخيرة. هذه القوة هي المجتمع. حينما يحسّ أفراد العشيرة الأسترالية بالخروج خارج ذواتهم ويشعرون بحياة أخرى في دواخلهم، حياة تفاجؤهم بقوتها فإنهم ليسوا واهمين:

هذا الشعور بالقوة شعور حقيقي وهو ناتج عن قوى خارج الفرد وأسمى منه. صحيح أنّه مخطئ في اعتقاده أن هذه الحيوية الفائقة هي من صنيع قوة على شكل حيوان أو نبات. لكن الوهم لا يكمن في حقيقة وجود هذه القوة وإنما فقط في التفسير الخاطئ للرمز الذي من خلاله تتمثل في الذهن وفي المظهر الخارجي الذي تتلبسه في الخيال. فخلف هذه الأشكال والرموز، بالرغم من فجاجتها أو تهذيبها توجد حقيقة حية وملموسة. هكذا يكتسب الدين معنى ومعقولية لا يستطيع أي عاقل إنكارهما. غاية الدين لا أن يمنح الإنسان تصوراً للعالم الطبيعي، فلو كانت هذه مهمة الدين فمن الصعب علينا أن نفهم كيف لهُ أن يستمر وجوده لأنه وفق هذا التفسير لا يعدو أن يكون نسيجا من الأغاليط. الأهم من ذَلكَ أنّه منظومة من الأفكار التي من خلالها يستطيع الأفراد أن يصوروا لأنفسهم مجتمعهم والعلاقات المبهمة التي تربطهم به. هذه هي الوظيفة الأساسية للدين، وعلى الرغم من مجازية هذا التصور ورمزيته إلا أنّه تصوّر ليس خاطئاً. بل على العكس فهو يترجم كل ما هو جوهري وما يتطلب التفسير في هذه العلاقات. فالحقيقة الثابتة أنّه يوجد خارج كل منا شيء أسمى منا نحن على اتصال معه[911].

وهكذا تتمحور أطروحة دوركهايم حول عدد من الثنائيات بدءًا من ثنائية المقدس والمدنس مرورا بثنائية الفرد والجتمع ثمّ ثنائية الجسد والروح. ويضاف إلى هذه الثنائيات ثنائية الطبيعة الدينية المتمثلة في قدرتها على تحفيز الفرد ومنحه الثقة والقدرة على مواجهة تحديات العيش من ناحية ومن ناحية أخرى قدرتها على كبح جماح النزاوت والرغبات الفردية، فهي تشكل مصدر الطاقة التي تمنح الإنسان القدرة على ضبط النفس من جهة وعلى العمل البناء من جهة أخرى. فالدين بالنسبة للمنتمين لهُ لا يشكل مصدرا لتدبر شؤون الكون بقدر ما يمنحهم الثقة بالنفس ويمدهم بالقوة والعزيمة على العمل البناء وهذا ما يسميه دوركهايم القوة الدايْنامُوجِينِية dynamogenic للطقوس الدينية، تلك القوة التي تمنح الفرد طاقة تفوق طاقته في الأحوال العادية.

يتحصل الفرد من المجتمع على أسمى ما في ذاته، يحصل منه على كل ما يمنحه شخصية مميزة ومكانا فريدا بين الكائنات الأخرى و يحصل منه على ثقافته الفكرية والأخلاقية. فلو أخذنا من البشر لغتهم و علومهم وفنونهم ومبادئهم الأخلاقية فإنهم سوف ينحدرون إلى مستوى الأنعام، فطبيعتهم الإنسانية تنبع من طبيعتهم الاجتماعية. ومن الناحية الأخرى فإن المجتمع يوجد فقط ويبقى في الأفراد ومن خلالهم. فلو أن فكرة المجتمع مسحت من الأفراد ومن قناعاتهم، ولو أن أعضاء الجماعة لم يعودوا يتشاركون بتقاليدها ويشعرون بتطلعاتها لاندثر المجتمع. ويمكننا أن نقول عن المجتمع ما قلناه عن الآلهة، فحقيقة وجوده مرتبط بتمثله في أذهان أفراده، وهذا التمثل رهن بالصورة التي يحملها كل واحد منهم في داخله. وهكذا نرى السبب الحقيقي وراء القول بأن الإله لا يُمكن أن يستغني وجوده عن وجود عباده مثلما أن العباد لا غنى لهم عن آلهتهم. هذا لأن المجتمع الذي ليست الآلهة إلا رمزا يعبر عنه لا وجود لهُ دون الأفراد مثلما أن الأفراد لا وجود لهم بدون المجتمع[912].

الدين، بالنسبة لدوركهايم، حقيقة اجتماعية من ثلاثة أوجه؛ فهو من الناحية الأولى نتاج اجتماعي، وهو من الناحية الثانية لهُ وظائف اجتماعية، وهو من الناحية الثالثة يتضمن التصورات الجمعية للحقائق الاجتماعية. ويمكننا أن ننظر للدين على أنّه بشكل أو بآخر تصوّر ذهني للمجتمع والعلاقات

الاجتماعية، وهو لذلك يساعد على فهم الواقع الاجتماعي. كما يمكننا أن ننظر للدين على أنّه يرمز للواقع الاجتماعي ويعبر عنه من خلال الأداء الدرامي للشعائر والطقوس. فالمبدأ المقدس الذي يتحدث عنه دوركهايم ما هو في نظره إلا المجتمع مجسدا في طوطم العشيرة[913].

أمّا فيما يتعلق بالقرابين فإن دوركهايم يتفق مع طروحات رابَرْتْصُن سْمِث التي وصفها بأنها "ثورية" وقال عنها، كما قال فريزر من قبله، بأنها حدس عبقري مبني على القياس المنطقي مع غياب الشواهد الإثنوغرافية اللازمة والتي لم تكن قد توفرت لهُ آنذاك عن قبائل أستراليا الأصليين وقبائل الهنود الحمر والتي جاءت لاحقاً لتؤيد هذا الحدس الأولي[914]. يقول دوركهايم بأن رابَرْتْصُن سْمِث هو أول من تنبه إلى أن القرابين الطوطمية هي البذرة التي انبثقت منه لاحقاً شعيرة تقديم القرابين في الديانات المتطورة وشعيرة العشاء المقدس في المسيحية وأنه هو أول من التفت إلى أن تقديم القرابين عبارة عن مأدبة جماعية يشترك جميع المتعبدين في تناولها مع إلههم في جو احتفالي لا يقصد منه تأسيس علاقة مع الإله بقدر ما هو تجديد وتأكيد للعلاقة القائمة أصلا والتي توحدهم معه. وبما أن الغذاء هو المصدر الذي يستمد منه الجسم، بلحمه ودمه، مادته فإنهم حينما يتشاركون في تناولهم للقربان المقدس تسري القدسية في دمائهم ويصبحون مع بعضهم البعض ومع إلههم أقرباء تربطهم صلة الدم الذي يجري في عروقهم والذي استمدوا مادته من لحم القربان الطوطمي، وبذلك يتحد الجميع في جوهر واحد consubstantiality. هكذا يصبح الأساس في تقديم القرابين ليس تخلي الإنسان عما يملك ليقدمه هدية للإله وإنما هو مشاركة الإله في تناول لحم القربان لتجديد علاقة القربى معه ومع أفراد العشيرة الآخرين. إلا أن دوركهايم، بناء على النتائج التي توصلت لها الأبحاث الإثنوغرافية عن طبيعة القرابين الطوطمية، يخالف رابَرْتْصُن سْمِث في بعض التفاصيل حيث يرى أن هذه الشعيرة تستمد قدسيتها من قدسية القربان في ذاته والذي هو في الأصل طوطم مقدس ولا يكتسب قدسيته فقط من مجرد تكريسه لكي يقدم قربانا، كما يقول رابَرْتْصُن سْمِث. وقدْ سبقت الإشارة إلى أن رابَرْتْصُن سْمِث يتحفظ على اعتبار القربان هدية يقدمها العبد لربه لأن الربّ الذي يهب العباد كل ما يملكون، كما يقول، ليس في حاجة لهم في شيء، ويقول بأن فكرة الهدية للرب لم تتبلور إلا لاحقاً بعد ظهور الملكية الخاصة وبعد مرحلة من التطور السياسي والطبقي بحيث أصبح الناس خاضعين للملوك والأمراء الذين يضطرون لدفع الأتاوات لهم. إلا أن دوركهايم، خلافاً لهذا الرأي، يرى أن الربّ يحتاج لعباده بقدر ما يحتاجون إليه. فبدون العباد لا يوجد آلهة لأن الآلهة هي الفكرة التي يحملونها في أذهانهم. وبقوله إنّ فكرة الله هي المجتمع ذاته يرى دوركهايم أنّه قد استبعد فكرة اعتماد الآلهة على العباد في الممارسات الطوطمية، وهي الفكرة التي تشوب فكرة تقديم القرابين للرب والتي لم يكن يستسيغها رابَرْتْصُن سْمِث[915].

من أهم الإسهامات التي قدمها دوركهايم في كتابه الأشكال الأولية للحياة الدينية مساهمته في تأسيس ما صار يعرف بعلم اجتماع المعرفة. البحث عن جذور الدين بالنسبة لهُ ما هو إلا جزء، وإن كانَ الجزء الأهم، من مشروع أعم وأشمل هدفه تقديم تفسير سوسيولوجي لإشكالية فلسفية شغلت بال الفلاسفة منذ أفلاطون، وهي إشكالية إبستومولوجية تتعلق بمصادر وأسس المعرفة وذلك عن طريق فحص الجذور الاجتماعية لما كانَ يُسمّى مقولات الفكر the categories of the understanding.

هذه المقولات هي أعم المحمولات التي يُمكن إسنادها لأي موضوع والتي تخضع لها كل الموجودات

ولا تقتصر على هذا الموجود بعينه دون ذاك. ويشبه دوركهايم هذه المقولات بالإطارات التي تؤطر الفكر والقوالب التي تشكل الانطباعات الحسية وبدونها يستحيل التفكير. فالذهن لا يستطيع تصوّر أي شيء خارجي دون إدخاله في إطار هذه المقولات [916].

وقدْ سبق أن تعرض العديد من الفلاسفة من عقلانيين rationalists و إمبريقيين empericists لهذه المسألة وتباينت آراءهم حولها ابتداء من أرسطو.

وكان من آخر هؤلاء الفلاسفة وأهمهم عمانويل كَنْط (1724-1804) Immanuel Kant.

يقول كَنْط بأن الحقيقة المادية الملموسة هي من تصميم العقل أولاً على أساس أن كل المعطيات الحسية لابد أن تدخل في مقولات categories من صنع العقل سابقة على التجربة وخارجة عن معطيات الحس. ترتد المعرفة عندَ كَنْط إلى التجربة من حيث المادة وإلى العقل من حيث الإطار، فهي مزيج من التجربة الحسية ومن الأطر الذهنية القبلية التي تسبق التجربة ولا تستمد منها بل هي متأصلة في بنية العقل الذي يفرضها على معطيات الحس. فالمبادئ الرئيسية للإحساس مثل الزمان والمكان والجوهر والذاتية والصنف والعدد والعلية (السببية)، إلى آخر القائمة، هي مقولات أو إطارات عقلية أولية a prioris . إنها مبادئ عقلية صميمية متعالية لا تتجاوز نطاق العقل بل هي من نسج العقل نفسه وقائمة في طبيعته أصلا وليس في الواقع الخارجي. وبالتالي فهي لا توجد في التجربة ومعطيات الحس، بل إنّ معطيات التجربة المحسوسة تترتب وفقاً لها. ودليله على ذَلكَ اتفاق جميع أفراد الجنس البشري حول هذه المقولات التي تفرض سلطتها على الجميع وتوجه تفكيرهم. فلو كانت هذه المقولات تحددها التجربة الحسية لاختلفت باختلاف تجارب الناس. من خلال المقولات استطاع كنط أن ينظر إلى معطيات الحس على أن العقل قد شارك في صنعها بإطاراته الأصيلة وأن ينظر إلى الحقيقة الواقعية على أنها امتثال للوعي الأساسي الشامل وتصوير مثالي للحقيقة الواقعية .

وقدْ قرأ دوركهايم باهتمام بالغ ما كتبه كنط لكنه اختلف معه حول موضوع المعرفة مثلما اختلف مع الإمبيريقيين. يقول دوركهايم إنّ هذه المقولات لا ترتكز حصريا لا في العقل ولا في التجربة الحسية للأفراد وإنما في الواقع الاجتماعي الذي يشكل التصورات العامة التي يشترك فيها كل أفراد المجتمع الواحد ويستسلمون لها دون مساءلة لكنّها قد تختلف من مجتمع لآخر. هذه المقولات هي التي تسهل الحياة الاجتماعية وتجعل التفاهم والتواصل ممكنا بين الأفراد الذين ينتمون لنفس المجتمع والثقافة وتوحد بينهم ذهنيا وأخلاقيا، لكنه قد يتعثر بين الأفراد الذين ينتمون لمجتمعات مختلفة. هذه المقولات الاجتماعية تفرض نفسها على الفرد بالضرورة ولا يستطيع إلا أن يقبلها بدون وعي منه بذلك. وهذا موقف يأخذ شيئاً من الموقف العقلاني بمعنى اشتراك أفراد المجتمع الواحد في مقولات مجتمعهم لكنّ هذا الموقف أيضاً يتفق مع الموقف الإمبريقي في تحديده أصل المقولات بأنها تحكمها وتحددها الحياة الاجتماعية ولذلك تختلف من مجتمع لأخر نظراً لاختلاف التجربة الاجتماعية، وهذا أمر خاضع للملاحظة الإمبريقية [917]. نظرة دوركهايم إلى الدين على أنّه نتاج اجتماعي قاده إلى أن يجد رابطا سببيا بين أشكال البناء الاجتماعي ومضامين المعتقدات والشعائر الدينية. وهذا ما يتبين بوضوح من خلال تأكيده على أن مقولات الفكر وأشكال التصنيف الطبيعي مستمدة من الواقع الاجتماعي. فالمقولات ما هي إلا نتاج اجتماعي، وليست، كما يعتقد الإمبريقيون، نتاج التجربة الحسية الفردية. لكنّها أيضاً ليست، كما يقول العقليون، معطيات قبلية مغروسة في الذهن وسابقة على التجربة. الموقف التجريبي يسلب المقولات أهم خصائصها، وهي خاصية الكلية والعمومية

والضرورة. أمّا الموقف العقلاني فإنه يكتفي بالقول إنها مغروسة في الذهن دون أن يفسر كيف جاءت إلى الذهن أصلا. المقولات، إذًا، ليست معطيات حسية ولا تخيلات وإنما تصورات جمعية مشتركة؛ لذا فهي آلية من آليات التواصل الاجتماعي والتفاهم نظراً لأن جميع أفراد المجتمع يشتركون فيها وبدونها تستحيل الحياة الاجتماعية وكأن كل فرد يعيش في عالمه الخاص بمفاهيمه التي تختلف عن كل شخص آخر ولا يستطيع توصيل أفكاره للأخرين ما لم توجد بينه وبينهم أرضية مشتركة لتبادل الأفكار. وبحكم أن المقولات نتاج اجتماعي والجميع متفقون عليها فإن ذَلكَ يمنحها سطوة على أفراد المجتمع ولا تسمح لأحد منهم أن يخرج عنها وإلا فقد صلته بمجتمعه وانقطعت علاقته معه لأنه عندها يصبح في عالم غير عالم الأخرين. وكون المقولات منتج اجتماعي يعني أنها قد تختلف من مجتمع لآخر ومن حقبة لأخرى، ويبدو هذا الاختلاف واضحاً في المجتمعات البدائية المعزولة عن بعضها البعض ولكن مع زحف العولمة وتكثيف الاتصال بين المجتمعات تتخذ المقولات بعداً كونيا وتضمحل الفروق بين المجتمعات.

تستند المقولات على التفكير المنطقي المبني على مفاهيم كلية ثابتة وضرورية ذات طبيعة عمومية لأنها تصورات جمعية، بمعنى أن المجتمع هو الذي يجعل هذه المفاهيم الكلية، وبالتالي يجعل التفكير المنطقي أمراً ممكنا. هذه المفاهيم تختلف في كليتها وضرورتها وثباتها عن الإحساسات الفردية بخصوصيتها وتقلبها وعدم ثباتها وصعوبة توصيلها للآخرين نظراً لفرط خصوصيتها. أمّا المفاهيم التي يشترك فيها جميع أفراد المجتمع فهي التي تجعل التواصل ممكنا بينهم، وبحكم عموميتها فهي تحمل ثقلا وسطوة لا تملكهما الآراء الشخصية.

ولكن ما صلة المقولات بالدين؟ يقول دوركهايم إننا حينما نحلل المعتقدات الدينية الأولية سوف نعثر على هذه المقولات. المقولات تصورات مثلها مثل التصورات الدينية والتي هي تصورات جمعية تعبر عن وقائع اجتماعية. وإذا ما ثبت لنا أن المقولات ذات أصل ديني فلابد أنها بناء على ذَلكَ تشكل جانباً من الحقائق الاجتماعية المشتركة، أي لابد أنها ذات طابع اجتماعي ونتاج ذهنية جماعية. فالشعائر والطقوس أفعال تؤدي في مجاميع تبث فيهم حالات ذهنية وتشحنهم بطاقات نفسية معينة. ولو نظرنا إلى مقولة العلِّية (السببية) فيمكن إرجاعها إلى عدة أسباب كلها ذات أصل اجتماعي ديني. فالممارسات السحرية، خصوصا التي تقوم على المحاكاة هو شكل من أشكال السببية، يُفترض أن الشبيه يُنتج الشبيه. كما أن سلطة المجتمع الأخلاقية التي يمارسها على الأفراد توحي لهم بمبدأ القوة الفاعلة force, يضاف إلى ذَلكَ كلّه عموم الطقوس والنشاطات الاجتماعية التي تفضي إلى النتائج المتوخاة منها. ومهما كانَ مفهوم السببية مضمرا وغامضا فإنه هو الذي يدفع أفراد المجتمع إلى التعاون لإنجاز أعمال معينة من أجل الحصول على نتائج محددة. كل هذه أمور توحي بمبدأ العلية[918]. وكأن دوركهايم هنا يحاول حل معضلة السببية التي أثارها ديفِيد هْيُوم والتي حفزت كانت لتأليفه كتابه عن العقل الخالص.

ولا ننس أن البداية التي تبدأ منها قدرة الإنسان الذهنية على التفكير المنطقي وتصنيف الأشياء والكائنات في الطبيعة إلى فصائل وأصناف وأجناس إنما انبثقت من ثنائية المقدس والمدنس ومن خلال علاقات الكائنات الطوطمية، حيوانية ونباتية، فردية وجماعية، والتي تعكس علاقات أفراد العشيرة بعضهم ببعض وعلاقات العشائر بعضها ببعض وعلاقتها بعالم الطبيعة وكذلك علاقة مكونات عالم الطبيعة بعضها ببعض[919].

وبخصوص مقولة الصنف يتكئ دوركهايم على رسالة صغيرة سبق لهُ أن ألفها مع ابن أخته وتلميذه مارسيل مَاوْس Marcel Mauss عام 1903 وترجمت إلى الإنجليزية عام 1963 تحت عنوان التصنيفات البدائية Primitive Classification. تقدم الرسالة أنماطا من التصنيفات الطبيعية في المجتمعات البدائية يُفترض أنها مبنية على ومتناظرة مع التصنيفات الاجتماعية. يريد دوركهايم أن يتوصل إلى أن الدين بمثابة كُزْمولوجيا بدائية primitive cosmology تقدم أولى المحاولات لفهم نظام الكون وتصنيف مكوناته. إنطلاقا من هذه الكُزْمولوجيا يتم توزيع كل مكونات الطبيعة بين مختلف العشائر والقبائل بحيث لا يبقى شيء في هذا الكون لا يخص هذه العشيرة أو تلك وينتمي لطوطمها، من الشمس إلى القمر إلى النجوم إلى مختلف أجناس النباتات والحيوانات، وحتى المطر والريح والسحب[920].

وقدْ اعتمد دوركهايم وماوْس في ذَلكَ على ما توصلت إليه الأبحاث الميدانية عن الطوطمية في أستراليا بدأً من أبحاث هَاوِت وفيْسُن وانتهاء بأبحاث إلْكِن A. P. Elkin . يقول هؤلاء الباحثون إنّ النباتات والحيوانات ومختلف مظاهر الطبيعية وموجودات الكون تتمفصل وتتوزع في نظر الأستراليين بين شقيّ القبيلة نزولا إلى الفصائل التزاوجية ومنها إلى العشائر الطوطمية، مثلها في ذَلكَ مثل البشر. ويشمل هذا التمفصل كل ما فوق الأرض وتحت السماء، كما يقول إلكن[921]، بما في ذَلكَ الرياح والمطر والشمس والقمر، بل حتّى أنك لو أشرت إلى نجمة في السماء لأخبروك إلى أي عشيرة طوطمية هي تنتمي. وهذا التقسيم شبيه بالتصنيف الإحيائي الذي يصنف مملكة النبات أو مملكة الحيوان إلى فصائل والفصائل إلى رتب والرتب إلى أنواع والأنواع إلى أجناس. ففي المفهوم الطوطمي هناك قدر من المحاكاة ونوع من التناظر والتوازي بين تصنيف الموجودات الطبيعة وبين مكونات البناء الاجتماعي، وهناك علاقة بين كل من هذه وتلك. ويشعر الفرد بأن هناك علاقة خاصة تربطه بالأشياء التي تنتمي معه إلى نفس الطوطم وتحتل في التصنيف الهرمي للموجودات الطبيعية نفس الموقع الذي يحتله هو في البناء الاجتماعي. ولا تخلو نظرة المرء إلى أي من هذه الطواطم وشعوره نحوها من مسحة طقوسية وقدر من القداسة، وإن بدرجات متفاوتة. وهو يحسّ أنّه أقرب إلى الأشياء التي تشترك معه في طوطمه العشائري من تلك التي تشترك معه في طوطم الفصيل التزاوجي الذي يضم عدداً من العشائر ويصبح الشعور باهتا عندما نصل إلى الطوطم الذي يشترك معه في طوطم الشعبة أو الشق القبلي الذي يضم عدداً من الفصائل التزاوجية أو طوطم الجنس الخاص بجنس الرجال أو جنس النساء، وهذه الأخيرة أشبه بما يُمكن تسميته بالطواطم الرديفة لطوطمه الأصلي. وسوف تتضح لنا أهمية ومعاني هذه التفريعات من شعب وفصائل تزاوجية عندما نتحدث لاحقاً عن أنماط التزاوج عندَ الأستراليين.

ويتم إبراز هذه العلاقة التناظرية بين مكونات البناء الاجتماعي ومظاهر الطبيعة و التعبير عنها من خلال الطقوس والأساطير والمعتقدات، بل وحتى في طريقة التفكير والسلوك. فجثة الميت مثلاً تلف بأوراق من الشجر الذي ينتمي لطوطمه وتسجى الجثة في الاتجاه الذي ينتمي لطوطمه، والساحر لا يكون سحره مؤثرا إلا إذًا استعان بالأشياء التي تقع ضمن نطاقه الطوطمي. وفي الاجتماعات القبلية تجلس كل عشيرة في المكان الذي يخصها بحسب هذا التصنيف، فبعضها ينزل في النجاد وبعضها في الوهاد ومنها من ينزل قرب الماء ومنها من ينزل في الجهة التي تهب منها رياح السموم. وبعض الحيوانات تستأثر هذه العشيرة بصيدها والعشائر الأخرى لها ما يخصها في هذا الشأن، وكذا هي الحال

بالنسبة لجمع النباتات والبذور والجذور التي يتغذون عليها. كل تلك الأمور ليست اعتباطية وإنما تمليها الانتماءات الطوطمية وما يخص العشيرة من مظاهر الطبيعة وموجودات الكون[922].

إذا كانَ يتم تصوّر مكونات الطبيعة في الذهن على أنها أجناس وفصائل تشكل مع بعضها كلاً متداخلا ومترابطا فما ذَلكَ إلا لأن المجتمع نفسه يشكل وحدة مترابطة من أفراد وفئات تتداخل في بناء هرمي بحيث تعشش كل منها داخل ما هو أعلى منها. فمثلما أن القبيلة تتفرع إلى بطون والبطون إلى أفخاذ والأفخاذ إلى بدايد كذلك عالم الحيوان والنبات يتوزع على أنواع متمايزة والأنواع تلتئم في أجناس متمايزة والأجناس تلتئم في أصناف والأصناف في عوائل، وهكذا. فالمجتمع هو النموذج الذي يُصنَّف وفقه الكون بكل مكوناته وموجوداته. وانضمام كل العشائر والبطون والأفخاذ تحت سقف العشيرة الواحدة يعطي للإنسان مقولة الفردانية ومقولة المجموع الكلي أو الصنف الأكبر الذي يشتمل على كل الأصناف. تصنيف الموجودات في الطبيعة إلى أجناس وفصائل ما هو إذًا إلا انعكاس لتصنيف أفراد المجتمع إلى فئات من الذكور والإناث ومن الصغار والكبار وتصنيف القبيلة إلى أفخاذ وبطون وعشائر، وهكذا.

وهكذا يتشاكل نظام الكون مع النظام الاجتماعي وبنية الطبيعة مع بنية المجتمع. بمعنى أن البناء الاجتماعي هو الذي يمد البشر بالقدرة على تصوّر الكون كبنية منتظمة. التفكير الكُزمولوجي يعني القدرة على التفكير المجرد الذي يتخطى خصوصيات الحس إلى عموميات الفكر ويمكِّن من إدراك العلاقات التي تربط بين الجزئيات لتشكل كليات متساندة ضمن تصنيف هرمي متداخل. هذه الكُزمولوجيا تمثّل انعكاسا للواقع الاجتماعي للإنسان البدائي ومنها انبثقت بقية مقولات الفكر التي ترتب المعارف في الذهن وتنظمها وفق النظام الاجتماعي الذي نشأت فيه والتي هي مستمدة منه.

مثل هذه الشواهد تؤكد أن هناك تناظر بين الأنساق الاجتماعية والأنساق الذهنية التي يتم بواسطتها تصنيف المكونات الطبيعية. فالواقع الاجتماعي واقع طبيعي، لذا فهو لا يختلف عن مكونات الطبيعة الأخرى إلا ربما في درجة التعقيد. وبما أن المجتمع جزء من الطبيعة فمن المتوقع أن المقولات التي هو مصدرها تنطبق على الطبيعة الخارجية بقدر ما تنطبق على المجتمع. فالعلاقات الأساسية -والتي من وظيفة المقولات الجوهرية أن تعبر عنها- لا يُمكن لها أن تكون مختلفة بين العالم الطبيعي والعالم الاجتماعي، إذ من المستحيل أن تخالف الطبيعة نفسها فيما يتعلق بخصائصها[923].

ومقولة الزمان مستمدة أيضاً من واقع الحياة الاجتماعية، وتحديداً من دورة حياة الأفراد ومن إيقاع الحياة الاجتماعية ونشاطاتها التي تختلف باختلاف المواسم والفصول. ولابد أن يكون هناك مفهوم موحد للزمان ليتمكن أبناء المجتمع من الاتفاق فيما بينهم على مواعيد العمل والاحتفالات والطقوس والغزوات وحملات الصيد، وما إلى ذَلكَ[924].

أمّا فيما يتعلق بمقولة المكان فيقول دوركهايم وماوْس أن قبائل الزوني Zuni من قبائل الهنود الحمر يتصورون المكان على شكل دائرة واسعة تقسمها خطوط تتقاطع داخلها مثلما تتقاطع نجوعهم داخل دائرة القطين ويقسمون هذه الدائرة إلى سبع جهات تتوزع بالتساوي على دائرة قطين القبيلة وتسمى كل جهة منها باسم العشيرة التي عادة ما تحل فيها حينما تجتمع القبيلة بكل عشائرها، لأن كل عشيرة تنزل دائماً في جهتها المحددة وتعرّف أي القبائل تكون عن يمينها وأيها عن يسارها[925].

وبالرغم من الاحتفاء الذي لقيه كتاب دوركهايم في الأوساط الأكاديمية إلا أنّه لم يسلم من سهام النقد. فالبعض كانَ يتشكك في مدى موثوقية المعلومات التي بني عليها دوركهايم تحليلاته ومدى دقة وصحة تفسيره لهذه المعلومات. مثلاً قد تكون ديانة الأستراليين أكثر بدائية من ديانة الهنود الحمر وغيرهم من المجتعات البدائية لكن نسق القرابة عندهم لا يجاريه في نظامه وفي تركيبته المعقدة أي نسق قرابي آخر مما يشكك في اعتبارهم هم الأكثر بدائية من غيرهم.

أمّا فيما يتعلق بمفهومه للمقولات كتصورات جمعية فإنه يختلف عن مفهوم كنط حيث أنها عندَ الأخير لا تشمل الزمان والمكان، حيث أن كنط يضمنهما في نطاق الحدس intuition وليس في نطاق المقولات. كما يلاحظ أنّه في تفسيره للمقولات يخلط بين محتويات الفكر وملكة الفكر ويعتبرهما شيئاً واحداً. ما يحتويه الفكر من تصورات جمعية قد يمليها الواقع الاجتماعي، لكن ملكات الفكر المتمثلة في المقولات لا يُمكن ردها إلى ذَلكَ الواقع؛ إذ كيف يُمكن بدايةً تصنيف الواقع الاجتماعي نفسه والتفكير فيه وفق هذه المقولات إن لم تكن موجودة في الفكر أصلا. فهناك فرق بين القدرة على التصنيف في حد ذاتها مثلاً وبين توظيف هذه الملكة لتصنيف الأشياء الاجتماعية والطبيعية بطريقة أو بأخرى [926]. وهذا شبيه بقولنا إنّ الإنسان يولد مجهزا أصلا بالملكة اللغوية لكن اللغة التي سيتكلمها تعتمد على المجتمع الذي ينشأ فيه.

ثمّ هو يقول إنه لا يُمكن لأي مؤسسة اجتماعية أن تنشأ وتنتشر وتستمر إذا كانت مؤسسة على الخطأ، لكنه يعود ليفسر الدين بالقول إنّ المتعبدين يعتقدون أنهم يتوجهون بصلواتهم إلى الله بينما هم في الحقيقة يتوجهون بها إلى المجتمع. أليس هذا الاعتقاد، الذي يشكل القضية الأساسية التي يحاول الكتاب إثباتها، هو ذاته مبني على الخطأ!

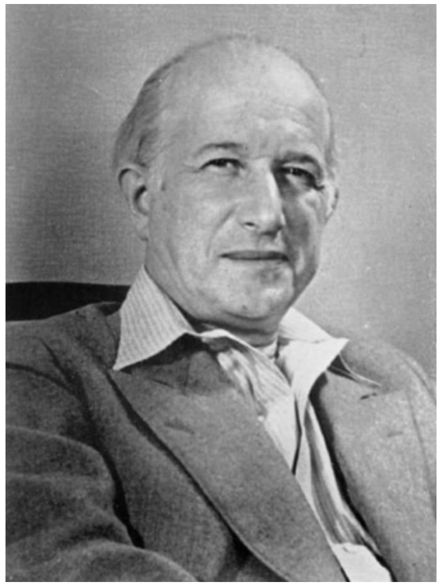
ومن النقاد من يقول بأن دوركهايم يبني محاجاته أحياناً على مصادرة المطلوب petitio principii، أي إقامة الدليل بدءًا بالتسليم بذات القضية المطلوب إثباتها، كأن يقول بأن النشوة الجماعية أثناء أداء الطقوس هي التي تولد الشعور الديني علماً بأنه من المفترض أن الشعور الديني هو الذي وحد المؤدين في أمة مؤمنة ودفعهم بالتالي للاجتماع من أجل تأدية هذه الطقوس.

ومما يؤخذ على دوركهايم أنّه اختزالي reductionist بمعنى أنّه يحاول اختزال أسباب الظواهر الإنسانية على تباينها ومحاولة ردها إلى أسباب اجتماعية بحتة، بما في ذَلكَ بعض الظواهر التي يُمكن ردها لأسباب بيولوجية أو نفسية أو اقتصادية مثلاً. وربما يأتي ذَلكَ من حماسه المهني لعلم الاجتماع وترويجه لأهميته في تشخيص وعلاج ما كانت تعاني منه المجتمعات الأوربية من مشاكل اجتماعية وضرورة تأسيس كرسي جامعي لهذا العلم كتخصص أكاديمي مستقل؛ خصوصا وأن مذهب التحليل النفسي حينذاك كانَ قد خطى خطوات واسعة وحظي باهتمام بالغ بفضل ما حققه كل من سيغموند فرويد وكارل يونغ من نجاحات في هذا المجال. وهذا ما تحقق فعلاً على يديه حيث عينته جامعة بوردو Bordeaux عام 1887 كأول أستاذ جامعي لعلم الاجتماع في فرنسا.

الطوطمية صناعة بريطانية أسكتلندية لم يستسغها الأنثروبولوجيون الأمريكيون, مثلما لم يستيسغوا التطورية الثقافية التي هي أيضاً نتاج أنجلوسكسوني ورأوا أن البحث عن جذور المؤسسات الاجتماعية وأصول الظواهر الثقافية في أعماق الماضي السحيق وتتبع محطات تطورها المفترضة عبث لا طائل من ورائه في ظلّ عدم توفر الأدلّة التاريخية القاطعة وتشعب الطرق المتعرجة التي يُمكن أن تسلكها أي ظاهرة ثقافية في مسير رحلتها من الماضي إلى الحاضر. ويتفق معهم رادْكْلِف براون البريطاني في موقفهم هذا وفي التأكيد على التوجه البنيوي الذي يقوم على العلاقات المتزامنة بين الظواهر بدلاً من المراحل المتعاقبة في محطات تطورية. ولا يخفي ارتباط الطوطمية بالتطورية، خصوصا إذا أخذنا في الحسبان أن المدرسة البريطانية ابتداء من مَكْلِيْنَن وانتهاء بفريزر نظروا إلى الطوطمية على أنها تمثّل محطة مهمة من محطات مسيرة التطور البشري التي يُفترض أن كل الثقافات مرّت بها وانطلقت منها؛ وخصوصا في الجانب الاجتماعي وفق رؤية مَكْلِيْنَن الذي ربطها بالزواج الخارجي أو في الجانب الديني وفق رؤية دوركهايم الذي اعتبرها الأساس الذي قامت عليه وانبثقت منه الديانات اللاحقة. وكانت نهاية نظرية التطور إيذانا بنهاية الاهتمام بالطوطمية أو كما يقول روبرت ألن جونز Robert Alun Jones «نظرية التطور الاجتماعي كانت المركبة التي أبحرت عليها الطوطمية ولما بدأتْ المركبة تغرق لمّ يبق أي أمل لمن هم على متنها»[927].

الكزاندر غولدنوايزر

بينما كانَ دوركهايم وفرويد وأندرو لانغ وغيرهم يعملون جاهدين على ترميم البناء النظري للطوطمية كانَ الأنثروبولوجي الأمريكي ألكزاندر غولدنوايزر Alexander A Goldenweiser يعيد فيها النظر ليهدم أساساتها التقليدية المتوارثة من أنثروبولوجيا العصر الفكتوري وذلك في رسالته للدكتوراه التي حصل عليها من جامعة كولومبيا والتي نشرها عام 1910 في مجلة Journal of American Folklore.



ألكزاندر غولدنوايزر
Alexander A Goldenweiser

وموقف غولدنوايزر من الطوطمية يقترب مما سبق وأن ألمح إليه، وإن بصورة مقتضبة، كل من إدوارد تايْلُر(1899) Edward B Tylor وفْرانْتْز بُواز(1916) Franz Boas.
كما أنّه ليس ببعيد من طروحات رادكليف براون التي سنأتي على ذكرها في هذا الفصل، وكذلك طروحات كلود ليفي شتراوس التي فصل القول فيها في كتابيه:
Le totemisme aujourd'hui الطوطمية اليوم

الذي ترجم إلى الإنجليزية تحت عنوان الطوطمية (1963) Totemism،

وكتابه **La Pensee Sauvage**

الذي ترجم هو أيضاً إلى الإنجليزية تحت عنوان عقل الفطرة (1962) The Savage Mind.

كانَ المنظرون الأوائل ينظرون إلى الظاهرة الطوطمية أينما وجدت على أنها تعود إلى سمة أساسية مشتركة نجدها حيثما توجد الطوطمية وتمثل نقطة البداية الأولى والأصل الذي تناسلت منها تلقائيا باقي السمات بالتتالي، كتقديس الطوطم أو تسمي العشيرة باسمه، وغيرها من الخصائص الاجتماعية والدينية والميثولوجية والطقوسية والفنية. الطوطمية، وفق هذه النظرة الكلاسيكية، تتألف من خصائص متتامة ومترابطة عضويا تشكل مع بعضها البعض ظاهرة كلية تكاملية، بمعنى أن وجود أي منها مرهون بوجود الأخريات. وقدْ مرّ بنا أن أهم هذه الخصائص هي:

1/ التنظيم العشائري،

2/ تسمية كل عشيرة باسم مشتق عادة من جنس حيواني أو نباتي،

3/ اعتقاد أبناء العشيرة بأنهم تناسلوا من طوطمهم،

4/ الشعور الديني تجاه الطوطم،

5/ التابومات المتعلقة بالطوطم كالامتناع عن قتله وأكله،

6/ الزواج الخارجي.

ويختلف المنظرون حول الأصل الذي يُفترض أن الظاهرة الطوطمية انبثقت منه أساسا، فمنهم من يفترض أن هذا الأصل هو تسمية العشيرة باسم جنس من الحيوان أو النبات ومنهم من رأى أنّه الشعور الديني تجاه الطوطم، بينما رأى الآخرون أنّه الاعتقاد بالتناسل من الطوطم. وهكذا فإن أي سمة تبدو لهم الأقدم بين كل السمات يفترضون أنها هي الأصل فقط نظراً للأقدمية وأن باقي السمات تناسلت منها. وحينما يحدد أحد المنظرين أيا من هذه السمات على أنها السمة الأبرز والأهم التي تمثّل نقطة البداية التي يُفترض أن باقي السمات تولدت منها لاحقاً يقوم بجمع شواهد معاصرة من هنا وهناك ثمّ يرتبها واحدة بعد الأخرى عبر تسلسل منطقي وزمني لتشكل مراحل التطور التي يُفترض أن ظاهرة الطوطمية مرّت بها تباعا خلال تناسلها من الأصل وعبورها سلسلة المحطات البينية من تلك المرحلة الأولى الموغلة في القدم وصولاً إلى مرحلة الاكتمال، وذلك وفق المعطيات المعروفة لنظرية التطور الثقافي. ثمّ يتم تعميم النتيجة التي يتم التوصل إليها من منطقة واحدة على أنها تنطبق على جميع المناطق وأنها المسار الوحيد الذي يُمكن أن تسلكه الطوطمية أينما وجدت. ووفق هذه الرؤية، فإن الجانبين الديني والاجتماعي أتيا في مرحلة متقدمة جداً، وإن اختلف المنظرون أيهما الأقدم، بينما لا تظهر الجوانب الأخرى إلا في مراحل لاحقة، كالتابوهات والطقوس والرقص والجانب الفني المتمثل في الرسومات والأعمدة الطوطمية. هذا وقدْ توجد أحد سمات الطوطمية أو عدد منها عندَ بعض الشعوب المتقدمة ويعلل وجودها بأنها رواسب باهتة بقيت من مخلفات مرحلة الطوطمية.

لكن الطوطمية، كما يقول غولدنوايزر، مثلها مثل غيرها من المؤسسات والظواهر الاجتماعية والثقافية الأخرى، لا يُمكن إعادة بناء المراحل التطورية التي مرّت بها بناء على تخمينات افتراضية تفتقر إلى أي سند تاريخي أو إثنوغرافي. فالتطور الثقافي والاجتماعي مسألة شائكة يصعب التنبؤ بها لأنها عرضة لمختلف المؤثرات الداخلية والخارجية التي هي في غاية التعقيد والتداخل، وليس أدل على ذَلكَ من اختلاف وجهات النظر بين المختصين في أصل الطوطمية وطبيعتها وعدد سماتها وشكل العلاقات التي تربط هذه السمات بعضها ببعض. وأول ما يبدأ به غولدنوايزر في تحليله النقدي هو تفحص السمات التي عادة ما يوردها المنظرون على أنها هي السمات الجوهرية للطوطمية التي تمثّل تعريفها الجامع المانع، أو ما يُسمّى essential definition؛ ثمّ بعد ذَلكَ يستعرض هذه السمات واحدة بعد الأخرى كما هي موجودة بالفعل في مناطق ثقافية متفرقة ليبين كيف أنها قلما توجد مكتملة في أي مكان وأن البعض منها لو وجد هنا فقد لا يوجد هناك وأن عددها وطريقة توليفتها تختلف من منطقة لأخرى مما يدل على استقلالية كل منها وعلى اختلاف منشأها ومسارات تطورها وأن اجتماعها في مركب واحد هنا أو هناك لا يحكمه منطق محدد ولا ضرورة موضوعية وإنما جاء بمحض الصدفة.

يتلخص موقف غولدنوايزر في أنّه لا وجود لظاهرة ثقافية اسمها الطوطمية تتشابه شكلاً ومضمونا من ثقافة الأخرى ومن مرحلة الأخرى. ويقصد بالمضمون السمات التي عادة ما تُوَرَد على أنها السمات التي تميز للطوطمية وتحدد ذاتيها بكل ما يصاحبها من طقوس والتي يُفترض أنها تشكل في مجموعها أجزاء مترابطة تشكل مع بعضها البعض ومن خلال هذا الترابط كلاً عضويا. فمحتويات المركب الطوطمي تختلف من مكان لآخر ونادرا ما نجدها كلها موجودة مع بعضها البعض. أمّا ما نلاحظه من تشابه بين المركبات الطوطمية هنا وهناك فما هو إلا تناظر لا يرقى إلى مستوى التماثل. أمّا تشخيص المنظرين الكلاسيكيين للطوطمية ومحاولتهم تقديم تعريف جامع مانع لها على أنها ظاهرة كلية

مميزة تتألف في جوهرها من سمات ذاتية أساسية يحكمها مبدأ واحد، فهو مجرد مركب نظري ملفق ليس لهُ وجود فعلي إلا في أذهان من يعتقدونه من المختصين. أي أن وحدة هذه السمات وحدة مصطنعة وليست طبيعية. هنا يتحول تعريف الطوطمية وفق هذا المفهوم إلى تعريف ذاتي ينبع من ذات المُعرِّف وقناعاته وليس تعريفا موضوعيا يستند إلى طبيعة الموضوع المعرَّف.

ولدعم موقفُه إمبيريقيا يلجأ غولدنوايزر في الفصل الأول من رسالته بعد استعراض التعريفات المختلفة للطوطمية إلى مقارنة طوطمية القبائل الأسترالية مع طوطمية القبائل الهندية في منطقة British Colombia شمال غرب أمريكا الشمالية إضافة إلى بعض الشواهد الأخرى من مناطق متفرقة ليوضح الفروق القائمة بين هذه المناطق. وخلاصة ما توصل إليه هو أنّه وإن كانت العشائر الأسترالية غالباً ما تتسمي باسم الطوطم إلا أن هذا نادرا ما يحدث عندَ القبائل الهندية، هذا بينما نجد القبائل الهندية ينتشر بينها مفهوم الحارس الروحي guardian spirit والذي يندر وجوده عندَ الأستراليين. أمّا الزواج الخارجي فهو لا يرتبط دوماً بالطوطمية حيث يُمكن أن يوجد الزواج الخارجي حيث لا طوطمية والعكس صحيح. وعموما فإن الطوطمية ليست هي العامل الوحيد الذي يحدد ممارسة الزواج الخارجي، فمنها ما يحدده الانتماء العشائري ومنها ما يحدده الانتماء المحلي ومنها ما يحدده مسافة القرابة البيولوجية. أمّا بالنسبة لاستراليا فإن حدود الزواج الخارجي حقيقة هو الشق القبلي moity أو phratry وليس العشيرة الطوطمية فالعشيرة تمارس الزواج الخارجي لا بحكم هويتها الطوطمية وإنما لأنها جزء من الشق القبلي الذي لا يجوز لهُ التزاوج إلا من الشق الآخر. كذلك الحال بالنسبة للتابوهات، فليس كل تابو لهُ علاقة بالطوطم إذ أن هناك الكثير من التابوهات ضد أكل أجناس معينة من النباتات والحيوانات التي ليس لها أي علاقة بطوطم العشيرة، مثلما أن هناك طواطم لا تحاط بأي قدر من التابوهات. هذا كلّه يعني استقلالية نشأة كل من التابو والزواج الخارجي والاسم العشائري عن الطوطمية. أمّا من حيث الناحية الدينية التي يعتبرها البعض من أهم خصائص الطوطمية فإن عبادة النباتات والحيوانات ظاهرة متفشية لدى معظم الجماعات البدائية بما فيها الجماعات غير الطوطمية؛ وهناك بالمقابل طواطم لا تحظى بأي تقديس. بل إنّ الجانب التعبدي في الطوطمية، كما يرى غولدنوايزر، هو أقل سماتها وضوحاً وثباتا وأشدها تنوعا و اختلافا من منطقة لأخرى، وعلى هذا الأساس هو يؤكد على أنّه من غير المفيد اعتباره مرحلة من مراحل التطور الديني، بل إنه من الأجدر بنا، كما يقول، عدم النظر إليها كظاهرة دينية[928].

كل ذَلِكَ يعني أن أيا من هذه السمات قد توجد مع الطوطمية ولكنها ليست ملازمة لها بالضرورة ووجود أي منها لا يحتم وجود السمات الأخرى أو أي منها، فكل منها يتخذ مسارات متعرجة وخاصة به في تطوره عبر الزمان وانتشاره عبر المكان، وهي قلما توجد مجتمعة، مما ينفي وجود أي ترابط عضوي فيما بينها. وتوليفة السمات التي نجدها هنا غالباً ما تختلف عن توليفة السمات التي نجدها هناك، ومن بين جميع هذه السمات لا توجد سمة محددة تشترك فيها كل المركبات الطوطمية ويمكن اعتبارها خاصية جوهرية يشترط وجودها كأحد مكونات المركب الطوطمي الذي لا تتحدد هويته ولا يتحقق وجوده إلا بوجودها. لذا لا يمكننا تعريف الطوطمية من خلال حصر الخصائص اللازمة التي يشترط توفرها في ظاهرة ما لنقول عن تلك الظاهرة إنها ظاهرة طوطمية. وحتى لو اتفقت السمات في المضمون فإنها تختلف في شكل العلاقات القائمة فيما بينها. وهكذا فإنه لا يُمكن حصر الظروف التي يُمكن للطوطمية أن تنشأ في ظلها كما أنّه لا نهاية للتحولات التي يُمكن أن تمر بها خلال مراحل تطورها من مكان لآخر ومن مرحلة الأخرى مما يطمس معالم بداياتها ومسارات التحول التي

مرّت بها. فإذا كانَ المصطلح نفسه يُطلَق على مجموعة من السمات هنا ومجموعة أخرى من السمات هناك فهل نحن فعلاً نتحدث عن ظاهرة واحدة ومميزة؟! إذا كانَ مجموع السمات التي تحدد هوية الظاهرة يختلف باختلاف المكان والزمان وإذا كانَ بإمكاننا أن نضمن في تعريف تلك الظاهرة أي سمة تخطر على البال فإنه لا يجوز لنا الادعاء بأننا نتحدث عن نفس الظاهرة.

وبعد مقارنة مظاهر الطوطمية عندَ كل من القبائل الأسترالية والقبائل الهندية

يعلق غولدنوايزر بالقول إنّ:

الزواج الخارجي، التابو، الشعور الديني، الاسم الطوطمي، التناسل من الطوطم- كلها لا تصمد كسمات ثابتة للطوطمية. علاوة على ذَلكَ فإن كل سمة من هذه السمات تُظهر استقلالية ملفتة للنظر ويمكن البرهنة على أن كل منها ظاهرة ثقافية واسعة الانتشار مختلفة المنشأ عن البقية وأنها جميعها ليست متساوقة في مساراتها التطورية وتختلف اختلافا واضحاً في خصائصها السيكولوجية. إذًا ما نظرنا إلى مجموعة الظواهر التي كانَ يُطلَق عليها مسمى «الطوطمية» في مناطق مختلفة على أنها خليط من السمات المستقلة أصلا فإن الخطأ الأساسي لا يلبث أن يصبح واضحاً بجلاء في اتجاهين من اتجاهات التأمل والبحث الطوطمي. أعني بذلك المحاولات التي تعزو للعناصر المختلفة في الطوطمية تطورا تاريخيا متساوقا والميل إما إلى ضم هذه العناصر أو استنباطها سيكولوجيا أحدها من الآخر. فرضية التطور المتماسك للطوطمية تفقد مصداقيتها في ظلّ البرهنة على الاستقلالية التاريخية لسماتها، بينما التركيبة السيكولوجية المعقدة والمتغيرة لهذه السمات لا تتفق و أية محاولة لاستنباطها سيكولوجيا من بعضها البعض. فأي من هذه السمات يُمكن لها وبنفس الاحتمالية أن تشكل نقطة البداية التي تستنبط البقية منها دون تخطي حدود الإمكانات السيكولوجية أو التاريخية. فإذا كانت الطوطمية تشمل كل شيء تقريباً فهل الطوطمية في ذاتها شيئ واحد؟ هل هناك شيء محدد تختص به هذه الظاهرة، أم أن مصطلح الطوطمية يُطلَق ببساطة على مجموعة من السمات هنا ومجموعة أخرى من السمات هناك وربما كذلك على مزيج من المجموعتين معاً؟

بناء على المادة المتوفرة من منطقة ما أو عدد من المناطق، يُطلَق اسم «طوطمية» على مجموعة محددة من السمات. ثمّ يتم العثور على منطقة طوطمية أخرى تكتشف فيها سمة إضافية، أو تفتقر إلى أحد السمات التي تم اكتشافها سابقاً. عندها تبرز حالاً عدد من الأسئلة، هل هذه هي الطوطمية؟ أم أن تلك هي الطوطمية؟ أو هل هذه هي الطوطمية الحقيقية وتلك هي الطوطمية التي لمّ يكتمل تطورها بعد، أو هل تلك هي الطوطمية الحقيقية وهذه طوطمية تمر بمرحلة الاحتضار؟ وبناء على ما سبق فإن أي إجابة محددة لهذه الأسئلة تصبح إجابة اعتباطية [929].

إذا ما سلمنا بأن هذه الخصائص، التي كانَ المنظرون الكلاسيكيون قد افترضوا أنها سمات جوهرية يتم بواسطتها تعريف الطوطمية وتحديد هويتها، شديدة الاختلاف والتباين فيما بينها كل منها لهُ خصائص قائمة بذاتها وطبيعة سيكولوجية مختلفة ونشأة مستقلة قد تختلف عن نشأة نظيرتها في مكان آخر وتوزيع جغرافي مختلف، فكيف يتم إذا تجمع عدد منها هنا وعدد منها هناك وعدد آخر في مكان آخر؟ هذا، في نظر غولدنوايزر، يعود إلى مبدأين أحدهما يدعى التقاء مسارات التطور convergent evolution والآخر يدعى محدودية الإمكانات limited possibilities. . [930]

ولتوضيح المقصود بمحدودية الإمكانات دعنا نأخذ أمثلة من الثقافة المادية. فلو أخذنا مثلاً صناعة الأدوات الحجرية أو صناعة الفخار أو مجاديف القوارب المائية فإنه بناء على وظيفة أي من هذه الأدوات والمادة المصنوعة منها والتكنولوجيا المستخدمة في تشكيلها سوف تنحصر إمكانية تصنيعها وتطورها وفق أنماط معينة ومسارات محدودة لا تحيد عنها.

وإذا أضفنا إلى ذَلكَ عامل البيئة فإن ذَلكَ مما يضيق المجال أكثر، فطرق المواصلات المائية مثلاً محدودة وتختلف عن وسائل المواصلات البرية أو الجوية.

وتبعا لمحدودية إمكانات صناعة الفخار مثلاً فإنه لا يستغرب أن نبدأ بطرق مختلفة في النشأة ثمّ تلتقي لاحقاً في شكل موحد نظراً لمحدودية مسارات التطور المتاحة أمامها، وهذا هو المقصود بالتقاء

مسارات التطور. وانطلاقا من هذين المبدأين يُمكن لعدد من العناصر المستقلة في نشأتها وفي طبيعتها وشكلها أن تقترب مع بعضها البعض وتلتقي بعد عبور كل منها سلسلة من مراحل التطور وبعد تعرضها لمختلف المؤثرات الداخلية والخارجية لتجمعها الصدفة المحضة وتلتحم لاحقاً مع بعضها البعض لتشكل مركبا واحداً متماسك الأجزاء.

ومن هنا تتشكل مركبات ثقافية هنا وهناك بينها شبه ظاهري مما يوهم بأنها تعود إلى أصل واحد. ولتقريب الفكرة بصورة مبسطة للغاية هب أن لديك قطعتين معدنيتين من نفس العملة النقدية رميت بهما إلى أعلى فإن احتمالية سقوطهما على نفس الوجه عالية لكن الاحتمالية تقل كثيراً لو أنك رميت بقطعتين متماثلتين من حجر لعبة النرد كل قطعة بستة أوجه وكل وجه عليه رقم مختلف عن الأرقام الموجودة على الأوجه الخمسة الأخرى. ومن الأمثلة على ذَلكَ في المجال الحيوي ما سبق وأن ذكرناه في مكان آخر، من أن هنالك نوعين من التشابه هما التناظر analogy والتماثل homology.

فالتناظر هو التشابه السطحي الذي لا يعني شيئاً كان تتشابه الأعضاء في وظيفتها أو في شكلها الظاهري مثل جناح الطير والخفاش والحشرة. فكلها تبدو أجنحة يستعان بها في الطيران إلا أنها من الناحية التشريحية والبنيوية تختلف تماماً ولا تدل على أي صلة نسب بيولوجية. كذلك الحوت فإنه بالرغم من أنّه يعيش في الماء بين الأسماك وله زعانف وليس لهُ فرو إلا أنّه يصنف مع الثديات لأنه يمتلك طبقة دهنية عازلة تحت الجلد تساعده على الاحتفاظ بحرارة جسمه، علاوة على كونه يلد ويرضع ومن ذوات الدم الحار.

يقول غولدنوايزر:

إذا ما سلمنا بأن «الأعراض» الطوطمية المفترضة هي وحدات مستقلة فلماذا غالباً ما نجد هذه السمات بالذات متحدة في الطوطمية؟ ولن أحاول هنا إعطاء إجابة تحظى بأي درجة من الكمال لهذا التساؤل المشروع، إلا أنني أعتقد أنّه من الممكن تقديم تفسير عام ومعقول لهذه الحقيقة التي لا يُمكن إنكارها. كل "الأعراض" خصائص ثقافية واسعة الانتشار. محددات الزواج، التابوهات ضد القتل والأكل، الشعور الديني تجاه الحيوانات والنباتات والجمادات، ميل التكتلات الاجتماعية لاتخاذ أسماء أو إطلاق الآخرين هذه الأسماء عليها، اعتقاد مجموعة من الأقارب، أو الأفراد الذين يجمعهم موطن واحد، بأنهم تناسلوا من سلف مشترك -كل هذه ظواهر موجودة في كل القارات وفي معظم المناطق الثقافية. وإذا ما سلمنا بأن هناك ميل لخصائص ثقافية كالمذكورة هنا للاتحاد فلنقل إذن وبدرجة من العمومية أن الخصائص ذات الانتشار الواسع هي الأكثر قابلية للتلاحم، وهذه لا تعدو أن تكون مسألة احتمالية حسابية[931].

ويختتم غولدنوايزر رسالته باقتراح تعريف بديل للطوطمية يختلف عن التعريفات الكلاسيكية في كونه لا يعتمد على مضمونها ولا يحاول تحديد أصلها ونشأتها بل إنه يستبعد تعداد العناصر المكونة لها لأن هذه العناصر، كما يقول، عرضاً للاختلاف من مكان لآخر ومن مرحلة لأخرى ولا توجد واحدة من هذه السمات يُمكن اعتبارها سمة جوهرية مشتركة ومميزة يتحتم وجودها أينما وجدت الطوطمية. وأي سمة ثقافية لا تتخذ صفة الطوطمية ما لم ترتبط وظيفيا بسمات أخرى وما لم ترتبط هي وتلك السمات الأخرى بجماعة محددة لتصبح جزءً من محددات هوية هذه الجماعة وإرثها الثقافي والروحي. لذا فإنه لا الطوطمية بمجموع سماتها في مكان ما ولا أي سمة ما من هذه السمات يُمكن اعتبارها الجوهر الذي يحدد ماهية هذه الظاهرة وطبيعتها. لذا يفضل الاكتفاء بالتركيز فقط على طبيعة ترابط هذه السمات وشكل العلاقات القائمة بينها من ناحية وبين الجماعة التي تتبناها من ناحية أخرى لأنها هي التي تتصف بالاستقرار وتبقى ثابتة ومتشابهة مهما اختلفت السمات[932].

حينما تتلاقى سمات الطوطمية عرضاً هنا أو هناك، بصرف النظر عن عددها أو اختلاف منشأها أو تنوع طبيعتها السيكولوجية أو من أي منها يتشكل هذا التلاقي، فإن تلاقيها ليس مجرد تجمع عشوائي مهلهل وإنما هو اقتران يتحول في النهاية إلى تلاحم متين تتفاعل مكوناته ويؤثر بعضها في بعض لتشكل مع مرور الوقت وبتأثير العوامل المختلفة كلا متناسقا ومتماسكا يصعب الفصل بين أجزائه أو اعتبار أي منها بمعزل عن البقية. وهذا ما يعطي الانطباع الخاطئ بتلازم مكونات المركب الطوطمي والاعتقاد بأن اتحادها اتحادا عضويا أو أنها ليست عناصر مستقلة وإنما مجرد أوجه مختلفة لظاهرة واحدة لا غير. ومما يساهم في متانة هذا التلاحم بين هذه العناصر أو السمات الدينية منها والاجتماعية والطقوسية والفنية مجتمعة ارتباطها بوحدة اجتماعية محددة، كالعشيرة مثلاً، التي ترى أن هويتها الاجتماعية مرهونة بهذه السمات التي تعتبرها حقاً مشروعا وامتيازا لها ورمزا لا يحق لغيرها ادعاؤه. فالعناصر التي ليس لها في الأصل أي مغزى اجتماعي مثل الأسماء والنقوش والأناشيد والرقصات والطقوس والمعتقدات بعدما تصبح مرتبطة بجماعة محددة ومعروفة تكتسب بعداً اجتماعيا محدداً وقويا بحكم ذَلكَ الارتباط. وما يؤكد ارتباطها حصريا بهذه الجماعة أو تلك هو شيوعها وتوارثها في نفس الجماعة عبر الأجيال المتعاقبة. فمن خلال التوارث تكتسب العناصر التي يتشكل منها المركب الطوطمي بعداً عاطفيا وتصبح جزءً لا يتجزأ من حياة الجماعة وهويتها الثقافية وموروثها الروحي. وكلما تراكمت هذه العناصر كلما ترسخت هوية الوحدة الاجتماعية وزاد تماسكها. ويمكن مع مرور الوقت وتعاقب الأجيال إضافة عناصر أخرى جديدة مختلفة عن سابقاتها من خلال الاستعارة والتأثر بالثقافات المجاورة أو تحول نزعة فردية إلى موضة يتم تبنيها كسلوك جماعي مشترك. فالمركب الطوطمي لم يظهر دفعةً واحدةً بكامل مكوناته الدينية والاجتماعية والطقوسية والميثولوجية والفنية وإنما ظهرت هذه المكونات واحدة بعد الأخرى عبر تسلسل متسق لتتعنقد مع بعضها البعض

وتسير بالتوازي و بشكل مترابط. ومن الطبيعي أن تكون الأسبقية لأحد هذه المكونات فتظهر قبل غيرها لكن هذه الأسبقية الزمنية لا تخولنا أن نعتبرها هي الأصل الذي انبعثت منه البقية. هذا لا يعني استبعاد توالد بعض المكونات من بعض ولكن القصد هو أن البعض منها قد يأتي أيضاً عن طريق الاستعارة والاحتكاك بالجماعات الأخرى. وحالما يبدأ توارث هذه العناصر الإضافية تكتسب بعداً عاطفيا وروحيا وتصبح جزءً لا يتجزأ من مكونات المركب الطوطمي للجماعة المعنية. كما لا يستبعد أن بعض هذه العناصر قد تفقد قيمتها العاطفية بمرور القرون وتعاقب الأجيال فلا تعود تشكل عنصرا من عناصر المركب الطوطمي، مما يؤكد على ديناميكية هذا المركب وعلى أنّه يختلف في محتواه ليس فقط من منطقة لأخرى بل حتّى بين مرحلة وأخرى. في ظلّ تغير محتويات المركب الطوطمي عبر الزمان واختلافها عبر المكان فأن الشيء الثابت الذي يحدد كنه المركب الطوطمي وطبيعته الجوهرية إذن هو ذَلكَ الارتباط العاطفي بين السمات الطوطمية وبين العشيرة وشكل العلاقة بين هذه السمات، بصرف النظر عن ماهيتها وأصلها ومنشأها[933].

وأخيراً يعرف «غولدنوايزر» الطوطمية بأنها نزوع وحدة اجتماعية معينة للارتباط مع رموز وأشياء ذات بعد عاطفي.[934] أي أن أي سمة ثقافية لا تتخذ صفة الطوطمية إلا إذَّا ارتبطت بجماعة محددة وأصبحت جزءً من محددات هويتها وإرثها الثقافي والروحي. فكل ما هو مطلوب هو أن توجه الجماعة مشاعرها تجاه شيء معين لتمنحه من خلال هذه المشاعر قيمة اجتماعية وتحيله بذلك إلى شعار لها يرمز لهويتها وتميزها.

انصب تركيز «غولدنوايزر» في أطروحته للدكتوراه على تفكيك النظريات السابقة وتصحيح المفاهيم السائدة حول الطوطمية. ثمّ تلى ذَلكَ بمقالات أخرى حاول فيها أن يتوسع في شرح مفهومه الخاص للطوطمية، خصوصا في مقالتين لهُ نشر الأولى منهما عام 1912 والثانية عام 1918. وقدْ حاول في هاتين المقالتين أن يوضح أكثر ما يعنيه بالمركب الطوطمي وذلك بربطه بالتنظيم العشائري والمركب القبلي.

يقول إنّ المجتمع الطوطمي يبدأ في التشكل تدريجياً من جماعات محلية مستقلة تبدأ في التلاحم والتماسك داخليا أولاً ثمّ مع بعضها البعض لتلتف على بعضها وتؤلف مجتمعة عشائر مستقلة وفي نفس الوقت مترابطة في قبيلة واحدة، مع احتفاظ كل عشيرة بهويتها المميزة من خلال تبنيها لبعض السمات الثقافية والعادات والتقاليد الخاصة بها والتي تتخذ منها رمزا لوحدتها وتميزها عن بقية عشائر القبيلة وتحيطها بقدر من القدسية أو، على الأقل، بمشاعر الاحترام. ومن هذه السمات تتشكل نواة المركب الطوطمي الخاص بتلك العشيرة والذي يصبح أكثر متانة مع ازدياد قوة تماسك السمات وازدياد عددها إما بالتوالد أو عن طريق الاستعارة من جماعات أخرى. وتختلف سمات المركب الطوطمي في المضمون من عشيرة الأخرى، وإلا لما استطعنا التمييز بين العشائر، وهذا لا يختلف عن اتخاذ الدول أعلاما لكنّ علم كل دولة يختلف عن علم الدولة الأخرى. وكلما تبنت عشيرة من عشائر القبيلة سمة طوطمية معينة تأثرت بها باقي العشائر من قبيلتها وسارعت إلى تبني سمة مناظرة، وهكذا. ورغم أن السمات الطوطمية تختلف في المضمون إلا أنها تتناظر في الشكل، كأن تتسمي عشيرة باسم جنس من الطيور فتسارع عشيرة أخرى إلى التسمي باسم جنس من الزواحف، بحيث يمكننا الحديث عن تعادل هذه العشائر وانتظامها في نسق طوطمي مترابط. هذا الترابط بين السمات في مركب طوطمي هو ما يحولها إلى سمات طوطمية وإلا فإن أي واحدة منها بمفردها وبمعزل عن الأخريات لا تعدو أن تكون سمة ثقافية كغيرها من السمات الثقافية المستقلة. فعبادة الحيوان مثلاً أو الاعتقاد بالتناسل من سلف حيواني يُمكن أن نجدها عندَ الكثير من الشعوب البدائية دون أن تشكل

بالضرورة في حد ذاتها سمة طوطمية. ولا يمكننا الحديث عن نسق طوطمي إلا من خلال هذا التناظر والتعادل بين مختلف عشائر النسق القبلي نفسه. ومع تكرس النسق الطوطمي ونموه يزداد تبلور إحساس العشائر ووعيها بتمايزها من ناحية وارتباطها مع بعضها البعض كوحدات متعادلة في اتحاد قبلي من ناحية أخرى.[935]

علينا أن نتذكر بأن أطروحة «غولدنوايزر» عن الطوطمية، والتي لمّ يتعد عدد صفحاتها 110 صفحات نُشرت في نفس السنة التي نشر فيها فريزر كتابه الضخم عن الطوطمية الذي وصل إلى أربعة أجزاء بلغ عدد صفحاتها 2.200 صفحة، والذي جمع فيه كل ما هو متاح من معلومات آنذاك عن هذه الظاهرة. وعلى الرغم من تقليل الكثيرين حينها من أمثال فان غيبVan Gennep. A وغيره من شأن عمل «غولدنوايزر» إلا أنّه برهن في نهاية المطاف أنّه الأكثر تأثيرا على المستوى النظري من كتاب فريزر. فقد كانت الأرضية الأنثروبولوجية في أمريكا مهيأة لمثل ذَلكَ الطرح بفضل الأسافين التي دقها عراب الأنثروبولوجيا الأمريكية آنذاك فرائز بواز وتلامذته في نعش المفهوم التقليدي للطوطمية. وكما يقول ليفي شتروس فإن هدم الطوطمية بدأ وبإصرار شديد من أمريكا الشمالية على يد «بواز» تحديداً[936] كانَ الموقف الأمريكي، وموقف «بواز» على وجه الخصوص يرى في الطوطمية ظاهرة مصطنعة تفتقت عنها أذهان بعض الباحثين دون أن يكون لها وجود حقيقي على أرض الواقع. فهي مجرد تجميع تعسفي لسمات غير مترابطة أصلا تجمعت بمحض الصدفة دون أن يكون بينها رابط منطقي أو عضوي ودون أن يُنتج عن هذا التجمع ظاهرة واحدة ومتجانسة أينما وجدت عدا ميل البشر عموماً إلى تصنيف موجودات الطبيعة حولهم في أجناس وأنواع وفصائل ويطلقون على هذه الأنواع والفصائل أسماء قد يستمدونها أحياناً من أسماء الحيوانات والنباتات، وهذا تماماً ما سبق وأن عبر عنه «إداوارد تايلر».

كانَ معظم الأنثروبولوجيين الأمريكيين يتفقون مع «غولدنوايزر» في رأيه بأن مصطلح الطوطمية يُطلَق على ظواهر متباينة وغير متجانسة وأن تعريفاتها تتفاوت لدرجة أنها تكون من المحدودية أحياناً بحيث تستبعد ظواهر يُمكن أن تدخل ضمن هذا المصطلح ومن العمومية أحياناً أخرى بحيث يدخل تحتها ظواهر غير طوطمية. هكذا كانت الأجواء العلمية في أمريكا عموماً، كما سبق وأن ألمحنا، ليست متحمساً للطوطمية، ربما لأن الطوطمية بين الهنود الحمر في أمريكا الشمالية، والذين انصب اهتمام الأنثروبولوجيين الأمريكيين على دراستهم، لمّ تكن بنفس القوة التي هي عليه في استراليا، التي كانت تلقى عناية خاصة من الأنثروبولوجيين الأستراليين وكذلك البريطانيين بحكم صلتهم الاستيطانية بتلك القارة الحديثة. فقد ظلّ الاهتمام بهذه الظاهرة بين أولئك على ما هو عليه ولعدة عقود بعد نشر أطروحة «غولدنوايزر» حتّى جاء «ليفي شتراوس» أخيراً ليحدث ثورة كوبرنيقية في مفهوم الطوطمية سوف نتطرق لها في نهاية هذا الفصل.

رادكلف براون

كردة فعل جدلية على طروحات «دوركهايم» تناول «ألفرد رغلاندرادكلف براون» Alfred Reginald Brown - Radclife موضوع الطوطمية في مقالين مختلفين تفصلهما أكثر من عشرين سنةً.[937] لمّ يكن تناول «رادكلف براون» للطوطمية في كلا المقالين منطلقا من اهتمامه بموضوع الطوطمية لذاته وإنما كمثال يبين من خلاله كيفية تطبيق المنهج المقارن في مجال الأنثرولوجيا الاجتماعية والذي يرى أنّه أقرب إلى المناهج المطبقة في العلوم الطبيعية والتي تقوم على الملاحظة الإمبيريقية، بخلاف المنهج التطوري الذي يقوم على تخمينات لا تسندها براهين قاطعة. كما أن المجتمعات التي تمارس الطوطمية مجتمعات بدائية شفهية لا تملك تاريخا مكتوبا يُمكن الرجوع إليه والتعويل عليه في فهم جذور وطبيعة المؤسسات الاجتماعية القائمة؛ لذا فإن اللجوء للمنهجية المقارنة يصبح هو الخيار الوحيد المتاح لنا. جمع الممارسات المتشابهة في المجتمعات المختلفة والمقارنة بينها قد يساعد في استخلاص تعميمات وقوانين علمية بشأن هذه الممارسات.



رادكلف براون
.A. B Radclife-Brown

يقول «رادكلف براون» في مقالته الأولى إنّ فهم الطوطمية على الوجه الصحيح يستلزم النظر إليها ودراستها ضمن منظومة أشمل من الظواهر المرتبطة بعلاقة الإنسان على وجه العموم مع مختلف الأجناس الطبيعية في الميثولوجيا والطقوس. ومن خلال تركيزه على الجانب الطقوسي الشعائري يحاول «رادكلف براون» أن يقلل من، بل حتّى يلغي الوظيفة الاجتماعية للطوطمية من حيث التنظيم العشائري والزواج الخارجي على أساس أن الزواج الخارجي خاصية من خاصيات التنظيم العشائري حتّى عندَ العشائر التي لا وجود فيها للطوطمية. ويحصر الطوطمية في العلاقة التي تربط العشيرة بطوطمها والتي تتسم بطابع الطقوسية ويمكن لها أن تتخذ أشكالا عديدة ومختلفة. يقول «رادكلف براون» إنّ الباحثين الرواد انشغلوا بالبحث عن أصول الطوطمية وجذورها الأولى لكنه هو لا يرى فائدة من البحث عن الأصول والجذور لهذه الظاهرة، هذا إذًا افترضنا أن كل الظواهر التي تقع تحت هذا المسمى، على اختلاف وظائفها وأشكالها، انبثقت من أصل واحد لأن هذا الأصل سيكون موغلا في القدم ولا يوجد لدينا أي وسيلة علمية لتحديده والتحقق منه. هذا من جهة؛ ومن جهة أخرى فإن هذا الأصل لو وجد فمن الصعب التكهن بالمسارات التي يُمكن أن يتخذها والتحولات التي يُمكن أن تطرأ عليه أثناء تشعباته عبر الحقب والأجيال من ذَلكَ الأصل الواحد حتّى يصل إلى الوضع الراهن، لأن هذه الإمكانيات لا حد لها ويستحيل معرفة أي من هذه الإمكانيات التي مرّت بها كل ظاهرة من الظواهر الطوطمية المنتشرة بين مختلف الشعوب البدائية.

وبحكم حماسه للمنهج القائم على الملاحظة الإمبريقية والمطبق في العلوم البحتة والذي أثبت فاعليته في اكتشاف القوانين الطبيعية فإنه رأى تطبيق نفس المنهج على العلوم الاجتماعية وذلك باتباع المنهج الاستقرائي الذي يقوم على ملاحظة وجمع الظواهر الامبريقية ومن ثمّ استخلاص

تعميمات منها تتم صياغتها على شكل مبادئ أو قوانين علمية.
ويكرس الجزء الأكبر من مقالته لنقد موقف «دوركهايم» من الطوطمية كما فصله في كتابه الأشكال الأولية والذي عده إسهاما مهما في هذا الموضوع لكنه رأى أنه يعاني من بعض أوجه النقص التي سيحاول معالجتها في مقالته هذه. ويبدأ بالتحفظ على مصطلح «مقدس» الذي يستخدمه «دوركهايم» للإشارة إلى الطوطم لأن هذا المصطلح قد يحمّل إيحاءات خاطئة نظراً لارتباطه بالديانات السماوية ويرى استبداله بمصطلح «التوجه الطقوسي sacred atitude» فنقول بأن الجماعة تتخذ موقفا أو توجها طقوسيا تجاه طوطمها بدلاً من القول إنها تقدسة. ويتمثل هذا التوجه الطقوسي في احترام الطوطم وتبجيله وفي السلوك المقنن تجاهه.
مهمة الباحث الأنثروبولوجي إذًا تتلخص في تحديد وظيفة هذه الظاهرة الثقافية وصياغة القوانين التي تحكمها. ومن الواضح أن هذه الإشكالية في عمومها والتي تتمثل في إجلال وتبجيل أحد مظاهر الطبيعة من قبل هذه الجماعة أو تلك تشتمل على عدد لا يحصى من الإشكاليات الجزئية والتي تكون الطوطمية واحدة منها. أحد هذه الإشكاليات تتلخص في السؤال: لماذا تفرض بعض الجماعات على أفرادها تبجيل هذا المظهر تحديداً دون غيره من مظاهر الطبيعة. ومن الواضح أن أي تفسير لهذه الإشكالية الفرعية لابد أن تتوافق مع التفسير الذي تقدمه الإشكالية الأعم، أي العلاقة الطقوسية على عمومها بين الإنسان ومختلف الأجناس الطبيعية!
والحل الذي قدمه «دوركهايم» هو أن الموقف الطقوسي يتوجه نحو المجتمع نفسه، وأي شيء يحظى بالإجلال والتبجيل لابد أنّه، إنّ بشكل أو بآخر، يمثل النسق الاجتماعي. وهذا حل جيد ولكن تبقى الإشكالية الأساسية المتمثلة في السؤال: لماذا يختار أفراد المجتمع هذا الشيء دون ذاك ليمثل مجتمعهم ويتوجهون لهُ بالتبجيل؟!
يقول «دوركهايم» إنّ وحدة الجماعة أو العشيرة واستمرارية وجودها أمر مستحيل ما لمّ تمتلئ أفئدة أفرادها بمشاعر الارتباط معها. ومن أجل خلق هذه المشاعر والمحافظة عليها لابد من التعبير عنها جماعيا بين الحين والآخر، ولذا نجد أن كل تعبير جماهيري عن الشعور الجمعي يتخذ طابعا طقوسيا نوعاً ما. والطقوس، من ناحية أخرى، لا غنى لها أن تتخذ شيئاً حسيا مجسدا وملموسا يمثل المجتمع، كما في الشارات والوسوم والرايات، ويتوجه الجميع بمشاعرهم إلى هذا الشيء المحسوس. وقدسية الطوطم، كما يقول «دوركهايم»، أو التعامل الطقوسي معه، كما يقول «رادكليف براون»، نابع من كونه التمثيل المجسد للعشيرة. وظيفة التعامل الطقوسي مع الطوطم هو التعبير عن وحدة الجماعة، ومن ثمّ المحافظة على استمراريتها.
إلى هذا الحد يرى «رادكلف براون» أن موقف «دوركهايم» موقفا سليما؛ لكنه يعود ليؤكد أولاً أن الطوطمية لها وظائف أخرى لمّ يتناولها «دوركهايم» ثمّ يتساءل ثانيا لماذا تتجه الكثير من الشعوب البدائية بالإجلال والتبجيل تحديداً نحو أجناس محددة دون غيرها من الحيوان أو النبات. كانت إجابة «دوركهايم» الحاسمة على هذا السؤال أن السبب الأساسي وراء اختيار النباتات والحيوانات هو سهولة رسمها على الأعمدة الطوطمية وأجساد المتعبدين وعلى ساحات الاحتفالات الطقوسية. هذه الإجابة قد تتضمن شيئاً من الصحة لكنّها غير شافية. فهناك العديد من الطواطم التي لا يهتم أصحابها برسمها مثل الطوطم الفردي والطوطم الجنسي الذي يخص ذكور العشيرة دون إناثها أو العكس؛ هذا عدا أن هناك طواطم يستحيل رسمها مثل الريح وما شابهها من قوى الطبيعة.
التفسير البديل الذي يقدمه «رادكلف براون» للطوطمية هو أن المجتمعات البدائية التي لا تزال في مرحلة الجمع والصيد وتعتمد كليًا في غذائها على جمع النباتات البرية وصيد الحيوانات غير

المستأنسة، سواء كانت جماعات طوطمية أو غير طوطمية، سوف تتعامل مع هذه المصادر الغذائية بقدر من الطقوسية نظراً لأهميتها في حياتها، وهذا ما تعكسه أساطيرهم التي تشخصن هذه النباتات والحيوانات وتصورها كمخلوقات خارقة أو على هيئة أسلاف مقدسين أو أبطال قوميين من الماضي المجيد. وحينما تتمفصل هذه الجماعات البدائية نتيجة لتزايد أعدادها وتتوزع في عشائر تتخذ كل عشيرة منها واحداً من هذه النباتات أو الحيوانات طوطما لها تخصه بالتبجيل ويتخذ مركز الصدارة بالنسبة لها لكنّ دون أن تتخلى عن تبجيل الأجناس الأخرى التي تتخذها العشائر الأخرى طواطم لها.
في هذه المرحلة يتحول السلوك الطقوسي بشكل مميَّز نحو جنس محدد من أجناس الحيوان أو النبات إلى وسيلة للحفاظ على وحدة العشيرة وتميزها عن العشائر الأخرى، كما يقول «دوركهايم»، ولكن كحالة خاصة ضمن المبدأ الأوسع والأعم الذي يتعلق بطقوسية السلوك نحو أجناس الحيوان والنبات المهمة في حياة الجماعة والتعامل معها بقدر من الإجلال. يصبح الطوطم وفق هذا المفهوم هو الرمز الذي يوحد بين أبناء العشيرة ويحدد هويتهم، وهو في نفس الوقت ما يميز عشيرتهم عن العشائر الأخرى في نفس الاتحاد العشائري الذي تتشكل منه القبيلة والتي تتخذ كل منها طوطما لها من الأجناس الأخرى. وعند هذه النقطة تتقاطع طروحات «رادكلف براون» مع طروحات «جيمز فريزر» فيما يتعلق بطقوس التكاثر والتي سبق أن فصلنا القول فيها. فهو يرى مثله أن العشائر رغم تمايزها تتحد في علاقتها التكاملية مع مختلف الأجناس والمظاهر التي تتشكل منها شؤون هذا الكون بحيث تختص كل عشيرة بإقامة الطقوس اللازمة لرعاية الشأن الذي يخصها من هذه الشؤون بحيث يحصل بينها وحدة في التنوع وتكامل بما فيه خير الجميع.
وفي نهاية المقالة يحاول «رادكلف براون» أن يجيب على السؤال الذي سبق أن طرحه حيال تخصص كل جماعة بالتوجه بالإجلال والتبجيل والسلوك الطقوسي نحو جنس محدد من أجناس الحيوان أو النبات أو أي مظهر آخر من مظاهر الطبيعة. الإجابة ببساطة هي أن هذا الجنس أو المظهر الطبيعي يحتل أهمية قصوى في حياة الجماعة التي تبجله وبدونه تستحيل الحياة. خلاصة الأمر أن المجتمع لا يبجل طوطمه حصريا لأنه يرمز لهُ، كما يقول «دوركهايم»، بل إنّ المجتمع أصلا لا يختار طوطما لهُ إلا من بين الأجناس والمظاهر الطبيعية التي هو يتعامل معها أصلا بطقوسية وإجلال نظراً لاعتماد حياته واستمرارية وجوده عليها. وتتوزع مختلف الأجناس والمظاهر المهمة في حياة المجتمع بين مختلف العشائر ليحظى كل منها بما يستحقه من التبجيل والإجلال؛ وكنتيجة لاحقة وطبيعية لذلك يصبح ذَلكَ الجنس أو تلك الظاهرة التي تبجلها العشيرة بشكل خاص رمزا لها وطوطما يحدد هويتها ويميزها عن غيرها.
وقدْ اعتاد الإنسان المعاصر على الفصل بين ما هو اجتماعي وما هو طبيعي. فنحن ننظر إلى المجتمع، بما يضمه من أفراد ومؤسسات، كنسق اجتماعي تحكمه قوانين ومبادئ أخلاقية. بينما بالمقابل ننظر إلى البيئة الطبيعية التي يقطنها المجتمع بتضاريسها ومناخها وفصولها وأجناسها النباتية والحيوانية كنسق طبيعي تحكمه القوانين الفيزيائية. هذه التضادية بين الاجتماعي والطبيعي لا تخلو من الصحة، ولكن لا ينبغي لها أن تخدعنا وتجرنا إلى إغفال حقيقة أخرى مهمة وهي أن نسق الطبيعة متغلغل بشكل أو بآخر في النسق الاجتماعي ومتقاطع معه. فالفصول تحكم إيقاع النشاطات الإنسانية. كذلك الحيوانات والنباتات ضرورية لحياة الإنسان وبالتالي لعمل النسق الاجتماعي واستمرار وجوده. ومن هنا تستحوذ هذه الأشياء على اهتمام الإنسان وتحتل حيزا من مشاعره فيتعامل معها بطقوسية، خصوصا عندَ الشعوب البدائية التي تتعامل مع الطبيعة بشكل مباشر ولصيق نظراً لغياب الوسائط التكنولوجية والمنجزات الحضارية المتطورة التي تمكن الإنسان من السيطرة على

الطبيعة وبالتالي تقوم حاجزا بينه وبينها وتعزله عنها وتمنحه الإحساس بالزهو الذي يحد من هيبته لها واحترامها. العالم الطبيعي بالنسبة للرجل البدائي، كما تصوره أساطيره، عالم أخلاقي ينبض بالحياة ويتعقل ويفكر ويتكلم كما البشر. كما أن مكونات الطبيعة تقوم بينها علاقات شبيهة بالعلاقات التي تقوم بين البشر. ولا يستغرب من الإنسان البدائي مثلاً أن يخاطب مظهرا من مظاهر الطبيعة ويتوقع منه أن يفهم ما يقول لأنه يعتقد ذَلِكَ فعلاً بحكم ما تملي عليه معتقداته وأساطيره. ولذلك يتم تصنيف مظاهر الطبيعة بطريقة تحاكي تصنيف أفراد المجتمع الإنساني ومن ثمّ خلق نوع من الارتباط بين مختلف العشائر ومختلف الظواهر الطبيعية وفق أصنافها بحيث يصبح كل صنف طوطما لأحد العشائر ويرتبط ببقية الأصناف الطبيعية كما ترتبط هذه العشيرة مع بقية العشائر. فالعالم الطبيعي ليس انعكاسا للعالم الاجتماعي، كما يقول «دوركهايم»، بل إنّ العالم الطبيعي يتم احتواءه من خلال التشكل الثقافي في العالم الاجتماعي للمجتمع كجزء أساسي فيه.

وبعد مضي أكثر من عشرين سنةً على مقالته الأولى كتب «رادكلف براون» مقالته الثانية عن الطوطمية والتي يؤكد فيها مرة أخرى أن هدفه هو توضيح كيفية تطبيق المنهج المقارن في البحث الأنثروبولوجي. ولتوضيح فكرته يشرع في إيراد أمثلة من شعوب أستراليا الأصلية ومن قبائل الهنود الحمر في أمريكا الشمالية. ونظراً لبعد المسافة بين الأستراليين والهنود الحمر لا يمكننا ردّ التشابه بين الأساطير والأسماء الطوطمية عندهم إلى أنها تعود إلى أصل واحد، أي أن هذا التشابه لا يُمكن أن يكون مرده إلى الاستعارة أو إلى أن الهنود والأستراليين يعودون إلى أرومة واحدة.

يتَّسم تنظيم هذه القبائل البدائية بأنه تنظيم عشائري مزدوج، بمعنى أن القبيلة تنشطر إلى شقين متعادلين متزاوجين. في هذا التنظيم يحرم التزاوج من نفس الشق الذي ينتمي إليه الفرد بل لابد من البحث عن شريك الحياة من الشق الآخر. وللتمييز بين الشقين الذين ينتميان أصلا لقبيلة واحدة يعمد كل منهما إلى التسمي باسم طوطم يختلف عن طوطم الشق الآخر، كأن يتسمى أحدهما باسم العقاب ويتسمى الآخر باسم الغراب، أو أن يتسمى أحدهما باللقلق الأبيض والآخر باللقلق الأسود. وغالبا ما يرتبط بهذه المسميات أسطورة تعللها وتفسر نشأتها. فعند أحد القبائل الأسترالية مثلاً تقول الأسطورة إنه في بدء الخليقة لمّ يكن يوجد ماء الشرب إلا عندَ العقاب الذي احتفظ به مخبأ تحت جلمود من الصخر. ولما عرف الغراب ذَلِكَ قام بإزاحة الجلمود ليشرب من الماء وبعدما شرب حك رأسه فتساقط القمل من شعره في الماء وتحول إلى سمك، وهذا هو منشأ السمك الذي يقتات عليه البشر. وهناك أسطورة مماثلة يتداولها هنود الهايدا Haida في أمريكا الشمالية تقول إنه في بدء الخليقة كانَ الماء العذب لا يوجد إلا عندَ العقاب الذي احتفظ به مخبأ في قفة basket. إلا أن الغراب اكتشف قفة الماء وسرقها وطار بها ليودعها في عشه. وأثناء طيرانه تناثر الماء من القفة ومن هذا الماء المتناثر تكونت البحيرات والأنهار التي يتكاثر فيها سمك السلمون الذي يتغذى عليه هنود الهايداس. وهناك رواية أخرى متواترة لدى إحدى قبائل أستراليا تقول إنّ العقاب هو خال الغراب. وبما أن العرف عندَ بعض القبائل الأسترالية يقضي بأن الرجل يتزوج من بنت خاله فإن ذَلِكَ يعني أن العقاب هو خال الغراب وأبو زوجته أيضاً. وحسب العرف أيضاً فإن على الغراب واجب إمداد أبي زوجته بالطعام ومشاركته في كل ما يصطاده وما يحصل عليه من مصادر غذائية كجهاز لابنته. ووفق هذا العرف طلب العقاب من الغراب أن يذهب ليجمع لهُ طعاماً يتغذى عليه. لكنّ الغراب بدلاً من أن يمنح خاله ما حصل عليه من الطعام استأثر به لنفسه وأكله ولم يبق منه شيئاً لخاله. ولما عاد إلى القطين كذب على خاله وقال لهُ إنّ مساعيه خابت وأنه لمّ يحصل على أي طعام. لكنّ خاله لاحظ أن حزامه مشدود على بطنه (دلالة الشبع) وليس راخيا (دلالة الجوع). فقام يدغدغه حتّى تقيأ

الطعام وافتضح أمره. فغضب العقاب وقام برمي الغراب في الموقد ومنذ ذَلكَ الحين أصبح لونه أسودا ولون عينيه أحمرا من أثر النار. كما دعا العقاب على الغراب ألا يتمكن من الآن فصاعدا من الحصول على الطعام إلا عن طريق التلصص والسرقة، على عكس العقاب الذي يحصل على طعامه عن طريق الصيد.

وهناك العديد من الأساطير المشابهة لأسطورة العقاب والغراب مثل أسطورة الكنغر والومبات wombat. تقول الأسطورة إنه في بداية الخليقة شرع الومبات يُعد لنفسه مسكنا بأن حفر جحرا تحت الأرض بينما ظلّ الكنغر يسخر منه ويقهقه بصوت عالٍ سبب لهُ الكثير من الإزعاج. ولما بدأ المطر يتساقط في أول حادثة من نوعها، فكل شيء في البدء كانَ يحدث لأول مرة، تضايق الكنغر وطُلب من الومبات أن يفسح لهُ مكاناً في جحره ليتقي المطر لكنّ الومبات اعتذر منه قائلاً إنّ الجحر لا يتسع إلا لهُ. فغضب الكنغر وخبط الومبات بصخرة على أم رأسه فلطحت جمجمته ورد الومبات بأن قذف الكنغر برمح ارتكز في مؤخرته، ومنذ ذَلكَ الحين صارت جمجمة الومبات مفلطحة وصار للكنغر ذيلا.

ولا تقتصر هذه الظاهرة على التنظيمات العشائرية بل إنها تنطبق على مختلف أنواع التنظيمات المزدوجة. ففي أستراليا نجد أن بعض القبائل تتخذ طوطما للرجال هو الوطواط، الذي يصنفه الأستراليون ضمن فصيلة الطيور، وطوطما للنساء هو البوم عندَ بعض القبائل ومتسلق الشجر tree creeper عندَ البعض الآخر. وقدْ يتخذ أحد التنظيمين مسمى الصقر والآخر مسمى النسر أو الذئب والثعلب، وهكذا. وواضح أننا هنا نتحدث عن الطوطمية لكننا باستخدام الطريقة المقارنة استطعنا أن نضع الطوطمية في إطارها الصحيح وننظر لها كقضية متفرعة عن قضية أعم، هي علاقة البشر بمظاهر الطبيعة واللجوء لها لتصنيف التنظيمات الاجتماعية وفرزها عن بعضها البعض. فمن خلال هذه الأساطير يتم تصوير عالم الحيوان على هيئة علاقات اجتماعية تعكس العلاقات في المجتمعات الإنسانية

وقدْ تبدو لنا هذه الأساطير أشبه بحكايات العجائز والأطفال. ولكن إذًا ما قارناها مع بعضها نجد بينها روابط تساعد على فهمها وتفسيرها. التشابه والاختلاف بين أجناس الحيوانات التي تتحدث عنها كل واحدة من هذه الأساطير تعكس العلاقة بينها والتي تفصح عن نفسها على شكل تألف من جهة وتنازع من جهة أخرى، أي الوحدة في التضاد. بهذه الطريقة يتم ترتيب الأجناس الطبيعية في أزواج تقوم بين طرفي كل منها علاقة ائتلاف واختلاف؛ فهماً متضادان من ناحية ومتألفان من ناحية أخرى. فالعقاب والغراب يتفقان في كونهما من آكلات اللحوم لكنهما يختلفان في أن العقاب يحصل على طعامه عن طريق الصيد بينما الغراب يحصل على طعامه عن طريق التلصص والسرقة. كما يتميز العقاب بالشجاعة بينما يتميز الغراب بالدهاء؛ كما أن اللقلق الأبيض والأسود يتفقان في أن كليهما لقلق لكنهما يختلفان في أن أحدهما أبيض والآخر أسود. وكذلك هي الحال بالنسبة للذئب الشجاع والثعلب المكّار أو الصقر المفترس والنسر الذي يتغذى على الجيف. أي أن علاقة الائتلاف والاختلاف أحدهما تفترض الأخرى. فلا يمكننا أن نختار زوجا من الطيور أو الحيوانات لنقيم بينهما علاقة تضادية ما لمّ توجد بينهما أيضاً خاصية مشتركة. فمثلما أن عشائر القبيلة الواحدة تتضاد في كون كل منها مستقلة عن الأخرى نجد أنها في الوقت نفسه متفقة في كونها تنتمي لقبيلة واحدة تتحدث بلسان واحد وتسكن في منطقة واحدة. وعادة ما تكون السمات الجوهرية التي تتميز بها العشيرة هي ذات السمات التي يتميز بها طوطمها والتضادية بين العشائر تتشابه مع التضادية بين طواطمها.

التضادية الطوطمية عندَ الأقوام البدائية ما هي إلا أحد التطبيقات لمبدأ «علاقة التقابلية التضادية binary opposition» كعلاقة الأعلى بالأسفل والأيمن بالأيسر والأبيض بالأسود، وهكذا؛ أي كما في القول بأن الشيء يعرف بضده. ولتأكيد هذه التضادية وإلقاء الضوء عليها يتم تصوير الطرفين على أنهما في شقاق ونزاع لا ينقطع، كما في الأساطير السابقة. كذلك نجد أن العشائر وإن كانت تنتمي لنفس القبيلة تقوم بينها علاقة تنافسية مفتعلة وقدر من المشاحنات الصورية مما يساعد على احتفاظ كل منها بتفردها وهويتها المتميزة ولكن دون أن يصل النزاع بينها إلى حد الشقاق والعداوة السافرة التي تفرق الشمل وتقطع عرى الصلة القبلية وأواصر القربى.

وتتخذ التضادية العشائرية أشكالا مختلفة مثل علاقة رفع الكلفة المزاح الثقيل أو التنابز بالألقاب joking relationship. وكما قلنا فإن العشيرتين المتضادتين عادة ما تشطران القبيلة إلى شقين متزاوجين. وفي مناسبات الزواج يحمّل أهل الزوج معهم جهاز العروس ويذهبون متجهين نحو عشيرة الزوجة التي يختبئ لهم رجالها في منتصف الطريق ويهجمون عليهم هجوما صوريا ويخطفون منهم الجهاز خطفا ويرد عليهم الشق الآخر بخطف العروس والهرب بها إلى بيت العريس. وعادة ما يتحاشى العريس النظر إلى أم زوجته أو التحدث معها كما تتحاشى العروس النظر إلى أبي زوجها أو التحدث معه، وهذا ما يسميه الأنثروبولوجيون «علاقة التحاشي avoidance relationship». ففي أستراليا مثلاً إذًا اضطر العريس السبب أو لآخر أن يتحدث إلى أم زوجته فإن الإثنين كل منهما يدير ظهره للأخر ويتحدثان إلى أحدهما الأخر بأصوات عالية متظاهرين بأن مسافة بعيدة تفصلهما. وتتسم علاقة الزوج مع أهل زوجته بالتحفظ الشديد تجاه من هم أكبر منه سناً ورفع الكلفة والمزاح الثقيل مع من هم أصغر منه.

من قراءة هاتين المقالتين ل«رادكلف براون» نلاحظ تحولا في موقفُه من الطوطمية. فهو في مقالته الأولى يقترب من موقف «فريزر»، وكذلك «برونزلاو مالناوسكي»، الذي وصفه كلود «ليفي شتراوس» بأنه يعزو اهتمام العشيرة بطوطمها إلى كونه غالباً يشكل عنصرا هاما في غذائها، أو كما يقول «ليفي شتراوس» عن الطوطم إنه نافع للأكل good to eat. بمعنى آخر، تختار العشائر بعض الأجناس الطبيعية كشارات ورموز لها لأنها أصلا تحظى باهتمام العشيرة على صعيد آخر هو كونها ذات أهمية في حياتها، كأن تكون مصدرا من مصادر الغذاء أو أي ضرورة من ضرورات الحياة. هذا بينما نجده في مقالته الثانية يعزو اهتمام العشيرة بطوطمها إلى كون الطوطم يساعدها ذهنيا في فرز وتصنيف المظاهر الطبيعية والاجتماعية، أو كما يقول «ليفي شتراوس» عن الطوطم إنه نافع للتفكير good to think. من خلال التفكير الطوطمي يتم تحويل العلامة الفارقة بين شيئين من عامل سلبي يحول دون الاندماج والاتحاد إلى عامل إيجابي يساعد على ذَلكَ. ولذا نجد طوطمي الشقين المتزاوجين الذين تتألف منهما القبيلة لابد أن يتمايزا ويتضادا ليحتفظ كل منهما بهويته المتميزة التي تستمدها من هذه التضادية. لكنّ هذا التضاد هو في نفس الوقت ما يوحد بينهما ذهنيا مثلما يتحد اليمين مع الشمال والأعلى مع الأسفل. فببغاء الكوكاتو الأبيض والكوكاتو الأسود كلاهما كوكاتو cockatoo لكنّ أحدهما أبيض والآخر أسود. وهذه هي النقطة التي سيلتقطها لاحقاً «ليفي شتراوس» ليبني عليها أطروحته البنيوية عن الطوطمية.[938]

خاصية التفكير بواسطة المزدوجات المتضادة سمة من أهم سمات العقل البشري وله تاريخ طويل ابتداء بالفيلسوف الإغريقي «هراكلتس Heraclitus» وانتهاء بالفيلسوف الألماني «هيغل Hegel» مرورا بمفهوم الين Yin واليان Yan عندَ الشعب الصيني. لكنّ هذا المفهوم لمّ يتم توظيفه في العلوم الإنسانية إلا بعد ظهور اللسانيات البنيوية structural linguistics وكذلك الأنثروبولوجيا البنيوية.[939]

ففي علم الصوتيات مثلاً نجد أن الصوت /د/ والصوت /ت/ يتفقان في المخرج وعضلات النطق وموضع التحقيق، فكلاهما أسلي حنكي، إلا أنهما يختلفان في أن الأول صائت، أي يصاحب تحققه تذبذب الأوتار الصوتية، بينما الآخر غير صائت؛ وهذا هو الحال تماماً مع الصوت إذًا والصوت /ث/. وهذا ما نفصل القول فيه في فصل آخر.

الدراسات الطوطمية في أستراليا

سبق لنا القول إنّ أستراليا هي مهد الطوطمية وأن كل عشائر الأبورجين هي، بشكل أو بآخر، عشائر طوطمية حيث يتغلغل هذا المعتقد في جميع شؤونها الحياتية ويسير نظمها الاجتماعية وقيمها الأخلاقية ونظرتها إلى مجمل مكونات الكون ومظاهر الطبيعة من حولها. لذا لا يستغرب أن يواصل الأنثروبولوجيون الأستراليون اهتمامهم بهذا الموضوع بالرغم مما يثار حوله من تحفظات، أو -لنكون دقيقين أكثر- من تحفظات حيال ما يتعلق به من مفاهيم ونظريات تقليدية. وعراب الأنثروبولوجيين الأستراليين هو البروفسور «إلكن A. P Elkin.» الذي تتلمذ على «رادكلف براون» وتأثر بمنهجيته الإمبريقية التي تقوم على توصيف الظواهر الاجتماعية وصفاً إثنوغرافيا وتصنيفها وفق أنماط يسهل تعريفها وتحديد وظائفها والمقارنة فيما بينها. كانَ «إلكن» يرى أن أفضل طريقة لانتشال ظاهرة الطوطمية من التخبط النظري الذي وقعت فيه هو اللجوء إلى المنهج الإمبريقي وتقديم وصف إثنوغرافي موثق يقوم على حشد الشواهد والأدلة ثمّ فرز هذه الشواهد وتصنيفها. ولم يكتف إلكن بحث تلامذته على مواصلة البحث في الظاهرة الطوطمية في أستراليا وفق المنهج التقليدي بل إنه هو نفسه حرر سلسلة من المقالات عن أشكال الطوطمية هناك ووظائفها ومغازيها. ويقصد بالشكل طريقة انتشار المعتقد الطوطمي بين الأفراد وبين مختلف الكتل الاجتماعية كالعشائر والفصائل التزاوجية. أمّا المغزى فهو ما يعنيه الطوطم لصاحبه، هل هو حارسه الروحي أم رأيه أم مساعده، وتشير الوظيفة إلى دور الطوطمية في تنظيم العلاقات التزاوجية بين أبناء العشائر مثلاً أو تكريس المناقب الأخلاقية أو تفسير ظواهر الكون والوجود.

ومعظم آراء «إلكن» بخصوص الطوطمية مبثوثة في مجموعة مقالات نشرها عام عام 1933 [940] وقدْ عبر عن هذه الآراء بتركيز أكثر في المقالة الثانية وما سنقدمه في الأسطر التالية ما هو إلا تلخيص لهذه الآراء.

توصل إلكن من خلال أبحاثه إلى نتيجة مؤداها أن هناك أشكالا متعددة من الطوطمية كل لهُ شكله المتميز عن البقية ووظيفته المختلفة، فهناك مثلاً طوطم العشيرة وهناك طوطم الشق القبلي وهناك طوطم الفصيل التزاوجي وهناك طوطم الجنس والطوطم الفردي، وهناك الطوطم الذي يمنح للفتى بعد عبوره شعائر الترسيم، وهلم جرا.

وقدْ توجد عدة أشكال من الطوطمية مجتمعة في نفس العشيرة، كأن يوجد لديها طوطم عشائري يخصها وطوطم يخص الشق القبلي الذي تنتمي لهُ وطوطم لكل فصيل من فصائلها التزاوجية الأربع أو الثمان وطوطم للجنس. وقدْ يرث الإبن طوطمه العشائري عن أمه وطوطمه المكاني عن أبيه وطوطم آخر عن خاله. والعلاقة التي تربط الفرد بطوطمه تتحدد إما من خلال الانتساب، أي اعتقاد أبناء العشيرة بأنهم تناسلوا من الطوطم، أو من خلال الانتماء للمكان الذي يوجد فيه المركز الطوطمي المقدس الذي يمثل مستودع أرواح الأسلاف التي يتكرر تناسخها في الأجيال المتتالية، أو كون أمهاتهم ولدنهم أو شعرن بأعراض الحمل في نفس المكان. وهذا ما يترتب عليه بعض الممارسات الشعائرية المتمثلة إما بالامتناع عن أكل الطوطم أو قتله أو باحتكار الحق في إقامة طقوس التكاثر الخاصة به وتوارث الأساطير المتعلقة بسيرته وأعماله في زمن ما قبل الخلق.

لا يهمنا كثيراً لا طوطم الجنس ولا طوطم الفرد لذا لن نطيل الحديث عنهما. ما يسميه إلكن طوطم الجنس غالباً ما يوجد عندَ العشائر الأمومية ويبدو أن وظيفته التأكيد على التمايز بين الجنسين وعلى

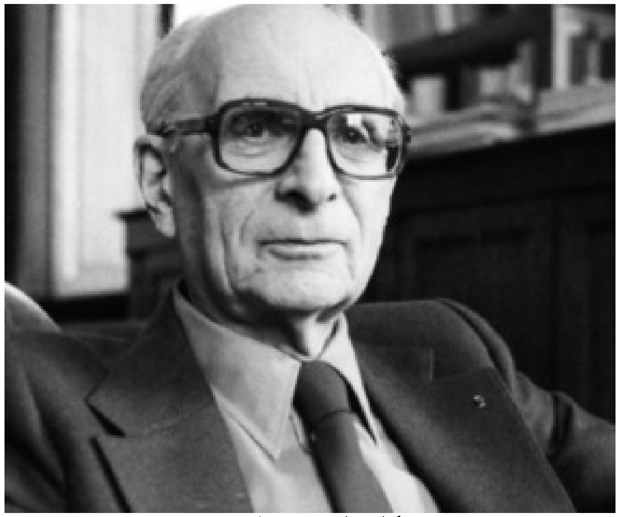
أهمية دور النساء. أمّا الطوطم الشخصي فهو محدود الانتشار وعادة ما يلجأ لهُ من يمارسون السحر فيختار الساحر أحد الحيوانات، خصوصا السحالي والثعابين، ليتخذه عينا ومعينا لهُ في عمل السحر.

الطواطم المهمة هي تلك المتعلقة بالعشيرة وفصائلها المختلفة. العشائر الطوطمية في أستراليا صنفان: عشائر أمومية يتتبع أفرادها نسبهم الطوطمي من الخط الأمومي وعشائر أبوية يتتبع أفرادها نسبهم من الخط الأبوي. الطوطم العشائري الذي يرثه الفرد من أمه يربطه برباط القربى المقدس مع طوطمه ومع جميع أفراد عشيرته الطوطمية، فاللحم الذي يكسو عظامه والدم الذي يجري في عروقه هو نفس اللحم الذي يكسو عظام جميع أبناء العشيرة، بما في ذَلكَ طوطمهم، والدم الذي يجري في عروقهم جميعاً. فالأبورجين يعتقدون أن المولود يرث تكوينه المادي والجسدي بلحمه ودمه عن طريق أمه من الجدة الأولى التي تناسلت منها العشيرة والتي عاشت في زمن الأسلاف الأسطوريين. هذا الشكل من أشكال الطوطمية يختلف عن الطوطم الأبوي والطوطم المكاني في افتقاره للممارسات الشعائرية فوظيفته اجتماعية بحتة تتمثل في تأكيد روابط القربى بين من ينتمون لنفس الطوطم وتحريم التزاوج فيما بينهم لأنهم يشتركون في الدم وعنصر الحياة الذي يسري في أجسادهم.
أمّا الطوطمية الأبوية فليس لها بعد اجتماعي، فأبناء العشيرة لا يعتقدون بتناسلهم من طوطمهم. الانتماء لنفس الطوطم عندَ العشائر الأبوية انتماء طقوسي تقتصر وظيفته على الجانب الشعائري المتعلق بتوارث الأساطير المتصلة بالأسلاف الطوطميين وإقامة طقوس التكاثر التي سبق لنا الحديث عنها والتي هدفها ضمان استمرار الخصب والنماء في الطبيعة وانتظام دورة الحياة وتعاقب الفصول ومختلف مظاهر الكون بما في ذَلكَ ضمان التوافق بين الإنسان والطبيعة وتعاونهما، فكل منهما يعتمد على الآخر. هذا الصنف من الطوطمية يقوم على الاعتقاد باتحاد الإنسان مع الطبيعة وعلى أنّه يؤثر فيها مثلما يتأثر بها. الوجود برمته، وفق هذه العقيدة، مرهون بالشعائر والطقوس التي يمارسها البشر. وهذا هو المقصود بالقول إنّ شعور الإنسان تجاه الطبيعة يأخذ منحى طقوسيا. فالتسمي بأسماء الحيوانات والنباتات هو تعبير عن هذا التوجه وليس مجرد اسم تتسمى به العشيرة أو الشخص.
وبما أن الزوجة تنتقل بعد الزواج لتقطن مع زوجها في موطنه مع جماعته المحلية horde فمن الطبيعي أن ينتمي الإبن لنفس الطوطم المكاني الذي ينتمي لهُ الأب. فالجماعة المحلية هي نفسها جماعة طوطمية والمولود في هذا الصنف من العشائر الأبوية يرث انتماءه الطوطمي والمكاني من أبيه. لكنّ الإبن لا ينتمي لطوطم أبيه لأن الأب ينتمي لنفس الطوطم وإنما لأنه ينتمي لنفس المكان الذي ينتمي لهُ أبوه ولنفس الجماعة المحلية، وهذا ما رأينا أن فريزر يسميه طوطمية المكان، أي المكان الذي شعرت فيه الأم لأول مرة بأعراض الحمل. تقوم الطوطمية الأبوية على الاعتقاد بأن أرواح الأسلاف يتمركز تواجدها في المراكز الطوطمية المقدسة ويعاد استنساخها مع كل جيل جديد من أبناء العشيرة، وبعد موت الفرد تذهب روحه إلى ذَلكَ المستودع لتغذية رصيده الذي لا ينضب من الأرواح التي يتكرر استنساخها. هذا يخلق رابطا روحيا يشد أبناء العشيرة إلى موطنهم العشائري ويربطهم، من خلال التناسخ، بأرواح الأسلاف الأولين التي تجوس ربوع ذَلكَ الموطن. لكنّ الطوطمية الأبوية، على خلاف الطوطمية الأمومية، لا تفترض أي رباط عضوي بيولوجي بين الوالد والولد كما في حالة الطوطم الأمومي. وهكذا يندمج الجانب الديني في العشائر الأبوية مع الجانب الاجتماعي من حيث تنظيم التزاوج لأن العشائر الأبوية بطبيعتها عشائر محلية، أي أن من ينتمون لنفس خط النسب الأبوي ينتمون إلى نفس الموطن الذي يقطنون فيه مع جماعتهم المحلية وعليهم الزواج من خارج

جماعتهم. العلاقات الزوجية عندَ العشائر الأبوية تنظمها العلاقات القرابية، كأن يُفترض في الرجل أن يتزوج بنت خاله أو بنت عمته، وليس للانتماء الطوطمي أي أثر في ذَلكَ. كما أنّه ليس لهذا الشكل من أشكال الطوطمية دور يذكر في التابوهات المتعلقة بقتل الطوطم وأكله.
والقبيلة في أستراليا يتم شطرها إلى شقين متقابلين متزاوجين. ويقوم هذا الانشطار على التضادية بين الشقين لكنّها ليست تضادية تباعد وتفصل بينهما بل هي تضادية تكاملية تقوم على الاعتماد المتبادل بينهما. ويتم مفصلة كل شق من الشقين إلى فصائل تزاوجية بحيث لا يتزوج أبناء هذا الفصيل من هذا الشق إلا مع أبناء ذَلكَ الفصيل من ذَلكَ الشق. ولا تتوقف وظيفة شطر القبيلة ومفصلتها عندَ حد تنظيم علاقات التزاوج بينهما بل إنها تتعدى ذَلكَ إلى مفصلة جميع مظاهر الطبيعة وتصنيفها في أنواع وأجناس تتوزع بين الشقين، كما أنها تساعد في تنظيم فصائل العشيرة وتوزيع الأدوار فيما بينها أثناء تأدية الطقوس. وهكذا تتعدد الطواطم بتعدد التكوينات والكتل الاجتماعية، ولكل كتلة من هذه الكتل الاجتماعية
طوطمها الذي يخصها، من الشق القبلي إلى العشيرة إلى الجماعة المحلية إلى الفصائل التزاوجية. من خلال طوطمية الفصائل يتم تقسيم موجودات الكون ومظاهر الطبيعة بين شقيّ القبيلة وبين عشائرها وفصائلها الأربعة أو الثمانية بحيث أن كلاً من هذه الموجودات والمظاهر يخص فصيلا معينا من فصائل القبيلة. فلا يوجد شيء في الطبيعة ليس لهُ ارتباط طوطمي بأبناء القبيلة. وتترتب منازل هذه الطواطم في سلسلة هرمية من الأهم إلى المهم ومن الأدنى إلى الأقصى. والفرد لا يحترم فقط طواطم الشق القبلي أو الفصيل التزاوجي الذي ينتمي لهُ بل يحترم أيضاً، وإن بشكل أقل، طواطم جميع الفصائل والعشائر الأخرى التي تنتمي لشقه القبلي. وتنظر بقية الفصائل إلى ما يشتمله هذا الفصيل أو ذاك من مظاهر طبيعية على أنهم يرتبطون معها بروابط القرابة، تماماً كما يرتبطون مع أفراد الفصيل أنفسهم من أبناء عشيرتهم. فبعض هذه المظاهر يعتبرونه قريباً بالنسب وبعضها يعتبرونه قريباً بالمصاهرة.
ولا شك أن أبحاث إلكن عمقت مفهوم الطوطمية وصححت بعض الأوهام وأضافت الكثير من المعلومات الجديدة عن طبيعة هذه الظاهرة، لكنّ محاولاته، كما يقول «ليفي شتراوس» الذي لا ينكر جهوده بالرغم من تحفظه على النتائج التي توصل لها، ما هي إلا محاولات يائسة لترميم هذه الظاهرة التي كانت قد بدأتْ تتداعى أركانها بعد ما وجه إليها الأنثروبولوجيون الأمريكيون سهام نقدهم.[941]
وبدلاً من أن يقتل الأفعى المتعددة الرؤوس the Hydra فإن «إلكن»، كما يقول «ليفي شتراوس»، قطعها إلى أشلاء وحاول التعايش مع هذه الأشلاء كل على حدّة مما قضى على وحدة الظاهرة وأصبح لدينا طوطميات بدلاً من طوطمية واحدة. فلا يُمكن من خلال المنهج الإمبريقي الوصفي أن نضع أيدينا على شيء اسمه الطوطمية، إذ أننا كلما دققنا النظر في هذه الظاهرة وحاولنا الإمساك بها تناثرت أشلاؤها من بين أصابعنا وأفلتت من أيدينا واختفت عن الأنظار. التباين الذي يتحدث عنه إلين بين أشكال الطوطمية لا يعود، كما يزعم، إلى الخصائص الذاتية لهذه الأشكال بقدر ما يعود إلى المقتربات النظرية التي وظفها للتعاطي معها. لإعادة توحيد هذه الأشكال التي تبدو متباينة والنظر إليها كأوجه لنفس الظاهرة لابد من النظر إليها والتعاطي معها من خلال منظور أبعد وأعمق ومقترب نظري أشمل وأعم.[942]

ليفي شتراوس

على يد «رادكلف براون» -A .R adclife Brown. يكتمل التحول من المنهجية التطورية إلى المنهجية المقارنة والتي تقود بدورها إلى منهجية «ليفي شتراوس» البنيوية في تناول الطوطمية. أصدر «ليفي شتراوس» عام 1992 كتابين أحدهما عنونه الطوطمية اليوم Le Aujourd'hui totemisme وتمت ترجمته إلى الإنجليزية تحت عنوان الطوطمية Totemism وهو عبارة عن مقدمة الكتابة الأخر تحت عنوان عقل الفطرة La Pensee Sauvage والذي ترجم إلى الإنجليزية تحت عنوان The Savage Mind. وحالما يبدأ القارئ بتصفح الكتاب الأخير يرد إلى ذهنه كتاب «إميل دوركهايم» و «مارسيل ماوس» التصنيفات البدائية Primitive Classification والذي سبق أن ألمحنا لهُ بإشارة مقتضبة. ويبدو أن عقل الفطرة محاولة أخرى مطورة عن محاولة «دوركهايم» و «ماوس» وتشتبك معها في جدل ديالكتيكي. الترجمة الإنجليزية لكتاب La Pensee Sauvage أدت إلى سوء الفهم عندَ من لا يجيدون اللغة الفرنسية لأن الكلمة الفرنسية Sauvage لا تعني تماماً ما تعنيه الكلمة الإنجليزية savage والتي تعني متوحش أو بدائي. الكلمة الفرنسية لا تشير فقط إلى ما هو بدائي وإنما أيضاً إلى ما هو غير هجين أو غير مدجن، كالنباتات الفطرية مثلاً أو الحيوانات البرية.[943] وليفي شتراوس هنا، كعادته، يتلاعب بالألفاظ فهو يريد دراسة العقل البدائي ولكن ليس بصفته عقلا همجيا لاعقلانيا وإنما بصفته عقلا غير هجين حيث لمّ تدجنه الحضارة والمدنية على أساس أن عقلية الإنسان البدائي تمثّل عقلية الإنسان على الفطرة، أي أن فكره لا يمثل فكرا «بدائيا» وإنما «بدايات» التفكير.[944]


كلود ليفي شتراوس
Caud Levi-Strauss

في الصفحة الأولى من كتابه عن الطوطمية يبدأ «ليفي شتراوس» تشخيصه لهذه الظاهرة بمقارنتها بالهستريا التي يقول أنك كلما اقتربت منها أكثر كلما أفلت التشخيص من يدك وبدا لك أنّه لا يوجد شيء من هذا القبيل لأنه في نهاية المطاف، وكما أثبت فرويد, لا يوجد خط فاصل وقطعي بين الشخص السوي والشخص المصاب بالهستريا, فأعراض الهستريا قد تظهر حتّى على الأسوياء لكنّ ربما ليس بالشكل الملحوظ الذي نجده عندَ المصابين. لكنّ الأسوياء وضعوا هذا الحاجز الوهمي لجزعهم من هذا المرض وخشيتهم من أن يوضعوا في نفس السلة مع المصابين ويصنفوا معهم. كذلك الرجل الأوربي «المتمدن» نظراً لتقززه من البدائيين و«ممارساتهم الهمجية» حاول جاهدا أن يقيم الحواجز بين طريقته «المتحضرة» في العيش والتفكير وبين الشعوب البدائية الذين هم في نظره أقرب إلى الأطفال والمعتوهين في طريقة تفكيرهم المشوشة بحيث لا يستطيع أحدهم أن يميز حتّى بين البشر والحيوانات فيفترض أن جده هذا الحيوان أو ذاك وأن أفراد ذَلكَ الجنس الحيواني كلهم إخوة لهُ. ويعيد التأكيد نفسه في الصفحة قبل الأخيرة ويرى أن من بين الأسباب التي يمكننا أن نعزو لها إقامة هذا الحاجز المنيع هو أن الرجل الأوربي يخشى لو أن المعتقدات الطوطمية اقتربت من معتقداته الدينية، أي اتضح لهُ أن جذور معتقداته ربما تعود إلى الطوطمية، لأدى ذَلكَ إلى تفككها وانهيارها. «الطوطمية ما هي أساسا إلا محاولة استبعاد، كما عن طريق رقية سحرية، خارج محيطنا الاجتماعي لطريقة تفكير لا تتوافق مع فهمنا للفصل القاطع بين الطبيعة والثقافة الذي يؤكد عليه الفكر المسيحي».[945]

ينطلق «ليفي شتراوس» في دراسته للطوطمية من نفس المنطلقات التي انطلق منها «غولدنوايزر» الذي يقول عنه إنّ كتابه الذي لا يتعدى عدد صفحاته 110 صفحة أبقى أثراً من مجلدات فريزر التي تجاوزت 2.200 صفحة. كانَ «غولدنوايزر» قد قال بأن الطوطمية من بنات أفكار أنثروبولوجيي العصر الفكتوري لأنه لا يوجد على أرض الواقع مبدأ واحد ومحدد ينتظم كل المظاهر التي تم إدراجها تحت مسمى الطوطمية في مختلف الأزمنة والأمكنة والوحدة التي افترضها الأنثروبولوجيون بين هذه المظاهر هي وحدة مصطنعة، فلا يوجد في المجتمعات البدائية ظاهرة قائمة بذاتها ومستقلة يُمكن أن نطلق عليها مسمى الطوطمية. ثمّ يزيد على ذَلكَ بالتأكيد على أن الطوطمية تندرج ضمن ظاهرة أعم وخاصية مألوفة تشترك فيها كل الشعوب والأمم من أرقاها إلى أدناها وهي خاصية تصنيف موجودات

الطبيعة، اللّهم إلا أن طرق ووسائل البدائيين في التصنيف تختلف عن الأمم المتطورة. فالبشر كلهم يصنفون الأشياء من خلال ملاحظة أوجه الشبه وأوجه الاختلاف بينها على محور ثنائيات تضادية مزدوجة وفق المنهجية التي حددها رومان ياكسبون بالنسبة للسمات الفارقة في النظم الصوتيمية، وهي بذلك تصبح جنسا من أجناس التفكير الرمزي ونمطا من أنماط التواصل. فهم يستعيرون الفروقات التي تمايز بين الأجناس الحيوانية ليوظفوها في التمييز بين الجماعات الإنسانية فيخلقون بذلك نوعاً من التوازي بين الفوارق التي تمايز بين الأجناس الحيوانية وتلك التي تمايز بين الجماعات البشرية.
وبذلك لمّ تعد الطوطمية تمثّل مرحلة أولى من مراحل تطور الفكر الديني والاجتماعي والخطوات الأولى المتعثرة في هذا الاتجاه. ولا يزال الإنسان متعلقا بالفكر الطوطمي بشكل أو بآخر ويصنف الظواهر الاجتماعية على غرار الأصناف الموجودة في عالم الطبيعة. فكل الحيوانات ترتبط في ذهن الإنسان بنمط معين من أنماط الشخصية مثل شموخ الصقر وشجاعة الأسد ومكر الثعلب وجبن الأرنب وقذارة الخنزير ونجاسة الكلب وبلاهة الدجاج، وهلم جرا.
بعد استبعاد آراء الأنثروبولوجيين الذين سبقوه يميل «ليفي شتراوس» إلى نظرية الفيلسوف الفرنسي «هنري برغَسُن» Henri Bergson عن الطوطمية والتي لا يخفي إعجابه بها ويفاضل بينها وبين نظرية «رادكلف براون» ونظرية «دوركهايم» التي فصلنا القول فيها في فصل سابق. بدلاً من أن يبحث عن تفسير للطوطمية من خلال تفحص الملاحظات الميدانية التي جمعها الباحثون من الميدان، كما فعل «دوركهايم» ورادكلف براون، سلك برغَسُن بدلاً من ذَلكَ طريقا يعتبره «ليفي شتراوس» هو الطريق الموصل إلى فهم الطوطمية على حقيقتها، وهي نفس الطريق التي سلكها قبله جان جاك روسو Jean Jacques Rousseau، وذلك بأن تقمص ذهنية الإنسان البدائي وطريقته في التفكير وتوصل من خلال ذَلكَ إلى أن المعتقد الطوطمي أساسه إبراز تفرد العشيرة والتأكيد على الاختلافات التي تميزها عن العشائر الأخرى بحيث تبرز ازدواجية العشيرتين، وهي نفس النتيجة التي توصل لها ِاذليف براون، كما سبق وأن بينا.
يتساءل برغَسُن عن سر التماهي بين الإنسان والطوطم في المجتمع البدائي وما هو الشيء المميز في الحيوانات خصوصا والذي دفع الإنسان البدائي إلى اتخاذ أغلب طواطمه منها! لكي يجيب على هذه التساؤلات لمّ يلجأ بزن إلى اتهام البدائيين بقصر التفكير لدرجة أنهم لا يفرقون بين الإنسان والحيوان أو النبات، كما كانَ يرى لوسيان ليفي بروهل Lucien Levy-Bruhl أحد تلامذة «دوركهايم» الذي أمضى معظم أيام عمره وكرس معظم كتاباته في البحث عن الطبيعة التي تميز العقل البدائي عن العقل المتمدن وتوصل إلى أن التفكير البدائي تفكير قبل منطقي، أي أنّه غير محكوم بمقاييس المنطق التي يتقيد بها الإنسان المتمدن. سبب التماهي بين الإنسان وطوطمه، كما يراه بـ شن، هو أنّه في نفس الوقت الذي تتبين لنا خاصية الحيوان التي تميزه فإن فردانيته تذوب في الجنس الذي ينتمي إليه. فنحن لا نميز الحيوانات كأعيان وإنما نميزها كأجناس وأنواع، على خلاف البشر الذين نستطيع تمييزهم بأشخاصهم. الحيوان يفتقر إلى الفردانية ولا نميزه إلا من خلال خصائصه النوعية كعينة تنتمي إلى هذا الفصيل أو إلى ذاك. هذا الإدراك المباشر لمفهوم الصنف أو الفصيل من خلال العينة هو ما يصبغ رؤية الإنسان تجاه الحيوان أو النبات. والقول بأن هذه العشيرة تتسمي باسم هذا الحيوان أو ذاك وأن العشيرة الأخرى تتسمي باسم حيوان آخر لا يعني عدا أن العشيرتين تبقيان متمايزتين أحدهما عن الأخرى وإن كانتا تنتميان لنفس القبيلة. وأي من هذين الاسمين لا يعني شيئاً بمفرده عدا كونه مجرد اسم، لكنهما معاً يؤكدان على تمايز العشيرتين بحكم تمايز الاسمين. حينما يدعي أفراد عشيرتين انتماءهما لجنسين من الحيوان فإن التركيز هنا ليس

على الصفة الحيوانية وإنما على ثنائية الجنسين، أي على الصفة الخلافية بينهما. استطاع بيرغسون أن يدرك بأن مفهوم الصنف ومفهوم التضاد هما الأساس المباشر للإدراك ولتشكيل النظم الاجتماعية، وهذا هو المنطلق الذي ينبغي أن يقوم عليه علم المجتمع، لأن حقائق المجتمع ذات طبيعة منطقية وليست طبيعية.[946]

وهنا يبدي «ليفي شتراوس» تعجبه كيف استطاع فيلسوف من خارج العلوم الاجتماعية أن يجد حلا المعضلة الطوطمية قائما على عمليات ذهنية تتمثل في فكرة التضاد والازدواجية، بينما «دوركهايم» الذي يؤكد دائماً في كتابته على فكرة التقابلية والتضاد ومقولات الفكر يجد الجواب في المشاعر الغامضة والعواطف الجياشة والمضطربة. وفي عقل الفطرة[947] يعبر «ليفي شتراوس» بطريقته عن نفس الفكرة ويقول إنّ لجوء الفكر الطوطمي إلى الأجناس النباتية والحيوانية في عمليات التصنيف يعود إلى كونها تحتل منطقياً موقعا وسطا بين طرفين أحدهما هو الجنس الذي يحتوي على مجموعة من الأفراد ويختلف عن بقية الأجناس والآخر هو الفرد المعين داخل الجنس والذي يتميز عن بقية أفراد الجنس. والفرد بدوره ما هو إلا مجموعة من الوظائف العضوية والخواص التشريحية التي يُمكن تمييزها. مفهوم الجنس، إذن، يمتلك دينامية داخلية، حيث أن موقعه بصفته كتلة متوسطة بين نظامين يؤهله للقيام بدور عامل منطقي operator logical يسمح بالعبور من الوحدة في التنوع إلى التنوع في الوحدة. تنوع الأجناس يضع تحت يُد الإنسان تصوراً حدسيا يسهل إدراكه لتجزء الطبيعة وتمفصل مكوناتها وتصنيفها. إنه تعبير حسي مباشر لتشفير واقعي يُمكن الفكر من الصعود إلى أعلى درجات العمومية أو النزول إلى أدنى درجات الخصوصية.[948]

بعد عرضه لنظرية برغَسُن التي أوحت لهُ بفكرته عن الطوطمية كعملية تصنيفية يعرج «ليفي شتراوس» على جان جاك روسو الذي استمد منه الاهتمام بالحدود الفاصلة بين الطبيعة والثقافة وأهمية اللغة في نشوء المجتمع الإنساني. يطرح روسو تصوراً أشبه بالنموذج النظري لكيفية انفصال الثقافي عن الطبيعي. وقدْ استبعد مفهوم الغريزة من تفسيره لسلوك الإنسان الثقافي لأن الغريزة خاصية طبيعية واللجوء لها يعني النكوص إلى الطبيعة بدلاً من تجاوزها إلى الثقافة. قبل العبور من حالة الطبيعة إلى حالة الثقافة كانت عملية التكاثر مجرد غريزة حيوانية. أولى مراحل عبور الإنسان إلى الحالة الثقافية بدأتْ مع تزايد أعداد البشر الأوائل مما اضطرهم إلى أن يضربوا في مناكب الأرض ويقطنوا بيئات مختلفة للتغلب على شح الغذاء وتنويع مصادره من خلال تنويع وسائل استغلال موارد الطبيعة. كل ذَلكَ حفز الإنسان شيئاً فشيئاً الأن يبدأ في التفكير في نفسه وفي الناس والأشياء من حوله. وهكذا بالتدريج ومع تطور اللغة بدأ الذهن البشري يصنف البشر ومكونات الطبيعة ويكتشف ما بينها من علاقات داخلية ويُطلق عليها الأسماء ليميزها عن بعضها البعض، كقولنا هذا صغير وهذا كبير، هذا سريع وهذا بطيء، هذا قوي وهذا ضعيف. ولم يُعد الوعي الإنساني أسيرا لمشاعر اللحظة التي يعيشها وإنما بدأ يفكر في تحسين وضعه كفرد وكجماعة، وهذا ما كرس لديه الشعور بتميزه كفرد عن غيره من الأفراد وتميز جماعته عن غيرها من الجماعات. أي أنّه قبل ظهور الطوطمية كإشكالية علمية تحتاج إلى تفسير وقبل كل من تعاطوا مع هذه الإشكالية من الذين سبق ذكرهم كانَ روسو قد أدرك أن أولى العمليات المنطقية تتوقف على توظيف التصنيف الطبيعي والتفكير من خلال المزدوجات المتضادة.[949]

الانتقال من الطبيعة إلى الثقافة يتطلب رابطا مشتركا بينهما تتم عبره عملية الانتقال. هذا الرابط هو العطف. العطف يمنحنا القدرة على التماهي مع الآخر في مشاركته الآلام والآمال مما يساعدنا على

العيش في جماعات ولكن مع احتفاظ كل منا بفردانيته وبتميزه عن غيره. ومع بداية التمييز بين الأنا والآخر يبدأ التفكير الثنائي، أي التفكير المنطقي الرمزي الذي يقوم على خاصيتي الإتلاف والاختلاف معاً. منذ البداية كانت التضادية والمجاز يشكلان الرافد الأساسي للتفكير البشري. التضادية مكنت الإنسان من التمييز بين الذات مقابل الآخر والمجاز مكنه من استعارة تمايزات الأجناس الحيوانية والنباتية ليوظفها في إدراك التمايزات بين التشكيلات الاجتماعية. هكذا، يقول ليفي شتراوس، أدرك روسو أن الفكر التصنيفي هو أول العمليات المنطقية التي توفر عليها الإنسان وأن المجاز، الذي يعتمد عليه التفكير الطوطمي، جزء من اللغة نشأ معها وليس بعدها، أي أنّه بدأ مع بداية الانتقال من الطبيعة إلى الثقافة [950].

مع ظهور اللغة ظهر المجتمع وتم الانتقال من الحالة الحيوانية إلى الحالة الإنسانية، أي من الطبيعة إلى الثقافة ومن العاطفة إلى المعرفة. اكتسب الإنسان القدرة اللغوية والقدرة الرمزية دفعةً واحدةً وقبل ذَلَكَ لمّ تكن هناك للأشياء لا معاني ولا أسماء، إذ لا يُمكن للأشياء أن تتخذ أبعادا رمزية بالتدريج.[951] الوعي بالذات ضروري للحياة الاجتماعية لكنه يتطلب ظهور اللغة واستخدام المجاز اللغوي الذي يمكننا من المقارنة وبالتالي تمييز المتشابه من المختلف. فقط حينما يبدأ الإنسان يحسّ بانتمائه لجماعة يشبههم ويشبهونه يتمكن من الوعي بنفسه وتظهر لديه القدرة عن تمييز ذاته عن الآخر وتمييز الجماعة التي ينتمي لها عن غيرها من الجماعات، أو بمعنى آخر، يوظف اختلاف الأنواع والأجناس كسند مفاهيمي يتكئ عليه في عمليات التصنيف والتمايز الاجتماعي.

قلنا إنّ الطوطمية عندَ «ليفي شتراوس» ما هي إلا آلية من آليات التصنيف الطبيعي والاجتماعي. تشكل الحيوانات والنباتات مصدرا خصبا للتصنيف الطوطمي لأنها هي أصلا، مثلها مثل العشائر والقبائل، تتوزع في أجناس وأنواع. هذا النظام الموجود في الطبيعة يُمكن نقله ونقل تمايزاته بسهولة إلى عالم المجتمع الإنساني.[952] الطوطمية تقرن بين مجموعة أشياء في الطبيعة مع مجموعة أشياء مناظرة لها في المجتمع البشري وتفرض تمايزات الأولى مجازيا على الثانية من أجل تشفير الفروقات بين مختلف العشائر في أسمائها ومواطنها ومواقعها في التصنيف الهرمي للقبيلة وواجباتها تجاه العشائر الأخرى وعلاقاتها التزاوجية معها، وهكذا. وهذا مما يسهل على الفرد تصوّر وإدراك البنية الاجتماعية والنظام الاجتماعي والإحاطة بمجمل العلاقات المتداخلة بين مختلف مكونات الجسم الاجتماعي. والتناظر هنا ليس بين الإنسان والحيوان ككائنات حية وتشكيلات اجتماعية وإنما بين الفروقات التمايزية في عالم الحيوان والفروقات التمايزية في عالم البشر، أو كما يقول في عبارته المشهورة التي تظهر ولعه بالتلاعب بالألفاظ «ليست التشابهات هي التي تتشابه وإنما الاختلافات it is not the resemblances but the differences[953] which resemble each other.

فالإنسان يستعير تصنيف الأنواع الموجود في الطبيعة كأداة ذهنية للتفكير. ويستشهد بقول إدوارد تايلر إنّ الطوطمية تعود إلى ميل الإنسان نحو تصنيف مكونات الطبيعة.

ويقول:

يتبادر السؤال لماذا يشكل عالم الحيوان والنبات مجالاً مفضلا لترميز النظام الاجتماعي، وما العلاقات المنطقية التي تربط بين هذا النظام من الإشارات والنظام المُشار إليه. عالم الحيوان والنبات لا يتم توظيفه لمجرد أنّه موجود ولكن لأنه يوحي للذهن بأسلوب للتفكير. الربط بين علاقة الإنسان مع الطبيعة وتشخيص الكيانات الاجتماعية، التي يقول عنها بواز Boas إنها ظرفية واعتباطية، تبدو كذلك فقط لأن الرابط الحقيقي بين النظامين رابط غير مباشر ويمر عن طريق الذهن. هذا الرابط يُفترض تناظرا ليس بين العناصر المُشار إليها وإنما بين السمات الفارقة الموجودة بين الجنسين (س) و (ص) من ناحية ومن ناحية أخرى بين العشيرتين (أ) و (ب) [954].

القول بأن عشيرة (أ) تناسلت من السحالي وعشيرة (ب) تناسلت من السلاحف هي وسيلة منطق

البدائيين للتنبيه إلى أن سلسلة التمايزات الفارقة بين (أ) و (ب) تماثل سلسلة التمايزات الفارقة بين السحالي والسلاحف[955] فليس المهم هنا الأجناس الحيوانية بذاتها وإنما المهم هو الفروقات التي تمايز بينها، تماماً كما هو الوضع بالنسبة للصوتيمات التي لا يهم فيها مادتها الصوتية وإنما السمات الفارقة التي تميزها أحدها عن الأخر. القيمة الحقيقية لنسق التصنيفات والتسميات الطوطمية مشتقة من خاصيتها الشكلانية. أنساق التسميات والتصنيفات الذي عادة ما يُطلَق عليها مسمى الطوطمية تستمد قيمتها العملية من خاصيتها الشكلانية؛ فهي بمثابة وسائل ملائمة لتمرير رسائل قابلة للنقل والتحويل من شفرة إلى أخرى بحيث يُمكن إرسالها واستقبالها من خلال نظم تشفيرية مختلفة، كأن نبعث برسالة بواسطة رموز مشفرة بشفرة التمايزات بين الأجناس في الطبيعة ونستقبلها ونفسرها من خلال رموز مشفرة بشفرة التمايزات بين الجماعات البشرية. أي أن العلاقات الموجودة في الطبيعة تترجم إلى علاقات بمعاني ثقافية ولا يختلف عن ذَلكَ تحويل فروقات اللون في الطبيعة أخضر/أصفر/أحمر لنعطيها قيمة ثقافية مفادها سر/تمهل /قف.[956]

لو أخذنا الطوطمية لوجدنا أنها تشمل علاقات تفرضها الأيديولوجيا (= المعتقدات الدينية) البدائية بين سلسلتين أحدهما طبيعية والأخرى ثقافية. السلسلة الطبيعية تشمل أجناس مقابل أعيان والسلسلة البشرية تشمل جماعات مقابل أفراد. ويتم اختيار هذه الأطراف الأربعة بشكل اعتباطي من أجل التمييز، في كل سلسلة، بين نمطين من الوجود، فردي وجماعي، دون الخلط بين أطراف هاتين السلسلتين.

ولكن في المراحل الأولى من تصميم النموذج نفترض أنّه يُمكن اقتران أي طرف من هذه السلسلة مع أي طرف من تلك. ولو استنفدنا كل التواليف الممكنة بين طرفي هاتين السلسلتين لحصلنا على نموذج بأربع تباديل هي:

الطبيعة:	جنس	جنس	عين	عين
الثقافة:	جماعة	فرد	جماعة	فرد

هذه التوليفات الأربع تتشاكل منطقياً لأنها نتاج لنفس العملية الذهنية وكل واحدة منها تتطابق مع واقع مجتمع من المجتمعات، إلا أن الأنثروبولوجيين الكلاسيكيين يشملون التوليفتين الأولى والثانية ضمن ظاهرة الطوطمية ويستبعدون الأخيرتين إما على أساس أنهما رواسب من رواسب الطوطمية أو على أساس أنهما بوادر وبدايات لمّ تكتمل بعد. أي أنهم استبعدوا بعض الحالات وأبقوا على البعض الآخر علماً بأن كل الحالات جوانب مختلفة لنفس الظاهرة، أي أنها تحولات من بعضها البعض.[957]

وهناك سبل مختلفة لتأكيد وتقنين الروابط بين الجماعة وطوطمها كالقول بأن سلوك الجماعة يشبه سلوك الطوطم، فبنو أسد يعيشون على الصيد وبنو ثعلبة يعيشون على التلصص. وبعض العشائر الأسترالية تمتنع عن أكل طوطمها لأن أكل لحم طوطمها بمثابة أكل لحم أحد أبنائها. ومن الأمثلة الأخرى التي يُمكن إيرادها بخصوص الفروق التمايزية القائمة على منطق القياس أن أفراد عشيرة تتسمي باسم الراكون racoon يعيشون على صيد السمك والفواكه البرية مثل حيوان الراكون، ومن يتسمون باسم القطط البرية ينامون بالنهار ويصطادون بالليل، وأفراد العشيرة التي يُطلَق عليها مسمى الطيور ينهضون مع الفجر، وأفراد العشير التي يُطلَق عليها مسمى الثعالب لصوص محترفون، وعشيرة الضربان Redskunk يأخذون لهم مساكن من زرائب يحفرونها تحت الأرض. وهذه القواعد يسميها «ليفي شتراوس» المولد المنطقي أو المولد الطوطمي totemic operator ومهمتها الحفاظ على القيمة الرمزية للطوطم. عالم الحيوان والنبات فقط يوحي للإنسان بمنهج معين من التفكير يقوم على التصنيف ومهمة الباحث هي الكشف عن المولد المنطقي.[958]

ويحاول «ليفي شتراوس» في أعماله الأخرى التي يكرسها لتحليل الأساطير أن يوجد روابط بين الأساطير وبين الطوطمية ويحاول من خلال تحليله للأساطير تحديد طبيعة العقل الفطري. الأساطير، مثلها مثل الطوطمية، تلجأ للمظاهر والكائنات الطبيعية كوسائط لتشفير حقائق غير طبيعية ولا تنتمي لنسق الطبيعة وإنما لنسق المنطق.[959] مثال ذَلكَ أن الحيوانات تأكل الطعام نيئا أمّا البشر فيطبخون طعامهم، أي يعالجونه بالطبخ والطبخ وسيلة ثقافية. لذا فإن الأساطير تعول على الطبخ للفصل بين ما هو طبيعي وما هو ثقافي. كما أن الحيوانات تتزاوج بشكل عشوائي بينما يخضع التزاوج عندَ البشر لقواعد تنظمه، لذا فإن الأساطير أيضاً تعول على ممارسة غشيان المحارم من عدمه لتمييز الطبيعي عن الثقافي. ثمّ بما أن العسل يؤكل نيئا دون معالجة فإن أكله مطبوخا، حيث لا ينبغي ذَلكَ، أو الامتناع عن تقديمه للآخرين ومشاركتهم في أكله يرمز لغشيان المحارم. وعلى عكس العسل الذي يؤكل نيئا فإن الدخان التبغ يلزم حرقه للتمكن من استهلاكه، وكأنه هكذا يطبخ بما يزيد عن اللازم بالنسبة للطعام الذي لا ينبغي حرقه لأن ذَلكَ يعني فساده. وهكذا يتدرج المنطق الأسطوري من العسل إلى الطعام إلى الدخان.

هذا الطرح ينتزع الطوطمية من الأطر الضيقة التي وضعتها فيها النظريات الكلاسيكية على أنها مظهر

من مظاهر السحر أو الدين أو على أنها مرحلة بدائية من مراحل التطور الفكري، الذي لمّ يتمكن فيه الإنسان بعد من التمييز بين ما هو طبيعي وما هو إنساني، ليضعها في الإطار الأعم والأشمل، إطار النشاط الذهني التصنيفي الذي تشترك فيه كل الشعوب والجماعات الإنسانية ويكسر الحاجز بين ما هو «بدائي» وما هو «متحضر». فلم تعد الطوطمية مؤسسة اجتماعية محددة المعالم لها سماتها التي تميزها وتفصلها جانباً عن غيرها من المؤسسات وتنظر إلى من يمارسونها على أنهم جنس مختلف من البشر لمّ ترتق ذهنياتهم وقواهم العقلية وتصل إلى ما وصل إليه الرجل الأوربي.

هدف «ليفي شتراوس» من إخراج كتابيه عن الطوطمية وعن العقلية الفطرية البرهنة على أن عقلية الرجل البدائي لا تختلف نوعاً وكيفا عن عقلية الرجل المتحضر وأن الإنسان مذ وجد وهو يفكر بشكل جيد. القدرات الذهنية عندَ البدائيين ليست بأدنى منها ولا تختلف عنها عندَ المتمدنين، الاختلاف فقط هو في المجالات التي توظف فيها هذه القدرات والأدوات التي تستعين بها. وقدْ يختلف تصنيفهم عن تصنيفنا ولكن ليس السبب في ذَلكَ أن قدراتهم العقلية أقل منا ولكن لأنهم يلجؤون لمناهج وطرق مختلفة عنا.

كرس «ليفي شتراوس» كتابه عقل الفطرة لتشريح طبيعة الذهنية البدائية والفرق بينها وبين ذهنية الرجل المتمدن. يستهل الكتاب بالتأكيد على أن البدائي يتعامل مع الطبيعة لأنها موجودة وتحيط به أينما حل. فهو لا يتفق مع مدرسة مالناوسكي الوظيفية التي تحصر اهتمام الإنسان بالطبيعة لكونه يجد فيها ما يملا به بطنه إذَّا جاع ويلبي بقية حاجاته الأساسية. ليست المنفعة وتلبية الحاجات البيولوجية أو السيكولوجية هي ما يدفع الإنسان لأن يشغل نفسه ويعمل فكره في تدبر الطبيعة. اهتمام البدائي بأجناس الحيوان والنبات لا ينبع فقط من كونها تلبي حاجات عملية أو لأنها صالحة للأكل وإنما أيضاً لأنها تلبي حاجات ذهنية ولأنها صالحة كأدوات للتفكير. وحتى تلك الأشياء التي ينتفع بها الإنسان البدائي يعرف عنها أكثر بكثير مما

تمليه الضرورة النفعية مما يؤكد على الدافع المعرفي لمجرد المعرفة. الكون بالنسبة للبدائيين محط نظر وتفكير مثلما هو مصدر لإشباع الحاجات، وإشباع الحاجات الذهنية والمعرفية لا يقل أهمية عن إشباع الحاجات المادية.[960] بإمكان الإنسان البدائي أن يتصوَّر أن عالم البشر يتشاكل مع عالم الحيوان والنبات ويقيم علاقات تناظرية بين مجتمعه ومجتمع الحيوان. فحين يقول إنه «دب» أو «صقر» فهو لا يعني ذَلكَ حرفيا، كما اعتقد الأنثروبولوجيون الكلاسيكيون مما دفعهم إلى القول بأن البدائيين يفتقرون إلى المنطق ولا يستطيعون التمييز بين الإنسان والحيوان. كل ما هنالك أننا هنا أمام منطق يختلف عن منطق الإنسان المتمدن، لكنه يختلف في النوع وليس في الدرجة. فالقوى العقلية لدى الإنسان البدائي لا تقل بأي حال من الأحوال عن غيره لكنه يوظف هذه القوى العقلية بطريقة تختلف عن طريقتنا. ولا أدل على ذَلكَ من أن لغته لا تقل تعقيداً في تركيبها وفي عدد مفرداتها عن اللغات الأوربية. أضف إلى ذَلكَ دقة ملاحظته وقدرته على تصنيف مكونات محيطه الطبيعي من معالم جغرافية وتضاريسية ومن أجناس نباتية وحيوانية بطريقة لا تختلف كثيراً في تركيبها وتعقيدها عن طريقة العالم الإحيائي وطريقة مخترع التصنيف كارلس ليناوس Carolus Linnaeus. وأهمية التصنيف لا تقتصر على الناحية الذهنية بل إنّ الإنسان يسعى في هذا الاتجاه إرضاء لذوقه والحس الجمالي عنده والذي يقوم على التناظر والتوازن والتقابل[961] وتزخر لغاتهم بألاف المفردات التي تسمي كل الأجناس الحيوانية والنباتية في بيئتهم وتحصي أدق الفروقات بينها.

وفي الاقتباس التالي يدلل ليفي شترواس على تفوق البدائيين على المتحضرين في الإلمام بما توفره بيئتهم من أجناس النبات والحيوان ومختلف إمكانات البقاء في البيئة الصحراوية:

بضعة آلاف من قبيلة الكواهويلا Coahuila الهندية لمّ يستنفدوا ما تقدمه الطبيعة من خيرات وفيرة في منطقة صحراوية في جنوب كاليفورنيا. واليوم تقطن المنطقة فقط حفنة من العوائل البيض الذين لا يكادون يحصلون على ما يقيتهم. عاش الهنود عيشة رغدا حيث كانوا في تلك المنطقة التي تبدو صحراء جرداء على دراية بما لا يقل عن ستين نوعاً من النباتات القابلة للأكل وثمان وعشرين من الأعشاب المخدرة والمنبهة والطبية. وأحد المخبرين من ينول Seminol يستطيع التعرف على مائتين وخمسين جنسا وأنواعا مختلفة من النباتات... وهناك ثلاثمائة وخمسين نبتة يعرفها هنود الهوبي Hopi وأكثر من خمسمائة سجلت من عندَ النافهو [962].

تصميم العقل البشري أصلا لا يسمح للإنسان أن يمارس نشاطاته الذهنية ويدرك مكونات الطبيعة من حوله ويتفاعل معها إلا من خلال ترتيبها وتصنيفها في أجناس وأنواع، فالتصنيف بالنسبة للإنسان خاصية ذهنية لا مفر منها، فهذه مهمة العقل أساسا. فأي شيء ندركه خارج الذهن نمنحه اسمًا يحدد مرتبته وموقعه في النظام الكلي للموجودات، فلا يُمكن أن يظل معلقًا هكذا. التفكير في مكونات الطبيعة وترتيبها وتصنيفها في أجناس وفصائل طبيعة جبل عليها الإنسان بحكم ما يمتلكه من ملكات ذهنية لا تتوقف عن العمل، مثلما أن الحواس وأعضاء الجسد لا تتوقف عن العمل، وبحكم أن الإنسان لا يطيق الفوضى ولا يرتاح لهُ بال إلا إذًا فرض نوعاً من النظام على الأشياء من حوله من أجل أن تنتظم مع بعضها في علاقات تمنح كل منها معنى وقيمة رمزية. فالنظام -أيا كانت طبيعة هذا النظام. دائماً أفضل من الفوضى حتّى لو كانَ النظام قائما على معطيات حسية، كاللون والطعم والرائحة، بدلاً من التشريح المخبري والسمات المجرَّدة[963] وإذا ما حدث أي خلل أو اضطراب في النظام الرمزي التصنيفي سارع المجتمع إلى إعادة الاتساق والتوازن للنظام. فلو أن مجتمعا يتألف مثلاً من عشيرتين طوطميتين، ولنقل عشيرة السلاحف وعشيرة السحالي، وحدث أن انقرضت عشيرة السحالي بينما تكاثرت عشيرة السلاحف فإن هذه العشيرة تنقسم إلى عشيرتين تتسمى كل منهما بنوع مختلف من السلاحف وذلك للحفاظ على النظام العشائري المزدوج.

لأنه لا تتوفر للإنسان البدائي المصطلحات والمفاهيم المجرَّدة للتفكير والتعبير فإنه يلجأ للوسائل الحسية. وإذا أراد أن يبين الفرق بينه وبين شخص آخر أو بين جماعته وجماعة ذَلكَ الشخص قال إننا صقور وهم غربان، ويقصد بذلك أن أوجه الفرق وأوجه الشبه بيننا وبينهم يوازي أوجه الفرق وأوجه الشبه بين الصقور والغربان. منطق المحسوس في صيغته الطوطمية لا يجد صعوبة في افتراض تكافؤ منطقي بين مجتمع الأجناس الطبيعية والمجتمع البشري لأن العقلية البدائية عقلية قياسية تستخدم القياس analogical thinking لتخليق تصنيفات وتصورات جمعية عن عالم الإنسان مناظرة لتصنيفات عالم الطبيعة. العقل الميثولوجي يلجأ للتعبير المجازي لإيجاد تماثلات قياسية بين عالمه وعالم الطبيعة بحيث يكون أحدهما نظيرا للأخر وتصبح التمايزات الموجودة في عالم الطبيعة معادلة للتمايزات الموجودة في عالم الإنسان مما يساعد على تمثّل الطبيعة وفهمها ومن ثمّ مواجهتها والتعامل معها للحصول على مقومات البقاء.

بينما يمارس التفكير العلمي الحديث نشاطاته بعيداً عن مجال المحسوس ويتعاطى مع الكيفيات الأولية مثل الطاقة والقوة والكتلة والصلابة والامتداد والشكل والحركة والذرة والخلية، والتي ستنتج بشكل غير مباشر عن طريق الاستنباط، نجد أن الفكر البدائي يمارس نشاطاته من خلال التصورات المجسمة ويتعرف على الأشياء من خواصها الظاهرية التي يحسها مباشرة من لوّن وطعم ورائحة وما أمراك، أو ما يُسمّى الكيفيات الثانوية للموجودات secondary qualities، أي الكيفيات الحسية التي يُمكن إدراكها بشكل مباشر[964] العلم الحديث يستعين بمفاهيم وأدوات ذهنية مخصصة للتفكير

والتحليل والتفسير، مثل الرياضيات والمفاهيم المجرَّدة والمصطلحات الجاهزة للاستعمال، بينما الفكر البدائي يلجأ الأشياء موجودة سلفا ليعيد توظيفها كأدوات للتفكير، كما يفعل مع الطوطمية.[965] وسائل البدائيين في التفكير وسائل مادية تقوم على التقابل بين صفات محسوسة لأشياء ملموسة. لكنّ كون الفكر البدائي مقيد هكذا بالمحسوس والمتخيل وكونه ينزع في نظامه المعرفي نحو الاعتبارات الفنية والخيال الأسطوري أكثر منه نحو الاعتبارات الموضوعية لا يقلل من قيمته ولا يعني أنّه أقل شأنا أو أدنى منزلة من العلم الحديث. هذا يعني فقط أنّه ينتهج مقتربا نحو فهم الطبيعة والتعامل معها مختلفا عن مقتربات العلم الحديث لكنهما كلاهما يخضعان لنفس المبدأ البنيوي الذي ينظم المعرفة ويصنف الأشياء انطلاقا من علاقات التضاد والتشابه والتجاور، الخ. الإشكاليات التي يتعامل معها الفكر الأسطوري والأدوات والمفاهيم التي يلجأ لها غير تلك التي يتعامل معها العلم ويلجأ لها العالم؛ لكنّ هذا لا يخدش في اتساقها وانتظامها.

هناك فرق بين منطق التجريد logic of the abstract وما يسميه «ليفي شتراوس» منطق المحسوس logic of the concrete ويسميه أيضاً المنطق الميثولوجي. من يتوسل في تفكيره بمنطق المحسوس، بدلاً من المفاهيم المجرَّدة، مثله مثل «الخردواتي» bricolage الذي إذّا أعوزته الحيلة لجأ إلى أي شيء متوفر لديه لإنجاز المهمة التي أمامه أو حل المشكلة التي يواجهها.[966] فهو على خلاف الميكانيكي مثلاً أو الكهربائي أو السباك الذي دائماً لديه في ورشته أدوات ومعدات جاهزة ومصنعة أصلا لإنجاز مهام محددة، وكل واحدة منها لا تستخدم إلا لإنجاز المهمة التي صنعت من أجلها. أمّا الخردواتي فإنه إنّ لمّ يتوفر لهُ المنشار أو مفك البراغي استخدم رأس السكين عوضاً عن المفك أو طرفها الحاد عوضاً عن المنشار، وإذا لمّ تتوفر لهُ طبلة قرع على الطنجرة، أو إذًا لمّ تتوفر لهُ كرة اللعب لف قطعة من القماش على شكل دائري ولعب بها، وهكذا. بهذه الطريقة المرتجلة ad hoc يواجه الرجل البدائي الطبيعة ويحاول التعامل معها والتغلب عليها بتوظيف وسائله المحدودة للوفاء بأغراض متعددة، تماماً كما كانَ الإنسان الحجري يستخدم الفأس الحجري لإنجاز العديد من المهام، من قطع الأشجار إلى ذبح الطريدة وسلخها وتقطيع لحمها إلى اجتثاث الجذور والدرنات التي يتغذى عليها.

التفكير الخردواتي لا يعترف بشيء اسمه نفايات فكرية أو قمامة. فكل شيء يدور ويعاد استخدامه من جديد. فلا شيء يذهب سدى. فحينما تتفتت الأسطورة مثلاً وتتحول إلى شظايا بفعل محدوديات الذاكرة وطبيعة الرواية الشفهية فإن البدائي يلتقط هذه الخردة من الشظايا المتناثرة ويحملها إلى ورشته ليعيد نسجها من جديد وسبكها في قوالب جديدة لكنّها دائماً مؤطرة بنفس الأطر الذهنية المتداولة والمتوارثة والتي تخضع لمنطق المحسوس. التفكير الميثولوجي يشكل البناءات بواسطة تركيب الأحداث، أو ما يتبقى عالقا في الذهن من الأحداث، مع بعضها البعض. أمّا العلم فهو بمجرد تشكله يخلق وسائله ونتائجه على هيئة أحداث بحكم البناءات التي يشيدها باستمرار والتي تشكل فرضياته ونظرياته. فالعلم، بحكم تفريقه بين الظرفي والضروري، يخلق الأحداث ويغير العالم مستعينا بالبناءات بينما الفكر الأسطوري يخلق البناءات مستعينا بالأحداث.[967] ولربما يكون هذا وجه من أوجه الاختلاف بين منطق المحسوس ومنطق التجريد أو العلم الحديث، فالعلم الحديث يسير في خط تطوري تصاعدي لكنّ مختلف ومدمر للبيئة بينما علم «العصر الحجري neolithic science» يتَّسم بالسكونية ولا تتغير قوالبه البنيوية بتغير الزمن بالرغم من التحولات الشكلية التي يمرّ بها، فهو لاتاريخي ahistorical لكنّ ميزته أنّه لا يتطلب جهدا كبيراً ولا يستهلك كما كبيراً من الطاقة لذا لا يُلحق ضررا بالبيئة ويحافظ على التوازن والانسجام equilibrium.

ما يمنح العلم البدائي صفة العلم هو أن دوافعه معرفية وليست نفعية بحتة. فالإنسان البدائي لا يحصر جهده المعرفي في الجوانب العملية والأشياء التي يُجني منها منفعة مباشرة بل إنه يسعى نحو المعرفة النظرية التي تبحث في طبيعة الأشياء وانتظام العلاقات التي تربط فيما بينها وعن الوحدة في التنوع. فهو لا يبدأ في التعرف على الأشياء بعد أن تتضح لهُ منفعتها بل إنّ منفعتها لا تتضح لهُ إلا بعد أن يتعرف عليها. فالناحية المعرفية أساسا لابد وأن تسبق الناحية النفعية فأنت لا يُمكنك معرفة فائدة الشيء إلا بعد أن تتعرف عليه وعلى خصائصه. خذْ مثلاً موضوع الفأل والطيرة. هناك بعض القبائل البدائية تربط بين صيحة طائر أبو غرف crested jay وبين التفاؤل بأن رحلة الصيد ستكون موفقة لأن صوت ذَلِكَ الطائر يشبه غرغرة الحيوان عندَ الذبح. إيجاد هذا الربط يُفترض المعرفة الأولية بالكيفيتين اللتين يتم الربط بينهما والخلفية التاريخية لهذا الربط. ويبدو أن ليفي شتراوس هنا يرد على فكرة النموذج الأصل archetype كما وردت عندَ كارل يونغ Carl Jung، فهو لا يعترف بفكرة النموذج الأصل، فقد نجد الشيء نفسه يحمّل معاني مختلفة في الثقافات المختلفة.[968] ولا يمكننا تحديد قيمة الشيء ومعناه في مجتمع ما من خلال تفحص خصائصه المادية أو الجوهرية بل لابد من ربطه بمجمل النظام الرمزي لذلك المجتمع وتحديد موقعه فيه والعلاقات التي تربطه مع عناصر النظام المختلفة.

منطق المحسوس لا يستند إلى جواهر الأشياء في التفريق بينها وتصنيفها وإنما إلى السمات المحسوسة والخواص الماثلة للعيان لمختلف أجناس النبات والحيوان ومظاهر الطبيعة التضاريس. الاعتماد على الظواهر المحسوسة للتصنيف والترميز يجعل من الصعب التنبؤ أيا منها سيتم اختياره كرمز يستخدم في تشفير رسالة معينة نظراً لتعدد الظواهر واختلاف الناس في إدراكها أو إدراك أهميتها. حيث أن قيمة الرمز ليست في ذاته وإنما في العلاقة التي تربطه مع رمز آخر وحيث أنّه لا حدود للمرتكزات التي يُمكن أن تستند عليها علاقات التضاد التي يُمكن أن تمايز بين طرفين أو علاقات التشابه التي يُمكن أن تربط بينهما، كل ذَلِكَ يعطي قيما متعددة للطرف الواحد بحيث يُمكن لهُ تأسيس علاقة مع عدة أطراف. من الصعب في هذه الحالة تحديد ما السمات التي سيتم اختيارها من قبل هذه الثقافة أو تلك للتفريق بين جنسين أو دمجهما في جنس واحد فقد يختلفان في عدد من الخصائص ويتفقان في خصائص أخرى. هذا يتطلب الإحاطة بمجمل النظام التصنيفي وسلسلة العلاقات التي تربط مكونات العالم الطبيعي وتلك التي تربط مكونات عالم البشر، كما قد يرجع الربط إلى أسباب تاريخية يلزم البحث عنها. فاختيار عنصر من عناصر الطبيعة التحميلة معنا رمزيا يربطه بعلاقة إشارية مع شيء آخر ليست قضية ضرورية وإنما هي مسألة ظرفية لا تقل في اعتباطيتها عن ربط الكلمة بمدلولها في اللغة. فمن الممكن مثلاً تأسيس علاقة تماثل بين شيئين بحكم المجاورة بينهما أو بحكم المشابهة، والمجاورة يُمكن أن تكون مجاورة زمانية أو مجاورة مكانية، والمشابهة يُمكن أن تكون مشابهة حسية، كالتشابه في اللون أو الرائحة كتشبيه لوّن النحل المبقع بلون جلد ثعبان الكوبرا، ويمكن أن تكون مجازية، كتشبيه الرجل الشجاع بثعبان الكوبرا أو تشبيه البنائين بالنحل لأنهم يشيدون البيوت. وقدْ يتم اختيار الصقر لأنه مثلاً طائر مفترس أو لأنه يبني عشه في الأعالي، وقدْ يوضع في علاقة تضاد مع البوم الذي ينشط ليلاً ويرتاد الأماكن الخربة ويقتات على الحشرات والقوارض. كل ذَلِكَ يجعل من الصعب فك هذه الرموز والتوصل بطريقة عقلانية إلى المنطق الذي يقف وراء هذه التصنيفات، لكنّ هذا لا يعني بالضرورة أنها هي غير عقلانية وغير متسقة لأننا حالما نتبينها تتبين لنا معقوليتها واتساقها ويتضح لنا أنها متناظرة بنيويا isomorphic وتقوم على نفس المبدأ مما يجعل من الممكن مناقلتها transposition من مستوى الأخر من مستويات

نظام التصنيف والتشفير ومن محتوى لأخر من محتوياته. فلو طال التحريم مثلاً أكل جنس من أجناس الحيوان أو النبات للاعتقاد بأن روح أحد الأسلاف حلت فيه عن طريق التناسخ فإن هذا التحريم ينتقل إلى التشفير اللغوي ويصبح من المحرم التلفظ باسم ذَلكَ الجنس أو أي كلمة مجانسة لهُ في اللفظ. وقدْ يتخذ الرمز شكلاً من الأشكال عندَ جماعة ما ثمّ نجده يظهر بشكل معكوس inverted عندَ قبيلة أخرى، كأن تحرم القبيلة أكل جنس من أجناس الحيوان أو النبات لأن سلفهم اختاره قبل وفاته ليكون مستودعا لروحه ثمّ نجد نفس الجنس يحرم تناوله على أحد الأفراد عندَ قبيلة أخرى لأن أمه أكلت منه مما تسبب في حملها. إذًا عرفنا طبيعة المبدأ المنطقي الذي يحكم هذه التحولات transmutations أمكننا فهم وتفسير العلاقة بينها.[969]

التعقل القياسي يؤدي مهمته بأن يفرض على عالم الطبيعة سلسلة من التضادات البنيوية التي تحظى بالإجماع الضمني لينقل هذه التضادات ويطبقها على عالم الإنسان وبذلك يتحقق التناظر بين العالمين، أي أن التماثل بينهما لا يكمن في تشابهاتهما وإنما في تضاداتهما. وهكذا يقوم الشيء المادي في منطق المحسوس والتفكير الميثولوجي بدور سيميائي مزدوج، فهو دال ومدلول في نفس الوقت وكذلك مدرك حسي ومفهوم رمزي، مدلول ومدرك حسي إذًا نظرنا إليه في ذاته ودال ومفهوم رمزي إذًا استخدمناه مجازا للإشارة إلى مركب اجتماعي. هذا يمنح العقل الميثولوجي وعيا متعدد الأبعاد يمكنه من التجاوب المعطيات الطبيعة على عدة مستويات في نفس الوقت.[970]

هذا يعود إلى أن التفكير الخردواتي البدائي يميل إلى تحويل الغايات القائمة بذاتها إلى وسائل لتحقيق غايات أخرى. فالأصناف في الطبيعة، سواء الأجناس الحيوانية أو النباتية، والتي هي موجودة أصلا ولذاتها تحولها الذهنية البدائية إلى وسائل، أي طواطم، لتصنيف المجتمع؛ وبذلك تتحول هذه الأصناف في اللغة الطوطمية إلى علامات دالة مدلولاتها العشائر الطوطمية.

الاستخدام الخردواتي للعناصر الجاهزة كأدوات للتفكير يحيلها إلى علامات أو إشارات signs. ويعرف ليفي شتراوس العلامة بأنها تقع في الوسط بين المدرك الحسي والمفهوم الذهني. فهي تشير إلى مفهوم أو فكرة لكنّها هي ليست مفهوم ولا فكرة، وهي في نفس الوقت مدرك حسي، أي شيء محسوس لهُ وجود مادي ولكن بمجرد استخدامها كعلامة لمْ تعد ذَلكَ الشيء المحسوس. فالضوء الأحمر هو ضوء أحمر بدون شك ولكن بمجرد استخدمه في تنظيم السير يتحول من ضوء أحمر إلى إشارة تعني «قف». في هذا الوضع الجديد أصبح هذا الشيء يتأرجح بين كونه ضوء أحمر وبين كونه إشارة تعني «قف». وبما أن هذا التوظيف الرمزي اعتباطي في أساسه فيمكننا توظيف اللون الأحمر ليعني أشياء أخرى كأن نضعه على صنابير الماء الحار أو على مصادر التيار الكهربائي ذات الضغط العالي. هذا يسمح بمعاكسة نظم الإشارات. فالطوطمية تشير إلى العشائر على أنها أصناف حيوانية. لكنّ من أهم سمات العشائر الطوطمية ممارسة الزواج الخارجي بينما من أهم سمات الأصناف الحيوانية التزاوج الداخلي من بني جنسها. لذا فإن الأسماء الحيوانية تميز العشائر عن بعضها البعض من جهة بينما الزواج الخارجي يوحد فيما بينها من جهة أخرى.

ويمكننا عرض مفهوم التفكير الخردواتي بشكل آخر من خلال الرجوع إلى منهجية ليفي شتراوس في تحيل الأساطير الفكر الميثولوجي، يقول ليفي شتراوس، يسير دوماً من إدراك المتضادات أولاً ثمّ ينتقل إلى العمل على التوفيق فيما بينها. والتحليل الميثولوجي لا يرى أن الإنسان يفكر من خلال الأساطير وإنما الأساطير هي التي تفكر وتتدبر نفسها من خلال الإنسان دون أن يعي هو ذَلكَ. ويقصد ليفي شتراوس بذلك أن العقل الباطن يفصح عن مكنوناته من خلال الأساطير ومن خلال الطريقة التي يتم بها ترتيب عناصر الأسطورة وتقابلاتها على شكل مزدوجات تضادية. هذه هي الطريقة التي

يعمل بها العقل البشري، الوحشي والمتمدن. بمعنى أن بناء الأسطورة وليس مضمونها هو ما يعطينا المفاتيح لفهم الطريقة التي يعمل بها العقل البشري. فبنية العقل التي تنعكس في البنية الاجتماعية تنعكس أيضاً في البناء الأسطوري من خلال العلاقات القائمة بين الرموز التي تتشكل منها الأسطورة. فأي شيء يُمكن للذهنية الخرحواتية لدى الإنسان البدائي أن توظفه رمزيا مما يعني أن الرموز في حد ذاتها ليست هي الشيء المهم وإنما المهم هو ما يقوم فيما بين هذه الرموز من علاقات.[971] هذا النوع من المنطق يسميه ليفي شتراوس منطق أولي أو أساسي elementary logic، أي أنّه يمثل الحد الأدنى والضروري الذي يميز طبيعة الفكر البشري ويعي لنا هذا العقل لنتعرف عليه على حقيقته بدون رتوش المدنية، وهو الأساس الذي تبدأ منه طريقة التفكير عندنا وعند الرجل البدائي على حد سواء. أي أنّه لا يوجد «عقل بدائي» و «عقل متحضر». كل ما هنالك «عقل» وكفى؛ لكنّ مع التسليم بأن المحتوى العقلي قد يكون مختلفا من حقبة إلى أخرى من حقب التطور البشري.

ويخلص ليفي شتراوس إلى أن «العلم» الذي يمارسه البدائيون والذي نطلق عليه مسمى السحر ليس كما يتصوره فريزر، علماً خاطئاً يمثل الخطوات الأولى المتعثرة على سلم التطور الصاعد نحو العلم الحديث. كلما هنالك أن أدواته وغاياته تختلف عن أدوات وغايات العلم الحديث، لكنّ ممارسة أي منهما تتطلب ذات العمليات الذهنية. إنه ليس جنسا متخلفا من العلم وإنما هو فقط جنس مختلف عن العلم الحديث ومواز لهُ. وإذا أردنا أن نفهم طبيعة السحر وهذه الطريقة في التفكير فعلينا أن ننظر لهُ بالتوازي مع العلم الحديث كند لهُ مستقل عنه لا كأب عجوز. السحر والطوطمية والأساطير تشكل نسقا فكريا متسقا لتعامل الإنسان البدائي مع الطبيعة والنظر إلى الكون من حوله وهي بذلك تشكل بديلا شرعيا للعلم الحديث.[972]

لكنّ لابد من تسجيل تحفظ هنا بالإشارة إلى ليفي شتراوس بأن هناك اختلافا جوهرياً بين منهجية العلم الحديث وغاياته وبين منهجية العلم البدائي وغاياته. فالأول لا يقف فقط عندَ مهمة التصنيف بل يتخطاها إلى المهمة الأبعد التي هي مهمة التفسير؛ هذا عدا أن التعريف الدقيق المتفق عليه لمصطلح «علم» لا يتمشى مع المفاهيم التي يطرحها ليفي شتراوس لأن من أهم سمات العلم التحقق والتثبت من صحة النتائج verificatio وكذلك التنبؤ. فلا يُمكن مضاهاة العلم الذي يقوم، كما يقول ليفي شتراوس، على الخيال الأسطوري والمجاز بالعلم الحديث، ومقارنة السحر بالعلم تهضم الأخير حقه وإساءة استخدام المفهوم العلم. والقول بأن الإنسان مذ وجد وهو يفكر بشكل جيد يتغافل عن حقيقة المراحل التي مرّ بها الإنسان في تطوره عبر ملايين السنين من الطور الحيواني إلى الطور البشري إذ لابد أنّه مرّ بمرحلة انتقالية طويلة استغرقت زمناً لكي يستكمل الإنسان قواه العقلية وينفصل تماماً عن الطبيعة. وهنا يكمن وجه من أوجه الخلاف بين ليفي شتراوس وسارتر الذي يميز بين مرحلة الوعي الدونية ومرحلة الوعي الأرقى والتي لا تتحقَّق إلا وفق شروط وظروف مادية واجتماعية سبق وأن حددها المنطق الجدلي لهيغل ثمّ جاء بعده كارل ماركس ليحددها بشكل أدق.

البناء اللغوي

طبيعة اللغة الإنسانية

يعود اهتمام الأنثروبولوجيين باللغة إلى عدة أسباب لعل أهمها أن اللغة خاصية يتميز بها الجنس البشري عن بقية الكائنات، ولذلك فهي أحد أهم خصائص الجوهر الإنساني. كما أن أهم سمة تميز الشعوب عن بعضها هي اللغة التي يتكلمها كل منهم. ولذلك فليس من المستغرب أن تكون اللغة من أبرز الظواهر التي تلفت الانتباه وتثير التساؤلات حتّى لدى الأشخاص العاديين، فما بالك بالمهتمين بالشأن الإنساني! ثمّ إذًا كانَ هناك قرعٍ من فروع العلوم الإنسانية يحق لها أن تفخر به فهو علم اللغة. فلقد اقترب هذا الفرع، وتحديداً فيما يتعلق بدراسة الصوت، من طموح العلوم الإنسانية في تحقيق المستوى الذي حققته العلوم الطبيعية من حيث الانضباط المنهجي ودقة التحليل والاطمئنان إلى منطقية الاستنتاجات. لذا، ومن باب أولى، كانت الأنثروبولوجيا من أوائل العلوم الإنسانية التي حاولت الاستفادة مما حققته علوم اللغة من تطور ملحوظ. وتشكل الأنثروبولوجيا اللغوية بفروعها المختلفة أحد أهم مجالات البحث والتخصص في هذا العلم. ثمّ لا ننس أن أحدث وأهم النظريات الأنثروبولوجية والتي لقيت صدى مدويا في الأوساط الأنثروبولوجية هي النظرية البنيوية التي تبلورت على يدي ليفي شتراوس من خلال تطبيقها على دراساته عن الطوطمية والميثولوجيا ونظم القرابة. ومن المعروف أن ليفي شتراوس مدين بشكل كبير في منهجيته وطريقته في التحليل إلى كل من مونغن فيرديناند دي سُوسيرMongin Ferdinand de Saussure رومان ياكُبسُن Roman Jakobson وهما علمان من أعلام البحث والتنظير في مجالات البحث اللغوي، خصوصا مجال السيميولوجيا عندَ دي سُوسير والصوتيات عندَ ياكُبسُن. وليس من السهل التعرف بشكل صحيح ومعمق على مجمل فكر ليفي شتراوس وأتباعه الكثيرين، بل حتّى معارضيه ومنتقديه، إلا بالرجوع بشيء من الاستفاضة إلى علم اللغة بوجه عام وإلى إسهامات دي سُوسير وياكسوب تحديداً ومحاولة الإلمام بها حيث أنها تشكل قاعدة الانطلاق. وهذا طريق متعرج يتقاطع مع الكثير من فروع المعرفة الأخرى من الفلسفة إلى علم النفس إلى الفسيولوجيا إلى الفيزياء وغيرها من العلوم مما يؤكد لنا ترابط فروع المعرفة وصعوبة الفصل فيما بينها.

الكلام وطرق الاتصال الأخرى

بينما يهتم أستاذ النحو ومدرس القواعد بمعايير الخطأ والصواب في التحدث والكتابة والإملاء نجد أن عالم اللغة المعاصر لا تهمه هذه الأمور بقدر ما يهمه دراسة اللغة دراسة موضوعية ووصفها كنشاط إنساني ووسيلة للاتصال ومؤسسة اجتماعية وجزء هام من ثقافة الإنسان. وحينما يتحدث الأنثروبولوجيون عن اللغة فإنهم لا يقصدون لغة بعينها ولا القواعد الصوتية والنحوية لهذه اللغة أو تلك وإنما القصد هو الملكة اللغوية والمقدرة الذهنية والعضلية التي تمكن الإنسان من النطق والتلفظ بالكلام والتي يتميز بها عن الحيوان الأعجم. وليأخذ القارئ في الحسبان أننا هنا لا نتكلم عن لغة بذاتها، إلا أن هناك خصائص مشتركة وكليات تشترك فيها اللغات الإنسانية على وجه العموم كنشاط اجتماعي يختص به الجنس البشري والذي يخولنا القول بأن الإنسان حيوان ناطق.

الاتصال الصوتي هو الوسيلة الأساسية التي يتم بها نقل المعلومات والأفكار التي في ذهن المتكلم وتوصيلها إلى السامع. ومهما بدا لنا الكلام عملية سهلة طبيعية لا يحسّ بها الإنسان، إلا أن ما تتطلبه هذه العملية من تنسيق ذهني وعضلي أمر في غاية التعقيد وتنتظم سلسلة متتالية مترابطة من التغيرات والتكيفات في الدماغ وفي الجهاز العصبي ومن ثمّ في أعضاء النطق والسمع والتنفس[973]

حينما يجلس شخصان يتحدثان أحدهما للآخر فإن أشياء كثيرة تحدث بينهما، بعضها مرئي وبعضها مسموع والبعض الآخر لا يسمع ولا يرى. من الأشياء التي لا تُسمع ولا ترى أثناء الحديث هو ما يجري من عمليات ذهنية في مركز التحكم اللغوي داخل دماغ كل منهما، والذي يمثل المستودع الذي تختزن فيه مفردات اللغة التي يتحدثان بها وقواعدها النحوية والصرفية والصوتية. إضافة إلى العمليات الأخرى المتعلقة باختيار الكلمات المناسبة ورصفها في جمل مفيدة وما شابه ذَلكَ من معالجات ذهنية أخرى تتعلق بنظام اللغة وقواعدها التوليدية والتحويلية التي تعطي الأفكار في الذهن شكلاً لغوياً يتفق مع معطيات الشفرة اللغوية المشتركة بين المتكلم والسامع. فإذا هم المتحدث بالكلام يقوم المركز اللغوي بتسليم المهمة إلى مراكز المخ المختصة بضبط النشاط العصبي والتي بدورها ترسل عبر أليافها على شكل نبضات متوالية سيلا لا ينقطع من الإشارات والتعليمات على هيئة مثيرات وحوافز تنطلق عبر الممرات العصبية التي تتحكم بجهاز التنفس والحنجرة وعضلات النطق، وذلك عن طريق التحكم في تقلص هذه العضلات واسترخائها، وتوقيت الحركات وتزامنها أو تتابعها، ليصدر كل منها حركات مناسبة ومتناسقة، وأحيانا متزامنة، لا تستغرق سرعة أي منها إلا جزءً لا يذكر من الثانية. حركات أعضاء النطق، والتي تمثّل المستوى الفسيولوجي للرسالة اللغوية من جانب المتكلم، تحول القالب اللغوي الصامت من شكله الذهني لتعطيه شكلاً ماديا فيزيائياً حيث أن حركاتها هي مصدر الذبذبات التي تحرك ذرات الهواء الخارجي لتنتقل عبرها موجات الصوت الناتجة عن اضطرابات الهواء الخارجي على هيئة سلسلة متتابعة من الضغوط والتخلخلات التي تصل إلى طبلة الأذن وتحركها، ليبدأ من هنا المستوى الفسيولوجي للرسالة اللغوية من جانب السامع. وطبلة الأذن غشاء رقيق يقع على بعد بوصة داخل الأنبوب الضيق الذي يُسمّى ممر السمع ويبدأ من الأذن الخارجية حتّى طبلة الأذن. وحينما يندفع الهواء داخل الممر السمعي تشرع طبلة الأذن في التحرك استجابة لتناوب التخلخل والتضاغط في جزيئات الهواء. هكذا تقوم الأذن بدورها في نقل الرسالة إلى مركز التحكم اللغوي داخل دماغ السامع لتأخذ شكلها السمعي لتبدأ هناك عملية عكسية تتمثل في محاولة فك الشفرة التي تلقاها من المتكلم وتحويلها مرة أخرى

إلى شكلها الذي ابتدأت منه أصلا وهو الشكل اللغوي الذي يمثل نقطة البداية والنهاية لأي رسالة لغوية:

إنها عملية أشبه ما تكون بالأداء أو العزف الموسيقي؛ يقوم فيها القالب اللغوي الصامت بدور النوتة الموسيقية المدونة التي تنتظر فرقة العازفين -أو بعبارة أخرى أعضاء النطق- لتحولها إلى مقطوعة موسيقية مسموعة. أمّا الوظائف العصبية للمخ فما أشبه دورها بدور «المايسترو» الذي يقود الفرقة، ويحدد لكل آلة دورها في العزف، وموضع التدخل، وكيفيته، ومدته[974].

يتغير التنفس أثناء الكلام بطريقة لا مثيل لها حيث يتم الشهيق بشكل أسرع وأقصر منه في حالة عدم الكلام بينما يكون الزفير أبطأ وأطول مما يُنتج عنه هبوط في نسبة التنفس من 18 إلى حوالي 5 مرات في الدقيقة. والسبب في كون فترة الزفير أطول من فترة الشهيق أثناء الكلام يعود إلى أن عضلات النطق تكبح النفس أثناء الزفير لإخراج بعض الأصوات. وفي حالة التكلم يكون التنفس أعمق بكثير منه في الحالات الاعتيادية. ويصل معدل خروج الهواء من الرئتين أثناء الكلام إلى حوالي 30 سم^3 في الثانية الواحدة بينما يستنشق المتكلم من 1500 إلى 2400 سنتيمتر مكعب من الهواء، أي ما يعادل ثلاثة إلى خمسة أضعاف نسبة التنفس في حالة عدم الكلام. وهذا أمر جدير بالملاحظة إذًا ما وضعنا في الاعتبار مدى حساسية الفرد لأي تغير يطرأ في عملية التنفس العادي. فلو زادت سرعة التنفس عن المعدل لأصيب الإنسان بالدوار. ومع ذَلكَ فإنه بمقدورنا أن نتحمل ونتكيف مع التغيرات الجذرية التلقائية التي تنتاب عملية التنفس أثناء الكلام. وقدْ يمتد ذَلكَ لمدة طويلة دون أن يشعر الإنسان بالإجهاد. والزيادة في الهواء الذي يدخل إلى الرئة أثناء عملية الكلام يخزن كما يخزن الهواء في البالون ثمّ يطلقه المتكلم حسب معدلات دقيقة ومضبوطة ومجزأة إلى مجموعات متناسبة حتّى يحدث التأثير المطلوب على الحبال الصوتية وعلى مجرى الصوت في الحلق والفم والأنف.

في حالة الاسترخاء والصمت عن الكلام تتعادل مدة الزفير مع مدة الشهيق ويتخللهما وقفة قصيرة وتتم العملية بمعدل 15 دورة شهيق وزفير في الدقيقة. ويزيد معدل التنفس إذًا بذل الإنسان جهدا عضليا لأن الجهد الزائد يزيد من كمية احتراق الأكسجين في الدم فتزيد الحاجة للتخلص من الكربون الناتج عن ذَلكَ الاحتراق وذلك عن طريق استنشاق الأكسجين. أمّا أثناء الكلام فإن التنفس يكون أعمق بكثير منه في الحالات الاعتيادية ويتغير بطريقة لا مثيل لها حيث تتسارع وتيرة الشهيق مع تقلص مدته عن المعتاد بينما يستغرق الزفير مدة أطول تصل من 3 إلى 10 أضعاف فترة الشهيق.

ومن المثير للدهشة حقاً أن الصوت الكلامي ما هو إلا أمر عارض وثانوي يتعلق بعملية حيوية هي في غاية الأهمية بالنسبة لحياة الإنسان، ألاّ وهي عملية التنفس. مهمة الرئتين الرئيسية هي الشهيق لإمداد الدم بالأكسجين النقي ثمّ الزفير لطرد الفضلات التي تتراكم في الدم على هيئة ثاني أكسيد الكربون. والكلام ما هو إلا عملية يتم بموجبها التحكم في هواء الزفير وتشكيله حينما تعترضه أعضاء النطق إما بحبسه أو تضييق مجراه ليتحول إلى أصوات لغوية.[975] إنها وسيلة بارعة للاستفادة من هواء الزفير الذي هو عبارة عن مادة من النفايات التالفة التي لا فائدة منها لولا استغلالها هذا الاستغلال الأمثل كمادة خام للصوت في العملية الكلامية:

ليس الكلام في واقع الأمر إلا اعتراضاً لسبيل الهواء الفاسد المطرود من الرئتين والمشبع بثاني أكسيد الكربون في أثناء صعوده في المجاري الهوائية، واستغلال هذا الهواء الفاسد أفضل استغلال. وهذا لا يكلفنا الكثير من العناء، فالهواء الفاسد لمْ يُعد ينفع الجسم وهو خارج منه، شئنا أم أبينا، وكل ما نفعله هو أن نعترض سبيله إما عندَ الحنجرة أو ما فوقها حتّى الأسنان والشفتين، ونصنع منه معجزة الكلام.[976]

وتجدر الإشارة هنا إلى أن إدوارد سابير Edward Sapir يرى أنّه لا يوجد لدى الإنسان أعضاء

مخصصة للنطق فقط. أمّا ما نُسمّيه مجازا أعضاء النطق فإنها تستخدم في هذه الوظيفة عرضاً. أعضاء النطق هذه ليست متخصصة في الكلام وإنما يستفاد منها في العملية الكلامية كما يستفاد من بقية أعضاء الجسم الأخرى التي يُمكن التحكم فيها طوعا لأداء مهام ثانوية إضافة إلى مهامها الأساسية. مهمة الرئة الأساسية التنفس والأنف للشم وتنقية الهواء وتكييفه قبل وصوله إلى الرئتين واللسان للتذوق وتحريك الطعام أثناء الأكل والأسنان للمضغ والشفتين للمص وتناول الطعام والشراب والحبال الصوتية ما هي إلا صمام لحفظ الرئتين من دخول الأجسام الغريبة إليها ولحبس الهواء فيهما لأغراض مختلفة مثل السعال ورفع الأحمال الثقيلة والتعصر في حالة الإمساك. من الممكن أن يعيش الإنسان محروما من نعمة الكلام لكنّ يستحيل عليه البقاء دون أن يأكل أو يتنفس. يستخدم الإنسان الرئتين والحنجرة والحنك والأنف واللسان والأسنان والشفتين في التكلم تماماً كما يستخدم أصابعه في العزف على آلة موسيقية أو كما يستخدم قدميه للرقص. مهمة الأصابع الأساسية هي القبض واللمس وليست العزف ومهمة الأقدام الأساسية هي المشي لا الرقص. فالكلام لا يحدث عن طريق توظيف أعضاء متخصصة لهذا الغرض، وهو من الناحية الفسيولوجية وظيفة ثانوية.[977]

وموقف تشارلز هُكِت[978] حيال هذه القضية لا يختلف كثيراً عن موقف سابير، غير أنّه يؤكد على أن الجهاز الذي يعول عليه الإنسان في النطق يختلف من عدة أوجه عما يقابله في الحيوانات الأخرى، بما في ذَلَكَ الرئيسيات primates. ولربما تعود هذه الاختلافات التشريحية حسب اعتقاد هممت إلى ما طرأ على هذا الجهاز عندَ الإنسان من تعديلات تطورية جعلته أكثر ملاءمة للقيام بمهمة الكلام. فالحنجرة larynx عندَ القردة مثلاً تلامس الطبق (الحنك الأقصى اللين soft palate)، أمّا حنجرة الإنسان فإنها تقع بعيداً في أسفل الحلق مما يعطي جذر اللسان مساحة للامتداد والتراجع إلى الأسفل والخلف. كما أن ذَلَكَ يعطي الطبق عندَ الإنسان حرية للحركة إلى الخلف وإلى أعلى لإغلاق فتحة ممر الصوت إلى الخيشوم أو فتحها حسب حاجة المتكلم.[979] وتقع الحنجرة (أو الصندوق الصوتي) فوق الرغامى، أي القصبة الهوائية trachea، وأسفل الحلق pharynx تحت اللهاة uvula التي تتدلى من أسفل الحنك اللين velum. والحنجرة عضو غضروفي يبرز إلى الخارج على شكل ما يُسمّى تفاحة آدم وتقع على جانبيه الوتران الصوتيان اللذان تفصل بينهما فتحة المزمار glottis، وهي تتكون من غضاريف وأنسجة وأربطة. وتنتهي الأوتار الصوتية بثنيتين عضليتين دقيقتين تتحكمان في فتحها وإغلاقها لمرور أو حبس الهواء الخارج من الرئتين. وإلى أسفل المزمار يقع لسان المزمار epiglottis الذي تقع عليه مهمة إغلاق مجرى النفس بالتحرك إلى الأعلى أو إلى الأسفل حينما يتحرك اللسان إلى الخلف أثناء البلع ليسد مجرى النفس حتّى يذهب الماء أو الطعام إلى المريء esophogus بدلاً من الذهاب إلى الرغامى وحبس النفس مما قد يؤدي إلى الاختناق.

ولو تفحصنا مجرى الصوت عندَ الإنسان لوجدنا أن انتصاب القامة ومن ثمّ وضع الرأس من الرقبة أدى إلى انحناء ملحوظ في ممر الصوت بحيث تقدم الوجه والجمجمة إلى الأمام وأصبحت فتحة الفم تشكل مع فتحة الحنجرة زاوية قائمة تقريباً بدلاً من أن تكون امتدادا لها تشكل معها خطا منحنيا كما عندَ القردة. وتبعا لذلك أصبح تركيب مجرى الصوت عندَ الإنسان في غاية التعقيد مما نتج عنه وجود ثلاث تجويفات رنانة فوق المزمار يتشكل فيها الصوت اللغوي هي الحنجرة والفم والأنف. وزيادة حجم الجمجمة عندَ الإنسان نتج عنه صغر حجم الحنك والفكين في الوقت الذي عوض فيه الإنسان عن ذَلَكَ بالمهارة اليدوية واستخدام الآلات في الدفاع عن النفس وفي تحصيل المعاش. كما أدى تراجع الخيشوم وتسطيح الوجه إلى صغر الفم واستواء الشفتين مما جعل من السهل التحكم فيهما ضمناً وفتحا. أضف إلى ذَلَكَ كلّه أن أسنان الإنسان صغيرة متراصة مستوية ومتقاربة في الارتفاع

بحيث تشكل عندَ إطباق الفكين حاجزا يحبس مجرى النفس عندَ نطق بعض الأصوات اللغوية التي تتطلب ذَلكَ.[980] والتغيرات التي طرأت على مجرى الصوت عندَ الإنسان ليس لها أي وظيفة على ما يبدو عدا تمكين الإنسان من النطق واستخدام اللغة. وجاءت هذه الوظيفة على حساب وظائف أخرى ضحى بها الإنسان.

نجد مثلاً أن تأخر الحنجرة واللسان إلى مؤخرة الفم للتمكين من نطق بعض الأصوات صاحبه قصر الحنك وصغره وتناقص عدد الأسنان مما جعلها أقل ملاءمة للمضغ.

يقول فيليب ليبرمان:

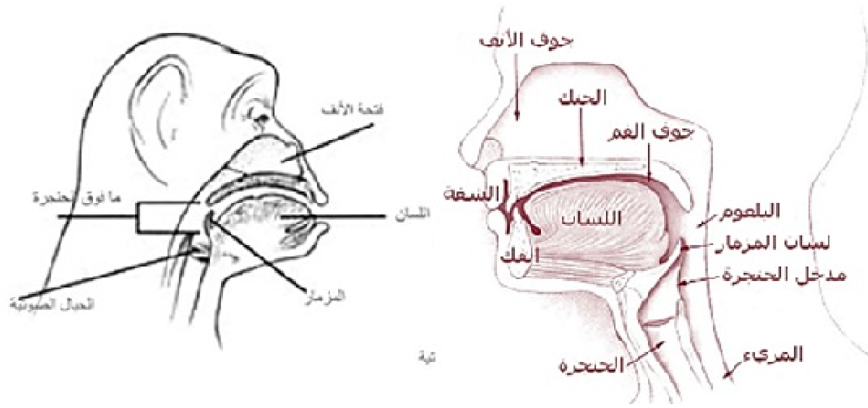
ومن الأمور التي تبعث على الدهشة أنّه وإن أعطى وجود الحنجرة في موضع أسفل في الحلق الإنسان القدرة على الكلام إلا أنّه، إلى جانب ذَلكَ، يزيد من احتمال تعرضه للغصة. أمّا في أنواع الثدييات التي تعيش على اليابسة كلها كالكلاب والقطط والقردة، فإن الحنجرة تقع في مكان أعلى حيث يمكنها أن تتحرك إلى موضع أعلى في الحلق كالمثقاق periscope فتلتحم فتحتها بفتحة الفراغ الأنفي وذلك مما يسمح بمرور الهواء من خلالها إلى الرئتين في الحين الذي يمرّ الطعام والماء من حولها في طريقهما إلى المريء. ولذلك تستطيع أنواع الثدييات كلها، ما عدى النوع البشري العاقل، أن تتنفس وتشرب في وقت واحد. أمّا في الحلق الإنساني فإن أي شيء يبلع يمرّ من أعلى فتحة الرغامى (وهو خطر لا يتعرض لهُ الطفل)، ولذلك يموت آلاف الناس كل عام عندما يسقط الطعام أو الشراب في الرغامى فيسد الطريق إلى الرئتين. وتوحي حساسية هذا التركيب التشريحي وخطره بأنه لابد أن الإنسان في مسار النشوء والارتقاء واجه ظروفا معينه كانت تفضل الاتصال الصوتي، أمّا في غياب مثل تلك الظروف فلا يوجد سبب آخر يدعو الإنسان إلى المغامرة باتخاذ هذا الجهاز التشريحي الخطر كي يجعل إنتاج الأصوات اللغوية ممكنا[981]

علينا أن نتذكر أن الأصوات المنطوقة في الأساس، وليست الحروف المكتوبة، هي الوسيط لنقل المعنى اللغوي من إنسان لأخر. الصوت هو مادة اللغة مثلما هو مادة الموسيقى والغناء أو مثلما الحركات مادة الرقص أو الخطوط والألوان مادة الرسم، أو مثلما أن الكتابة وسيطة أخرى، بصرية غير سمعية، من وسائط نقل اللغة. لكنّ اللغة نظما وقواعد قبل أن تكون مجرد أصوات. ما يميز لغة الإنسان عن الحيوان هي النظم النحوية والصرفية والدلالية الدقيقة المعقدة، أو ما نُسمّيه قواعد اللغة، والتي تعطي الإنسان إمكانات لا حدود لها من حرية التفكير والتعبير. هذه النظم والقواعد التي تحتل مركز الصدارة كخصائص تتفرد بها اللغة الإنسانية تجعل من هذه اللغة أداة قائمة بذاتها مستقلة عن الوسيط الذي به يتم نقلها وتوصيلها من كائن لأخر. صحيح أن اللغة تتحقَّق ماديا بالصوت لكنّها ليست هي هو. يمكننا أن نتصور واسطة أخرى غير الصوت التوصيل المعنى كما هي الحال بالنسبة لبعض الحيوانات التي تتواصل عن طريق الإشارات والحركات المرئية، أو حتّى عن طريق اللمس أو الشم أو التذوق. فبينما يتم الاتصال عن طريق النداءات بين الحيوانات التي تعيش في بيئات تتعذر فيها الرؤية مثل الدولفينات في الماء أو قردة الغابات الاستوائية الكثيفة نجد أن التواصل بين الحيوانات التي تعيش في الأماكن المفتوحة يتم عادة عن طريق حركات الوجه والجسم أو عن طريق تغيرات تطرأ على لوّن بعض أجزاء الجسم. كما أن الصم يتخاطبون عن طريق الإشارة والمكفوفين عن طريق اللمس.[982] ثمّ إنّ قدرة الببغاء على تقليد الصوت الإنساني لمّ يجدها فتيلا في تعلم اللغة الإنسانية فالكلمات بالنسبة لها لا تعدو أن تكون مجرد أصوات ترددها دون أن تفهمها أو أن تؤلف منها تراكيب جديدة ومعاني مختلفة تعبر بها عن معاني الألم أو الخوف أو الجوع وذلك لأنها تفتقر إلى القواعد التي تحيل هذه الأصوات الى لغة حقيقية.[983] فلو فرضنا أننا لقنا الببغاء عبارات مثل «أنا خائف» أو «أنا جائع» فإنه سيلجأ إلى وسائله المعتادة والتي يستخدمها بنو جنسه للتعبير عن هذه الحالات حينما يواجهها في الواقع.

ما يميز الإنسان عن بقية الكائنات ليس القدرة العضلية على النطق والتلفظ بالأصوات التي تحمل المعاني، بقدر ما هو القدرة على إضفاء المعاني على الأشياء وإيصال هذه المعاني إلى الآخرين إما بالألفاظ المسموعة والكلمات، وهذا ما يحدث في معظم الحالات، أو بطرق أخرى تنضوي في مجملها تحت ما نُسمّيه الملكة اللغوية بمفهومها الأشمل والأعم، أو بعبارة أخرى قدرة الإنسان على الترميز. والمتلقي عادة لا يقتصر على المفردات في استخلاصه للمعنى واستشفاف غاية المتحدث. فنحن نستطيع مثلاً أن نستدل من طريقة النطق على معاني إضافية قد لا يقصد المتحدث إيصالها لنا. ففي كثير من الأحيان لا يتعلق معنى الكلام فقط بما يُقال وإنما من نبرة الحديث وما يصاحب ذَلكَ من نغمات وترددات في طبقات الصوت ودرجة ارتفاعه أو انخفاضه. كل ذَلكَ يضيف إلى الكلمات

إيحاءات ومعاني أخرى غير المعاني الحرفية. فجنس المتكلم وعمره وحالته الجسمية والنفسية، وكذلك مشاعره وأحاسيسه ومدى حماسه للموضوع الذي يتحدث فيه أو استهجانه للموضوع أو السامع، بل وحتى طبقته الاجتماعية ومستواه الثقافي يُمكن أن نستشفها من الطريقة التي يتلفظ بها والمفردات التي يستعملها وما يعتور ألفاظه من التردد أو التلعثم أو بطء في النطق، وكذلك من حدّة النبرة. هل هو مرهق، هل هو غضب هائج، هل هو خائف مرتبك. وكثيراً ما نستطيع اكتشاف التمويه الذي يقوم به المتحدث أحياناً بما نلاحظه من تناقض بين ما يقوله والطريقة التي يقوله بها أو بين ما يقوله وتعابير الوجه والعينين. كل هذا يقع في نطاق ما يسميه علماء اللغة paralanguage، أي الإشارات الصوتية والعضلية اللاإرادية المصاحبة للكلام.

وكثيراً ما يلجأ الإنسان إلى وسائل أخرى غير الكلام المنطوق للتواصل واستخلاص المعاني والدلالات. فمظهر المتكلم مثلاً وهيئته والمناسبة التي يتحدث فيها سيكون لها أثر على فهمنا لحديثه وتقبلنا لهُ وتجاوبنا معه. كما أن الأوضاع المختلفة التي يتخذها المتحدث والمخاطب والمسافة التي تفصل بينهما ذات دلالات هامة تنبئ عن الخلفية الثقافية والوضع الاجتماعي لكل منهما وطبيعة العلاقة بينهما. هل هما صديقان حميمان، أم غريبان، أم سيد ومسود. ويستطيع المتكلم أو السامع أن يتحكم في المسافة بينهما قربة أو بعد للتعبير عن معاني أو مشاعر محددة كأن يقترب الرئيس من المرؤوس كوسيلة من وسائل التودد والتلطف ومراعاة الشعور. وكلنا نعرف أهمية ترتيب الجالسين حسب درجاتهم في البلاط أو في الجلسات والحفلات الرسمية والحرص على ترتيب المقاعد والمناضد بما يناسب المقام وشأن الحضور وهذا ما يُسمّى لغة المسافات proximics.



<u>جهاز النطق عندَ الإنسان مقارنة بما يقابله عندَ الشمبانزي</u>

وعادة ما يكون الحديث مصحوبة بإشارات وحركات جسدية تؤكد معاني الكلمات وتضيف إليها، أو ما يسميه اللغويون لغة الجسد kinesics. وتختلف هذه الإشارات والحركات التي تصاحب اللغة عن تلك الإشارات والحركات الغريزية التي تصاحب بعض الحالات العاطفية والتي لا يستطيع الإنسان كبتها أو التحكم فيها كتورد الوجنتين عندَ الخجل واحمرار العينين عندَ الغضب وزيادة خفقان القلب وارتفاع ضغط الدم ووقوف الشعر واصفرار الوجه عندَ الخوف والقشعريرة عندَ البرد وتصبب العرق عندَ الحر وغير ذَلكَ من الحالات التي تنتاب الإنسان في مختلف المواقف والتي لا يقصد منها التعبير الواعي عن حالته العاطفية لأنها تأتي بدون إرادة منه. وهذه الحالات لا يتعلمها الإنسان بل يفطر عليها لذلك لا نجدها تختلف باختلاف الثقافات والمجتمعات ووظيفتها الأساسية تكيفية قبل أن تكون اتصالية.



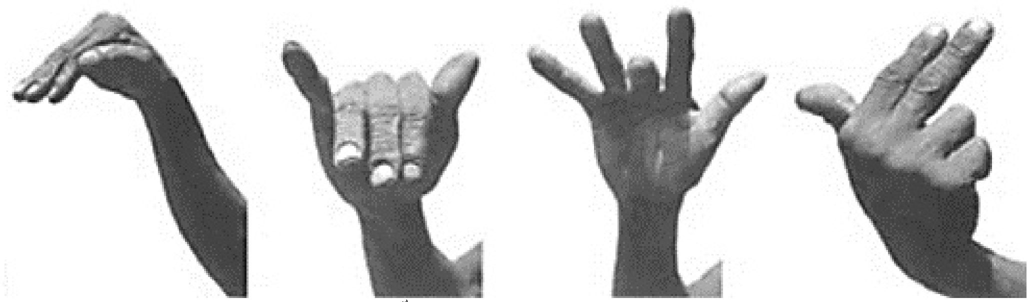
ويمكن أن ندرج ضمن ذَلِكَ بعض الحالات التي قد يستطيع الإنسان أن يمارس قدر من التحكم فيها مثل الضحك والتثاؤب والبكاء والصراخ، فهذه الحركات يستطيع الإنسان أن يقوم بها حتّى في غير ما قصدت لهُ فيضفي عليها معاني وقيما رمزية ويستخدمها كوسائل للتعبير والاتصال، وخصوصا في عمليات التمويه والتمثيل والسخرية.
كل هذا يشير إلى أنّه بالإضافة إلى حركات اليدين، يلعب التغير في قسمات الوجه بأجزائه المختلفة دورة هامة في عملية الاتصال والتعبير عن المعنى وعن مزاج المتكلم وشعوره نحو المخاطب ونحو موضوع الحديث مثل التكشير والعبوس وانبلاج الأسارير وتقطيب الحاجبين. ومن منا لا يعرف لغة العيون مثل الغمز واللمز وتحريك الرموش والألحاظ: «وتعطلت لغة الكلام وخاطبت // عيناي في لغة الهوى عيناك»، «وما هي إلا نظرة وابتسامة».
إلا أنّه بالإضافة إلى ذَلِكَ هنالك بعض الإشارات والحركات التي يتعلمها الإنسان ويتحكم فيها ويستخدمها كوسائل اتصال، تماماً كما هي الحال بالنسبة لمفردات اللغة، بل إنها في كثير من الأحيان قد تغني عن اللغة، بل قد تكون أبلغ أثراً من الكلام. وبما أن هذه الإشارات يتعلمها الإنسان كما يتعلم اللغة لذلك نجد معانيها وإيحاءاتها، بل هي في حد ذاتها، تختلف من ثقافة إلى أخرى كما تختلف باختلاف السنّ والجنس والطبقة الاجتماعية. من ذَلِكَ طريقة الوقوف أثناء الكلام أو المشي أو الجلوس، وكذلك ما يصاحب الكلام من حركات اليدين أو الرجلين وهز الأرداف والأكتاف والأعطاف. وتستخدم مثل هذه الحركات التأكيد معنى أو للتعبير عن السخرية والاستهزاء أو عدم المبالاة أو للوعيد والتهديد. وهنالك الكثير من العبارات التي تشير إلى أهمية هذه الحركات والدور الذي تلعبه في توصيل بعض المعاني كقولنا فلان زم بأنفه، نفخ أوداجه، أشاح بوجهه، كشر عن أنيابه، فغر فاه، عض على أصابع الندم، عض على شفتيه، ضرب كفا بكفٍ، ارتعدت فرائصه، شمر عن ساعديه، انبلجت أساريره، نفض يده من الأمر... إلخ. وفي العامية نقول «كغرش وجهه» عبارة عن التقزز والكره، «طير عيونه» عبارة عن الدهشة، «صك حنوكه» عبارة عن الحنق، «انعقد حجاجه» عبارة عن الغضب، «سن سنونه» عبارة عن الوعيد والتهديد، الخ.
ومن الإشارات ما يستقل عن الكلمات ليكتسب معاني قائمة بذاتها كعلامة النصر والقبلة في الهواء والتلويح باليد للوداع وهز الرأس يمنة ويسرة للتعبير عن الرفض أو إلى أعلى وأسفل للتعبير عن

الموافقة ووضع السبابة على الشفتين لطلب السكوت وحركات اليد التي تفيد الحض على الابتعاد أو المجيء. وكثير من هذه الإشارات تختلف لدى الذكور عنها لدى الإناث. فهنالك حركات الغنج والدلال التي تقتصر على النساء دون الرجال مثلما تقتصر الإشارات المعبرة عن السطوة الجنسية على الرجال دون النساء.

وقدْ يحدث نوع من التلازم بين العبارة والإشارة بحيث لا تغني أحدهما عن الأخرى ولا تجزئ أحدهما دون الأخرى مثل التشهد والتكبير والتسليم في الصلاة، وكذلك الحركات الطقوسية. مثل ذَلكَ ما تقوم به النساء حينما تريد أحدهن مكايدة شخص آخر من حك السبابة على الإبهام والتلفظ بكلمة «زر»، وهو داء يصيب العين؛ أو مدّ اليدين وفتح الراحتين باتجاه الآخر مع إبقائهما معاً بحيث تكون الأصابع إلى أعلى مع ضم الشفتين وتمييلهما نحو أحد جانبي الوجه مع التلفظ بعبارة «كش وميله» أو «مالت عليك». والبعض حينما يريد أن يتبرأ من أمر ما ينفض طرف ثوبه قائلاً «هذا شليلي وغطاي» أي لا علاقة لي في الموضوع.

خصائص اللغة الإنسانية

استطاع تشارلز هُكِت أن يستنبط عدداً من الخصائص design features التي تتميز بها اللغة الإنسانية عن غيرها من وسائل الاتصال الأخرى. وقدْ يشترك الإنسان مع غيره في أحد هذه الخصائص أو بعض منها إلا أنها لا توجد مجتمعة إلا في لغات البشر التي تشترك فيها جميعاً.



يتخاطب الصيادون عن طريق الإشارات حتّى لا يفزعون الطريدة

نشر هُكِت نتائج أبحاثه على فترات متوالية وفي أماكن متفرقة[984]. هذا وقدْ لخص جان ليُونز John Lyons بعض هذه الخصائص في عمل لهُ ترجمه الدكتور حمزة بن قبلان المزيني إلى العربية[985].

وسوف نحاول فيما يلي أن نستعرض أهم هذه الخصائص مع التغاضي عن قليل من الخصائص الثانوية.

1/ الوسط الصوتي السمعي **Vocal Auditory Channel**. هذه أوضح خصائص اللغة الإنسانية وأبرزها. هناك وسائل اتصال تستخدم وسائط أخرى. من ذَلكَ لغة الإشارة أو رقصات النحل أو طقوس المغازلة عندَ أسماك أبو شوكة stickleback والتي تتمثل في تغير لوّن البطن والعينين. بمقدور الإنسان أن يستخدم وسائط أخرى غير الصوت لتوصيل المعنى اللغوي كأن يستعيض عن كلمة «سر» أو «قف» بإشارة المرور أو بحركة بُد الشرطي أو تنكيس الأعلام للدلالة على الحزن أو رفع الراية البيضاء علامة للاستسلام أو إلقاء السلاح أو رفع اليدين إلى أعلى. إلا أن الصوت لهُ ميزات خاصة تجعله أكثر ملاءمة من غيره. فبقدر ما تتمتع به أعضاء النطق عندَ الإنسان من مرونة عجيبة وكفاءة عالية على إحداث مختلف الأصوات تتمتع الأذن البشرية بمقدرة فائقة وحساسية بالغة على تمييز هذه الأصوات. ثمّ إنه بخلاف الكلام يستحيل التخاطب مثلاً بواسطة الإشارة في الظلام أو بواسطة اللمس من مسافات بعيدة. ومن الميزات الإيجابية لاستخدام قناة الاتصال الصوتية السمعية أنها لا تتطلب جهدا يذكر وأنها لا تعيق أجزاء الجسم الأخرى عن أداء مهامها أثناء عملية التواصل. كما أنها تسهل عملية التنسيق بين مجموعة من الأفراد يتعاونون في أداء مهمة معينة إذ تجعل بإمكانهم أن يتبادلوا فيما بينهم التعليمات اللفظية بينما تركز بقية الحواس والعضلات على العمل المطلوب إنجازه، وكلنا يعرف أهمية التعاون في حياة الإنسان.

2/ التلاشي السريع **Rapid Fading**. هذه الخاصية والتي تليها ترتبطان أساسا بطبيعة الصوت وتأتيان كنتيجة حتمية للخاصية الأولى. يتلاشى صوت المتكلم حال التلفظ به، كالكتابة على الماء، ولا يبقى معلقًا في الهواء ليلتقطه المستقبل متى ما أراد، بخلاف الكتابة مثلاً أو أثر الحيوان أو رائحته. ميزة هذا التلاشي أنّه يبقي مجال الاتصال سالكا ويفسح الطريق لاستمرار التواصل ولتوالي الإشارات اللغوية الواحدة بعد الأخرى بشكل متلاحق وسريع.

3/ البث المنتشر والاستقبال الموجه **Broadcast Transmission and Directional Reception**. صوت المتكلم يتبدد في كل الاتجاهات (مثله في ذَلكَ مثل الضوء أو الأمواج على سطح البركة) حالما يتلفظ به ويمكن أن يلتقطه كل من هو على مرمى السمع منه وبصرف النظر عن اتجاه المتكلم أو موقع السامع منه. كما يُمكن للسامع بواسطة أذنيه أن يحدد مصدر الصوت ومكانه ووجهته. وقدْ لا تخلو هذه الخاصية من بعض السلبيات، وخصوصا في المجتمعات التقليدية التي تعيش على الصيد حيث لا يستطيع الصيادون أن يتخاطبوا أثناء التربص للطريدة. كما أن الصوت الذي يسمعه الصديق قد يسمعه العدو.

4/ التبادلية **Interchangeability**. أي أن مهمة الإرسال والاستقبال مهمة متبادلة بين طرفي الاتصال، بمعنى أن المتكلم والسامع يُمكن لأي منهما أن يقوم بدور الآخر ويحل محله أو بعبارة أخرى فإن السامع يستطيع أن يعيد التلفظ بأي إشارة لغوية تماماً كما سمعها إذَّا كانَ يفهم ويتكلم اللغة التي قيلت بها. أمّا حركات المغازلة عندَ الأسماك الشوكية مثلاً فإن حركات الذكر تختلف عن الأنثى ولا يستطيع أي منهما أن يقلد الأخر. كذلك الدجاجة لا تستطيع أن تقلد أذان الديك ولا الأتان نهيق الحمار ولا الناقة هدير الجمل، وهكذا. وفي بعض المجتمعات التقليدية يختلف كلام النساء عن كلام الرجال في طريقة النطق وفي بعض المفردات وربما بعض الصيغ النحوية. لكنّ هذا الاختلاف ليس حتمية بيولوجية وإنما هو عرف ثقافي واجتماعي. لذلك نجد أن الرجال والنساء يستطيع بعضهم تقليد البعض الآخر حينما تدعو الحاجة لذلك، كأن يقوم من يقص قصة بتقليد كلام أحد الشخصيات النسائية في القصة مستخدما نفس التعابير وطريقة النطق التي تستخدمها النسوة.

5/ التغذية الاسترجاعية الكاملة **Total Feedback**. يستطيع المتكلم أن يسمع نفسه ويفهم كل شيء يقوله هو بنفس الطريقة التي يسمعه بها الآخرون. على خلاف ذكر السمك الشوكي الذي لا يستطيع رؤية

عينيه وبطنه حينما يتغير لونها أثناء مغازلته أنثاه. هذه التغذية الاسترجاعية تجعل مهمة تعلم الكلام وكذلك تصحيح الأخطاء أثناء الكلام أسهل وأسرع. ومن الملاحظ أن الصم لا يجيدون النطق. والتغذية الاسترجاعية تمكن المتكلم من استبطان العملية الاتصالية مما يساعده على التفكير. هذا التنسيق الذهني بين أعضاء النطق والأذنين لا يختلف من حيث المبدأ عن التنسيق بين العينين واليدين والذي تختص به الرئيسيات لأنها الوحيدة من بين الحيوانات التي تستطيع أن تستخدم أيديها. ولذلك نجد أن منطقة التحكم عندها والتي تقع في قشرة الدماغ cortical control متطورة ومعقدة جداً. ومن المرجح أن هذا لهُ علاقة بانتصاب القامة بحيث أصبحت اليدان لا تستخدمان في المشي والحركة وإنما للامساك والقبض. ونظراً لانتصاب القامة أيضاً لمّ يُعد الفم يستخدم في القبض والحمل، كما عندَ بقية الحيوانات[986].

6/ التوارث Cultural Transmission. يتوارث أفراد المجتمع لغتهم جيلا عن جيل عن طريق التعلم والمحاكاة. صحيح أن المقدرة الكلامية عندَ الإنسان حقيقة بيولوجية لكنّ اللغة المحددة التي يتكلمها حقيقة ثقافية لذلك تختلف الألسن باختلاف الشعوب والثقافات. ويتعلم الإنسان لغته كما يتعلم عناصر الثقافة الأخرى. غير أن اللغة تختلف عن غيرها من عناصر الثقافة إذ بدونها لا يُمكن أن تتحقَّق الثقافة أصلا. فاللغة هي الوعاء الذي يحمّل الثقافة والوسيلة التي تنقلها عبر الأجيال.

7/ التخصصية Specialization. ويقصد بها أن ما يبذله الإنسان من جهد جسدي أثناء عملية الكلام وما يصدر عن ذَلكَ من ذبذبات صوتية ليس لها أي وظيفة أخرى غير توصيل المعاني والأفكار من المتكلم إلى السامع؛ ليست إلا مجرد رموز لغوية لا غير. اللغة نظام اتصال صوتي مستقل قائم بذاته ولا يرتبط بأي رباط لا بسياق الحديث ولا بموضوعه. هناك مثلاً نوع من التلازم بين التثاؤب والنوم أو بين القشعريرة والبرد ولكن ليس هنالك أي تلازم بين هذه الأحاسيس وبين الكلمات التي تشير إليها في أي لغة من اللغات. ودليل آخر على تخصصية اللغة أنّه باستطاعتنا أن نتحدث وفي الوقت نفسه نقوم بأعمال أخرى لا علاقة لها بموضوع الحديث أو أن نتحدث عن أعمال تتطلب جهدا عضليا دون أن تبدو علينا أثار التعب، أو أن نتحدث عن الفرح أو الحزن دون أن تبدو على ملامحنا أي انفعالات من هذا القبيل. يمكننا مثلاً أن نتصور نظاما للتواصل يقوم على نوع من الارتباط بين الصوت ودلالته كأن نستبدل كلمة الجوع بالتضور أو أن نشير إلى الحيوانات بتقليد أصواتها أو أن نمد الصوت أو نرفعه أو نخفضه للإشارة إلى المسافات قربا وبعدا أو إلى الأحجام كبرا وصغرا وهكذا. وأخيراً فإن اللغة ليست بحاجة إلى أي نظام آخر خارج عنها فبإمكاننا أن نستغني تماماً عن الإشارات وتعابير الوجه التي عادة ما تصاحب الكلام.

8/ الإحلال Displacement. ويعنى قدرة اللغة الإنسانية على الحديث في أشياء وأحداث بعيدة عن المتكلم زمانا ومكانا. فنحن غالباً ما نخوض في أمور مضت أو لمّ تحدث بعد وعن أشياء لا يراها المتكلم في محيطه المباشر، بل قد يخوض المتحدث في قضايا مجردة ومسائل لا وجود لها إلا في مخيلته. كما يمكنه أن يستخدم اللغة للبحث في أمور اللغة نفسها. أمّا الغيبون مثلاً فلا يُمكن أن يُطلَق نداءاته إلا حينما يرى الطعام أمام عينيه ويستحيل عليه أن يصوت حين المرور بمكان أكل فيه في وقت مضى ليذكر رفاقه بذلك. صحيح أن النحلة ترقص عندَ الخلية بعيداً عن مكان الرحيق ولكنها تفعل ذَلكَ مباشرة بعد عودتها من رحلتها الاستكشافية ثمّ بعد ذَلكَ يصبح الأمر بالنسبة لها نسيا منسيا. ويبدو أن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يحذق الكذب والخداع والتضليل والتمويه والافتعال والتظاهر بما هو عكس الواقع والصحيح (غير أن بعض الطيور لها القدرة على التضليل والتظاهر بالموت مثلاً كوسيلة من وسائل الدفاع عن النفس). والإحلال يُفترض أن الإنسان لديه

الخيال والذاكرة وكذلك القدرة على التصور والتوقع والنظر في عواقب الأمور. وفي ذَلكَ نجد أن السلوك اللغوي عندَ الإنسان لا يختلف كثيراً عن استخدام الأدوات. الإنسان هو الوحيد من بين الكائنات الذي يصنع الأدوات ويحملها معه أينما حل لأن خبرته السابقة بينت لهُ فائدة هذه الأدوات وأنها ستنفعه عندَ الحاجة لها في المستقبل، وهذا يعود إلى انتصاب القامة والمشي على قدمين مما حرر اليدين عندَ الإنسان لمزاولة القبض والإمساك[987]

9/ الدلالية Semanticity. نداءات الحيوان وحركاته أشبه ما تكون بردود الفعل الغريزية الطبيعية والتي تكون جزءً من حالات شعورية معينة وتأتي مصاحبة لها دون أن يكون لدى الحيوان النية أو القصد أن يخاطب بني جنسه أو يؤثر عليهم أو ينقل لهم معاني محددة كما هي الحال بالنسبة للغة الإنسانية. فهي أشبه ما تكون بالتثاؤب مثلاً أو الضحك عندَ الإنسان أو غير ذَلكَ من الحركات اللاإرادية مثل الفحيح الذي يخرج من صدر العداء بعد أن يجري مسافات طويلة ويطاله التعب. ليس هدف الفحيح أن يخبرنا أن العداء تعب، وإن استنتجنا ذَلكَ عرضاً. هدف الفحيح هو استنشاق كمية أكبر من الأكسجين الذي يحتاجه الدم. اللغة الإنسانية ليست فيضا من العواطف تأتي كصفة ملازمة لبعض الحالات الشعورية أو الجسدية ولكنها توظف بوعي وعن قصد لإعطاء معاني محددة وللدلالة على أفكار مجردة في ذهن المتكلم أو أشياء محسوسة في بيئته الخارجية. والكلمات تحضر إلى الذهن الأشياء التي ترمز إليها ليس لأن العلاقة بينها وبين هذه الأشياء علاقة تلازم طبيعية أو منطقية أو شكلية ولكن لأنها علاقة دلالية. هنالك مثلاً عندَ الغيبون نداءات لها دلالات معينة مثل الصيحة التي تدل على وجود الخطر وإن كانت الصيحة تدل على الخطر بمفهومه العام دون تحديد كأن يصيح الإنسان «حريق».

ولابد لنا من التفريق بين الصيحات اللاإرادية التي يطلقها الإنسان والحيوان وبين اللغة الإنسانية. الصيحات اللاإرادية صيحات غريزية وليست لها أي قيمة رمزية، فهي لا ترمز لشيء. هذه الصيحات تصاحب العواطف أو المشاعر لكنّها لا تعبر عنها ولا ترمز لها، فهي ليست إلا فيض من المشاعر والأحاسيس الغامرة وجزء لا يتجزأ منها. فهي لا يقصد منها توصيل المعنى ولا توجه لأحد بعينه. وإذا ما اتفق أن سمعها أحد من الناس فإن ذَلكَ مجرد حادث عرضي لا يختلف عن سماع وقع الخطوات أو حفيف الأشجار أو نباح الكلاب. وإذا ما استخلص منها السامع أي معنى فإن ذَلكَ يتم بصورة عامة غير محددة لا تختلف في طبيعتها عن الإحساسات التي توحي بها بقية الأصوات أو المظاهر الطبيعية في محيط الإنسان. وهنالك فرق بين الصيحات الفطرية وبين الأصوات التعجبية التي يبتدعها الإنسان للتعبير عن بعض المشاعر. الأصوات التعجبية محاولة يقوم بها الإنسان للرمز إلى الصيحات الفطرية لذلك تختلف من لغة إلى أخرى حسب اختلاف النظم الصوتية بين اللغات وليس هنالك تطابق بينها وبين الصيحات الفطرية. وعلى أية حال فإن هذه الأصوات التعجبية لا تشكل إلا جزءً ضئيلا جداً من اللغة تؤدي وظائف ثانوية لا يعتد بها.

10/ التمايز Discreteness. مخارج الحروف عندَ جميع بني الإنسان مصممة بالطريقة نفسها ومع ذَلكَ لو حصرنا جميع الأصوات في جميع اللغات البشرية في الماضي والحاضر لحصلنا على كم هائل من الأصوات اللغوية. هذا يشير إلى أن أعضاء النطق عندَ الإنسان لها قدرة غير محدودة على إخراج الأصوات المختلفة. ولكن مع ذَلكَ نجد كل لغة من اللغات تلجأ إلى استخدام عدد محدود جداً من الأصوات اللغوية لا يزيد ولا ينقص. هذه الأصوات متمايزة بعضها عن بعض ومستقلة تماماً بحيث لا يُمكن أن تكون هناك بين أي صوتين، مهما تقاربت مخارجهما، مسار متصل يتذبذب فيه الصوت بينهما بشكل متدرج لتقترب من هذا أو ذاك أو ليتخذ موقعا وسطا بينهما. هذا يعني أن الفروق

الوظيفية بين الأصوات فروق قاطعة. نعم قد يصعب على السامع تمييز الصوت وقدْ يستحيل عليه الفهم نتيجة التشويش أو لأن المتكلم لا يجيد النطق ولكن لا يُمكن أن يكون في اللغة صوت وسط بين صوتين لأن الأصوات اللغوية متمايزة عن بعضها ومنفصلة تمام الانفصال. ويتبين ذَلكَ في تمييز السامع بين الكلمات. فكلمة «سار» مثلاً تختلف اختلافا تاما في معناها عن كلمة «زار» أو «صار» لما بين السين والصاد والزاي من اختلاف وظيفي مطلق لا تخطئه الأذن ولا يفوت على الإدراك تحت ظروف الاتصال الملائمة. وعلى الرغم من أن الاختلاف الصوتي بين هذه الكلمات الثلاث قد يبدو اختلافا طفيفا نسبيا إلا أنّه اختلاف قطعي ويؤدي إلى اختلاف جذري في المعنى. ومهما بدا الشبه الصوتي قريباً بين الكلمات فإن هذا لن يقود إلى التشابه المعنوي. بل إنّ كلمة «سار» أقرب في معناها إلى «مشي» أو «ذهب»، على الرغم مما بين أصوات هذه الكلمات من عدم تشابه. ولو افترضنا أن ظروف الاتصال السيئة حالت دون تمييز المتلقي مما إذًا كانت الكلمة التي سمعها «سار» أم «صار» فإنه أمام خيارين فقط، إما عدم الفهم أو ترجيح أحد الكلمتين على الأخرى، مستعينا في ذَلكَ بالسياق اللغوي. لكنه لا يُمكن بأي حال من الأحوال أن يستنتج أن ما سمعه كلمة تحتل في لفظها وفي معناها موقعا وسطا بين الكلمتين أو أنها محصلة دمج الكلمتين أحدهما بالأخرى. هذا التمايز الوظيفي بين الأصوات اللغوية يختلف عما نلاحظه في رقصات النحل التي تتراوح بين السرعة والبطء حسب قرب مصدر الرحيق أو بعده عن الخلية. هذا يعني أن نظام الاتصال عندَ الإنسان نظام متمايز discrete، أي نظام مفصلي digital، بينما نظام الاتصال عندَ النحل نظام متدرج continuous، أي نظام تناظري analog. ولكن مع ذَلكَ لا يخلو الاتصال الإنساني في بعض مظاهره من عنصر التدرج، وخصوصا فيما يتعلق بالأصوات التي نطلقها للتعبير عن بعض المشاعر. المشاعر بطبيعتها متدرجة في حدتها وفي كثير من الأحيان لا نعبر عنها بالكلمات وإنما بالضحك والنشيج والتنهد والآهات والأنات وما شابه ذَلكَ من الأصوات التي تعلو وتهبط وتطول وتقصر على سلم متدرج من الهمس الخافت إلى الصيحة المنكرة للتعبير عن مختلف حالات الشعور. وحتى حينما يعبر الإنسان عن مشاعره بالكلمات فإن نغمة صوته عادة ما تتأثر بشكل يتفاوت حسب تفاوت حدّة الشعور،[988] وشبيه بذلك مط الصوت أو تضخيمه أو ترقيقه لتحديد صفة الشيء الذي نتحدث عنه كبرا أو صغرا أو ما شابه ذَلكَ. هذا يبين لنا أن التدرجية والأيقونية صفتان تكادان تكونان متلازمان.[989]

11/ثنائية النمط Duality of Patterning. جهاز النطق لدى الإنسان لهُ قدرة فائقة على إخراج كم هائل من الأصوات المتمايزة كما أن جهاز السمع الإنساني لهُ القدرة على التمييز بين هذه الأصوات. بناء على ذَلكَ لنا أن نتصور إمكانية استبدال الكلمات بأصوات مفردة كل صوت منها يدل على شيء معين لا غير ولا تربطه مع غيره من الأصوات أية علاقات صوتية أو صرفية. أي أن نظام الاتصال في هذه الحالة سيكون نظام اتصال مغلقا closed system. هذا يعني أن اللغة ستحتوي على عدد ضخم من الأصوات المتمايزة يساوي عدد الكلمات التي ستحل محلها. وهذا أمر ممكن نظريا إلا أن الأصوات في هذه الحالة ستكون من الكثرة والازدحام والقرب بعضها من بعض بحيث يتطلب إخراجها والتمييز فيما بينها تركيزا حادا ودقة متناهية مما يشكل عبئا ثقيلا ينوء به المتكلم والسامع على حد سواء. لذا نجد أن كل لغة من اللغات الإنسانية لجأت إلى اختيار مجموعة صغيرة جداً من الأصوات الممكنة وشكلت منها نظاما صوتيا تعول عليه ليس في الدلالة على الأشياء وإنما لتأليف الكلمات التي تدل على الأشياء، وهذا ما يُسمّى نظام اتصال مفتوحopen system [990] الصوت اللغوي عبارة عن مركب من السمات يحددها مخرج الصوت وكيفية إخراجه ووضع الحبال الصوتية

أثناء التلفظ به. هذه السمات هي التي تمايز بين الأصوات اللغوية. الصوت «ز» مثلاً يتفق مع الصوت «س» في عدد من السمات. كلاهما صوت احتكاكي يحدث من جراء احتكاك آلة اللسان بمغارز الثنايا العليا. لكنهما يختلفان في أن الأول يصاحب النطق به تذبذب الحبال الصوتية لذا سميناه مجهورا بينما الثاني لا يصاحب نطقه هذا التذبذب لذا سميناه مهموسا. سمة الجهر أو الهمس هذه هي التي تميز ما بين الصوتين الاحتكاكين «ز» و «س» وما بين الصوتين الانفجاريين «ذ» و «ث» وسمة الغنة هي التي تميز «م» عن «ب». وهكذا نجد أن كل صوت لغوي لابد أن يتميز عن أي صوت آخر ولو بسمة واحدة على الأقل. وتختلف اللغات في اختيار السمات التي تميز بها بين الأصوات. اللغة العربية مثلاً توظف سمة الإطباق لتميز بها «ص» عن «س» و «ظل» عن «ذ»، «ط» عن «د». وهناك لغات كثيرة من بينها الإنجليزية لا توظف هذه السمة. ولكن الإنجليزية توظف سمة الجهر لتميز بها p عن b، وهذه سمة لا توظفها العربية. وعدم توظيف السمة لا يعني عدم وجودها وإنما كل ما يعنيه ذَلكَ أن النظام الصوتي في اللغة المعنية لا يوظفها كسمة مميزة لذا لا يلتفت لها السامع. فعدم توظيف سمة الإطباق في الإنجليزية مثلاً لمّ يمنع من وجود أصوات في هذه اللغة تشبه الصاد العربية كما في الصوت الأول من كلمة song.

نخلص من ذَلكَ إلى أن الأصوات في أي لغة ليست مجرد تجمع عشوائي وإنما هي تكون في مجموعها نسق مترابط وبناء متماسك من السمات الوظيفية التي تتحدد وفقاً لها الأصوات وتتمايز فيما بينها داخل النسق الواحد. هذا النظام الصوتي هو أحد الأنماط المقصودة بعبارة ثنائية النمط. أمّا النمط الثاني فهو النظام الصرفي الذي يؤلف ما بين الأصوات ليركب منها الكلمات التي تحمل الدلالات، لأن الأصوات وحدها وفي حد ذاتها لا تعني شيئاً وإنما هي تستخدم فقط لتأليف الكلمات والتمييز فيما بينها. فأي من الأصوات «ح» و «س» و «م» لا يعني شيئاً بمفرده ولكن لو ألفنا فيما بينها لاستطعنا الحصول على العديد من الكلمات ذات المعاني المحددة مثل «حسم» و «حمس» و «سمح» و «سحم» و «مسح». والأصوات «م» و «ب» و «ف» لا تحمل دلالات في حد ذاتها لكنّها تفيدنا في التمييز بين الكلمات «سمح» و «سبح» و «سفح». هذه الأمثلة الأخيرة توضح لنا أن اللغة نظام ذو وجهين أحدهما صوتي والأخر صرفي نحوي. هذه الثنائية تنطوي على قدر من الترشيد والاقتصاد اللغوي. فأي لغة إنسانية لديها عدد محدود جداً من الأصوات يتراوح ما بين أحد عشر إلى سبعين صوتاً. ولكن عن طريق تركيب هذا العدد المحدود جداً من الأصوات وتأليفه بطرق شتي تخضع لنظام اللغة الصرفي تتألف الكلمات التي قد تصل إلى المليون عدا. هذا الكم الهائل من الكلمات يبقى على ضخامته ضئيلا جداً إذًا ما قيس بالعدد اللامحدود من الجمل التي يُمكن تركيبها من هذه الكلمات وفق قواعد اللغة النحوية. فمفردات أي لغة يُمكن حصرها وضمها في معجم أو قاموس، أمّا الجمل فلا تحيط بها المعاجم ولا تحدها القواميس.

1/ الإبداعية Productivity. ثنائية النمط تجعل من اللغة الإنسانية نظاما مفتوحاً. صحيح أن أصوات اللغة لا تتجاوز العشرات وأن مفرداتها يُمكن حصرها في معجم وأن قواعد نحوها وصرفها يُمكن ضمها في كتاب، إلا أن المتكلم بمقدوره أن يبتدع بواسطة هذه الأدوات المحدودة كما لا متناهيا من الجمل التي لمّ يتلفظ بها من قبل لا هو ولا أحد سواه وذلك بتوظيف عمليات القياس واستبطان قواعد اللغة في عقله اللاواعي. والأهم من ذَلكَ أن هذه التراكيب على جدتها لا تستعصي على فهم السامع. وهكذا يستطيع الإنسان أن يعبر عن كل ظرف وعن كل موقف يجد نفسه فيه وأن يوصل إلى الآخرين أي فكرة تطرأ على باله أو أي صورة ترتسم في مخيلته

أمّا نداءات الحيوانات مثل الغيبون أو الدولفين فإنها نداءات مغلقة تفتقر إلى إبداعية اللغة

الإنسانية، وكذا الحال بالنسبة للنحل بذخيرته المحدودة جداً من الرقصات التي لا تستطيع التعبير عن أي شيء آخر غير مكان الرحيق وبعده عن الخلية. هذه النداءات والحركات الحيوانية ليست عبارات ركبت من أجزاء صوتية أو حركية صغرى وألف فيما بينها وفق قواعد معينة بحيث تصبح قابلة للتعديل والتبديل والحذف والإضافة للتعبير عن غايات متباينة ومقاصد مختلفة، بل إنما هي وحدات كلية قائمة بذاتها لا ترتبط بغيرها ولا تقبل التجزئة. يرث الحيوان هذه القدرة المحدودة جداً على التواصل بيولوجيا لا عن طريق التعلم لذلك نجد أن لغة الحيوان لا تتغير عبر التاريخ ولا تختلف باختلاف الأمكنة كما هي الحال بالنسبة للإنسان. كما أن وسائل الاتصال عندَ الحيوان ليست نظاما مفتوحاً كما هي الحال بالنسبة للغة الإنسانية. فنداءات الحيوان لا يُمكن تجزئتها إلى أصوات لغوية محددة تربط مع بعضها ليتألف منها كلمات هي بدورها تربط مع بعضها ليتألف منها جمل مركبة يعبر بها المتكلم عن غايات متباينة ومقاصد مختلفة. وليس بمقدور أي حيوان غير الإنسان مهما علت رتبته في سلم التطور أن يستخدم ما لديه من وسائل محدودة للاتصال كي يبني ثقافة ويؤسس نظم اجتماعية أو أن يستخدم لغته للبحث في قضايا اللغة نفسها أو ليحكي تاريخه الماضي ويخطط للمستقبل أو ليستخدم اللغة الكذب والخداع والتمويه أو لنظم الشعر والأهازيج.

إنّ طرق الاتصال عندَ الحيوانات محدودة جداً تكاد تقتصر على المغازلة والإرشاد إلى أماكن الغذاء والتنبيه إلى الخطر والدفاع عن العش أو مكان الإقامة. ويقتصر استخدام وسائل الاتصال عندَ الحيوانات على وجود الحافز المثير لها فلا تتواصل مثلاً لمجرد التسلية أو التنفيس أو التعبير عن الألفة والثقة. أمّا الإنسان فإنه وإن كانَ يستخدم اللغة أساسا لتبادل المعلومات ونقل الأفكار لكنّ هذا لا يمنع من استخدامها لأغراض أخرى كتبادل العواطف والمشاعر وعبارات التحية والمجاملة التي تهدف إلى توثيق الروابط الإنسانية وتأكيد الانتماء الاجتماعي وبث روح الألفة والمودة والتقارب. كما تستخدم اللغة في التسلية وتزجية الوقت كما في الغناء واللعب وتبادل النكات والثرثرة التي يلجأ إليها الناس دون أن يكون وراءها هدف معين عدي إبقاء قنوات الاتصال فيما بينهم مفتوحة. المهم في مثل هذه المناسبات ليس موضوع الحديث وإنما مجرد استمرارية الحديث، وهذا ما يسميه مالیناوسكي Malinowski التواصل الحميمي، الأخوي phatic communion.

13/ العشوائية أو التواضعية Arbiterariness. لا تكاد تخلو لغة من لغات البشر من بعض الكلمات التي تقوم على المحاكاة كقولنا قهقه وكح وعطس أو قولنا صر الجندب وزقزق العصفور ومثله شحيج الحمار ومواء القطه ونعيق الغراب. وكان بعض اللغويين القدماء ومنهم ابن جني وابن فارس يرون أن اللغة جاءت كنتيجة المحاكاة الإنسان لأصوات الطبيعة من حوله، وهذا ما يُسمّى بالإنجليزية onomatopoeic، وبذلك سميت الأشياء بأسماء مقتبسة من أصواتها، أي أنها تقليد مباشر للصوت لتدل على الصوت أو على مصدره كحفيف الأشجار وحسيس النار وطقطقة الحجر. ويرى هؤلاء أن مناسبة اللفظ للمعنى مناسبة طبيعية بمعنى أن اللفظ يدل على معناه دلالة وجوب لا انفكاك فيها. وممن نادي بهذا الرأي عباد بن سليمان الصيمري من المعتزلة الذي ذهب إلى أن مناسبة اللفظ لمدلوله مناسبة حتمية حاملة للواضع على أن يضع هذه اللفظة أو تلك بإزاء هذا المعنى أو ذاك. وكان ابن جني معجبة بهذه النظرية إذ أفرد لها بابا سمَّاه «باب في إمساس الألفاظ أشباه المعاني» قال فيه «لو لمّ يتنبه على ذَلكَ إلا بما جاء عنهم من تسميتهم الأشياء بأصواتها كالخازباز لصوته والبط لصوته... ونحو منه قولهم حاحيت، عاعيت، هاهيت، إذًا قلت حاء، عاء، هاء. وقولهم بسملت وهيلات وحولقت، كل ذَلكَ إنما يرجع في اشتقاقه إلى الأصوات والأمر أوسع»[991]. ولكن لو صح ذَلكَ لاهتدى كل إنسان إلى كل لغة على وجه الأرض. هذه الأصوات التي تبدو وكأنها مُحاكاة لأصوات

الطبيعة والحيوان ليست في واقع الأمر سوى رموز لغوية كغيرها من الكلمات والدليل على ذَلكَ اختلافها من لغة لأخرى. فلو كانت مُحاكاة حقيقية لأصوات الحيوانات لاتفقت فيها جميع اللغات. ثمّ إنّ هذه الكلمات لا تشكل إلا جزء يسيرة من الحصيلة اللغوية والنظرية هذه لا تفسر لنا كيف استغل مبدأ مُحاكاة الأصوات في الكلمات التي لا تبدو فيها العلاقة واضحة بين الصوت والمعنى وخصوصا في أسماء المعاني كالعدل والمروءة والشهامة. ولغات الشعوب البدائية، لو افترضنا أنها أقرب إلى الأصل، تفتقر إلى هذه الأصوات التي تحاكي أصوات الطبيعة بينما تزخر بها لغات مثل الإنجليزية والألمانية والفرنسية التي يُفترض أنها في مسيرتها التقدمية ابتعدت عن المنبع الأصلي.

اكتساب اللغة

يشكل أصل اللغة ونشأتها مصدرة لا ينضب للتساؤلات. كيف، متى، أين؟ وهل كانت في البداية لغة واحدة أم عدة لغات. تبقى الإجابة على هذه التساؤلات مستحيلة مع عدم وجود الدلائل والشواهد. وقدْ شغل فلاسفة الإغريق ومن بعدهم اللغويون العرب ثمّ الفلاسفة الغربيون في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر بهذه الأسئلة المحيرة وانصرفوا عن البحث في أمور اللغة الأخرى التي هي أجدر بالبحث مما دفع الجمعية اللغوية في باريس أن تصدر قرارا في عام 1866 وعادت لتؤكده في عام 19 يقضي بعدم مناقشة موضوع أصل اللغة نهائية وعدم قبول أي بحث فيه لعرضه في جلساتها؛ ذَلكَ لأنها وجدت أن العلماء لمّ تختلف آراءهم في أمر كما اختلفت حول هذا الموضوع ومع ذَلكَ لمّ يصلوا إلى نتائج يقينية بل كانت آراءهم كلها مبنية على التخمين. إلا أن الموضوع عاد للظهور في الآونة الأخيرة ولكن بصيغة أخرى حيث بدأ العلماء يطرحون حوله أسئلة من نوع آخر وذلك نتيجة توفر بعض الحقائق الجديدة وتقدم الدراسات في مجال لغة الحيوان واكتساب اللغة عندَ الأطفال والأساس البيولوجي للغة والخصائص العامة للغة الإنسانية أو الكليات اللغوية universals والعلاقة بين الكلام وبعض أجزاء المخ، أضف إلى ذَلكَ الاكتشافات الأثرية الجديدة والحفريات البشرية واكتشاف طرق جديدة لإعادة البناء اللغوي linguistic reconstmction. والآن لمّ يُعد العلماء يتساءلون عن أصل اللغة ومنشأها من وجهة النظر التاريخية وإنما عن أساسها البيولوجي وعن طبيعتها كنظام رمزي.

كيف يكتسب الإنسان اللغة؟ الإجابة على هذا السؤال تضطرنا إلى النظر في أصل المعرفة الإنسانية بشكل عام، وبذلك يصبح السؤال كيف يحصل الإنسان المعرفة أيا كانَ نوعها؟

منذ بدأتْ الفلسفة وخلال تاريخها الطويل تبلور مذهبان متمايزان لتفسير أصل المعرفة الإنسانية وطبيعتها. هنالك المذهب الامبيريقي empiricism أو ما يُسمّى المذهب التجريبي الذي يقول إنّ المعرفة تقوم أساسا على التجربة الحسية والمؤثرات الخارجية التي يصادفها المرء في حياته. والمعرفة في كل تجلياتها إما انعكاس للتجربة أو تعميمات مستمدة منها. ويرى التجريبيون أن مهمة العقل هي التدبر فيما تنقله إليه الحواس من صور حسية وانطباعات ذهنية والتأليف بين عناصرها وربطها بعضها مع بعض ليستنبط منها أفكارا لا وجود لها في العالم الخارجي. ويُعد الفيلسوف الإغريقي أبيقور(341-270 ق.م)

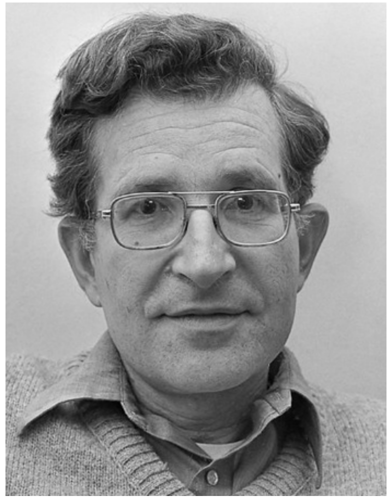
Epicurus مؤسس المذهب الإمبيريقي. ومن رواد الإمبيريقية الحديثة في انجلترا توماس هوبز(1588-1679) Thomas Hobbes وجان لوك(1632-1704) John Lock وديفيد هيُوم(1711-1776) David Hume وجان ستيوارت مل(1806-1873) John Stuart Mill.

وبالمقابل هناك المذهب العقلاني rationalism الذي يقول بأن هناك أفكارا أولية ومبادئ فطرية جبل عليها عقل الإنسان منذ النشأة ولازمته قبل التجربة الحسية وبمعزل عنها لذلك فهي غير مستمدة منها، مثل المعرفة الرياضية. يرى العقلانيون أن العقل يتضمن نسقا متماسكا من المبادئ العامة التي تشكل جزءً أساسياً من بنيته الداخلية وتمكنه من تفسير المعلومات المتناثرة وغير المترابطة التي يتلقاها عن طريق الحواس لكي ينظمها على شكل أشياء وعلاقات وأسباب ونتائج، وأجزاء وكليات، وتماثل، ووظائف، الخ. المحسوسات في نظر العقلانيين لا تعدو أن تكون صوراً عابرة لا معنى لها في حد ذاتها بل إنها في منتهى التفاهة والخصوصية. أمّا المعرفة الحقيقية، والتي يبقى الجزء الأكبر منها خارج وعينا، فإنها على درجة عالية من التنظيم والبناء وتشتمل على الكليات والمبادئ العامة المضمرة التي تشكل هذه المعرفة وتنظمها.

أي أن أصحاب المذهب العقلاني يعطون أهمية خاصة لبنيان العقل الداخلي الذي تصدر عنه العمليات الذهنية. ومؤسس هذا المذهب أفلاطون ومن رواده في العصور الحديثة رينيه ديكارت Rene Decartes (1650-1596) وبندكت سبينوزا (1677-1632) Benedict de Spinoza، وغتفردلايبنتس (1716-1664) Gottfried Wilhelm Leibnitz.

وممن تبني المنهج الأمبيريقي التجريبي في البحث أصحاب المدرسة السلوكية في الولايات المتحدة الأمريكية وعلى رأسهم واطسون B. .J Watson وسكنر F .B Skinner. ويرى هؤلاء أن لا فرق بين سلوك الحيوان والإنسان عدا أن الأخير أكثر تعقيداً. ويعرفون السلوك أنّه نتيجة التأثير المتبادل بين الكائن العضوي وبيئته الخارجية ويمكن تحليله إلى مثير واستجابة. وبذلك تصبح دراسة السلوك، بما في ذَلَكَ السلوك الإنساني، دراسة موضوعية خاضعة للتجربة والملاحظة والقياس. وفي كتابه الشهير اللغة Language تبني ليونارد بلومفيلد Leonard Bloomfield، رَائِد الدراسات اللُّغوِية في الولايات المتحدة الأمريكية، آراء المدرسة السلوكية السَّائدة آنذاك حرصًا منه على إضفَاء الطابع العلمي الموضوعي على الدراسات اللُّغوِية. إلا أن أجرأ وأشمل مُحاولة في هذَا الصدد هي ما قام به سْكِنَر فِي كتاب لهُ بعنوان السلوك اللُّغوِي Verbal Behavior. يقول سْكِنَر وأتباعه من السلوكيين أن اللُّغة استجابات صوتية مشرُوط حدوثها بوجود المُثيرات الخارجية والحوافز المُلائمة الَّتِي تُعزز هذِه الاستجابات. وانطلاقًا من ذَلَكَ تُصبح اللُّغة في نظر السلوكيين مُجرَّد مجموعة من المفردات والعبارات والجُمل الَّتِي تُشكل بعضها مع بعض شبكة مُترابطة من الاستجابات ونُسقًا من العادات الَّتِي تم اكتسابها شَيْئًا فشَيْئًا بمحض الصدفة نتيجة التعرض لمُؤثرات خارجية. وبما أن الطفل يتعلم لُغة المجتمع الذِّي يعيش فيه فإنه يبدو من السهل تقبُل موقف السلوكيين الذِّي يقول بأن اللُغة ليست غريزة فطرية وإنما سلوك يكتسبه الفرد عَنْ طريق الخبرة والمران والتعليم[992] .

ظل المنهج التجريبي مُسيطرًا على الدراسات اللُّغوِية في الولايات المتحدة الأمريكية لمدة طويلة حَتَّى جَاء نعوم تشومسكي Noam Chomsky بنظريته التوليدية الَّتِي تضرب بجذورها في أعمَاق المذهب العقلاني وتصل ما انقطع من أفكار دِيكَارت وفون هَمْبولت Wilhelm von (1767-1835) Humboldt حول طبيعة المعرفة، بما في ذَلَكَ المعرفة اللُّغوِية. والأبعاد الفلسفية الَّتِي تقوم عليها نظرية تشومسكي في اللُّغة والنتائج المُترتبة عليها أشمل وأبعد من أن نُحيط بها هُنَا لذا سوف نقتصر على تقديم عرض مُوجز لأهم عنَاصر النظرِية الَّتِي تتعلق بموضوع اكتساب اللُّغة. وجدير بنا أن نبدأ بالإشارة إلى أن اهتمام تشومسكي بموضوع اكتساب اللُّغة، وإن كانَ يحتل موقعًا مركزيًّا في نظريته اللُّغوِية، لَيْسَ مقصودًا لذاته بقدر ما هو أحد وسائل الاحتجاج الَّتِي يلجأ إليها لتشخيص طبيعة اللُّغة البشرية ومن ثُمَّ طبيعة العقل البشري[993] .



نعوم تشومسكي
Noam Chomsky

يلفت نظرنَا تشومسكي إلى أن الأطفال في أي مُجتمع يشبُون فيه يكتسبون لُغة واحدة هي لُغة مُجتمعهم ويتكلمونها وِفق قواعد صوتيه وصرفية ونحوية مُوحدة ومُطردة لا تختلف من طفل لآخَر. هذَّا يُشِيرُ إلى أن الطفل لَا يتعلم اللُّغة فقط عَنْ طريق التقليد والاستجابة للمؤثرات الخارجية لأن هذِّه تختلف باختلاف المُحيط الذِّي ينشأ فيه الطفل. ولو فسرنَا النُّطق بأنه تقليد ومُحاكاة فكيف نُفسر الفهم الذِّي يسبق النُّطق. الأطفال الصغار يفهمون عبارات ويستوعبون جُملًا لَا يقدرُون على ترديدها والتلفُظ بها. لَيْسَ من المعقول أن اللُّغة بخصوصيتها الشديدة وتنظِيمها المُعقد تُحشر في ذهن طفل لمّ يتخط الرابعة عَنْ طريق التجربة والمؤثرات الخارجية الَّتِي تُحددها الصُّدف المحضة والظروف الطارئة. اللُّغة سُلوك تحكمه قواعد لذا فهي تختلف في طبيعتها عَنْ العادات المشرُوطة. ويُشبه تشومسكي اكتساب اللُّغة بالنمو الجسمي والعضوي الذِّي يصعُب الوقوف في طريقه. والتعليم في مِثْل هذِّه الحالة لا يملأ ذهن الطفل بالمعلومات اللُّغوية كما نملأ كأسًا فَارغًا بالماء وإنما الأصح أن نُشبه التعليم بالماء والغذاء الذِّي يُساعد على نمو الوردة وتفتُحِها. أي أنّه لا يُمكن إنكار أثر البيئة على تعلُم اللُّغة لَكِن هذَّا الأثر لا يختلف عَنْ تأثير البيئة في سلامة نمو الجسم والأعضاء. البيئة لا تُحدد كيف سيعمل عقل الإنسان لكنّها تقدحه فحسب، أي تُحفزه ليعمل بطريقته الذاتية المُحددة سلفًا[994].

والأهم من ذَلِكَ في نظر تشومسكي أن منهج السلوكيين لا يُفسر لنا أبرز خاصية من خصائص اللُّغة الإنسانية، ألَّا وهي الإبداعية. سلُوكنا اللُّغوي في إبداعيته يتجاوز تجارُبنا الماضية ويفوق ما تتعرض لهُ من مؤثرات خارجية. لذا لا يُمكن تفسيره بأنه عادة مُكتسبه واستجابات مشروطة وعمليات مُترابطة، ويُردف تشومسكي بأنه لَيْسَ هُنَاك وجه للمُقارنة بَيْنَ المادة اللُّغوية البسيطة والمُتناثرة (بما فيها من أغلَاط وتحريف) الَّتِي يتعرض لها الطفل في سنواته الأولى عَنْ طريق التجربة ويتلقاها من مُحيطه المباشر وبَيْنَ المهارات المدهشة الَّتِي يمتلك ناصيتها خلال سنوات قليلة في بناء قواعد مُتكاملة تُمكنه من استخدام اللُّغة وفهمها بشكل صحيح. كيف تتحول هذِّه المُدخلَات البسيطة إلى هذِّه المُخرجَات الهائلة؟ من المعروف أن أي فرق بَيْنَ المُدخلَات والمُخرجَات يعود إلى التصميم الداخلي للجهاز الذِّي يُعالج المُدخلات ويُحِيلُها إلى مُخرجَات. الجهاز في حالة اللُّغة الإنسانية لَيْسَ إلا المخ أو ما يُسمّى العقل[995].

الإبداعية اللُّغوِية تُشِيرُ إِلى أن الطفل لا يتعلم الكلام عَنْ طريق المُحاكَاة والتقليد الببغاوي وإنما عَنْ طريق استيعاب واستبطان واستخلاص قواعد لُغته من خلال سماع الأخرين وهم يتكلمون [996].
يرى تشومسكِي وغيره من التوليديين أن الطفل يستطيع تركيب منظومة من القواعد اللُّغوِية ذات العمومية الَّتِي يستخدمها لتوليد ولفهم الجمل الجديدة وتكوين سليقة لغوية يُميز بها الخطأ من الصواب. هذَّا يعني أن اكتساب اللُّغة نوع من التركيب النظري. أي أن الطفل لا يُقلد المادة اللُّغوِية الَّتِي يسمعها من حوله وإنما يستنبط منها نظرية لُغوية مُتكاملة. والمُدهش في الأمر أن الطفل يُركب هذِّه النظرية بنفسه دونما أي مساعدة من أحد ويكتشفها في سِنّ مُبكرة قبل أن يُصبح قادرًا على إجراء العمليات الذهنية المعقدة وبشكل مُستقل نسبيًّا عَنْ مستوى الذكاء أو عما يمرّ به الطفل من تجَارُب في سنوات حياته الأولى [997].
ويفرق التوليديون بَيْنَ البنية المُستترة deep structure للغة والبنية الظاهرة surface structure. البنية الظاهرة لأي لفظ تتولد نتيجة تطبيق بعض القواعد التحويلية transformational rules الَّتِي يُجريها العقل بصورة لاشعورية على البنية المستترة. كما يُميزون بَيْنَ الأداء اللُّغوِي performance، ويقصدون به ما يتلفظ به المتحدث فعلًا من عبارات وكلمات، وبَيْنَ الكفاءة اللُّغوِية competence، ويقصدون بذلك الاستعداد الفطري لدى المتكلم والمقدرة النظرية الَّتِي تتفوق على الأداء. الأداء لَيْسَ إلَّا محاولة تقريبية لإظهار كفاءة المتكلم الحقيقية إلى حيز الوجود باللجوء إلى القواعد التحويلية. والمُتكلم عرضة للكثير من الظروف الَّتِي تحُول دونه ودون الأداء اللُّغوِي الأمثل مِثْل المرض والتعب والنعاس والتوتر وغير ذَلكَ من العوارض الصحية والنفسية. انطلاقًا من هذّه المُعطيات يرى تشومسكِي أن مُهمة العالم اللُّغوِي لَيْسَ وصف الأداء أو البنية الظاهرة للغة، كما يفعل السلوكيون، وإنما الأهم من ذَلكَ هو وصف الكفاءة أو البنية المستترة. وصف الأداء سيشمل بالضرورة معلومات عَنْ مدى التذكر وعن الأخطاء المُعتادة وعن عدم التركيز وغير ذَلكَ من المعلومات الَّتِي تقع خارج نطاق اللُّغة والَّتِي لا تتعلق بما تعلمه الشخص فعلًا ولا بمدى كفاءته الحقيقية. لذلك فإن القواعد اللُّغوِية المبنية على الوصف المُباشر للسلوك اللُّغوِي في بنيته الظاهرة لا يُمكن الاعتداد بها لأنها ليست بذات أهمية نفسية ولن تفيدنا في معرفة طبيعة العقل البشري ولا في طبيعة اللُّغة وطرق اكتسابها.
يقول تشومسكِي إنّ نمو السلوك اللُّغوِي عِنْدَ الأطفال يتحدد بيولوجيا [998]، وهذَّا مما يؤكد على أن فهم السلوك اللُّغوِي على حقيقته يتطلب منا أن نأخذ بالاعتبار، إضافة إلى المُنبهات الخارجية، معرفة البناء الداخلي للكائن العضوي، أي المخ [999].
ولأنه يصعُب الولوج إلى داخل مُخ الإنسان أو إجراء التجارب عليه، وحَيْثُ لا تتوفر الأدلّة عما يحدث بداخله أثناء الكلام فإنه لا يتبقى أمامنا سوى دراسة السلوك الظاهري، أي العملية الكلامية، ولكن لا لذاتها بل لنصل من خلالها إلى البنية المستترة. الطريقة الوحيدة للتعرف على كيف يعمل العقل الإنساني هي أن نتفحص الأعمال الَّتِي ينجزها العقل الإنساني. والقواعد الَّتِي يهدف النحو التوليدي generative grammar إلى استنباطها عبارة عَنْ نموذج مُطابق للكفاءة اللُّغوِية لدى المتكلم، لذلك فهي في غاية العمومية والتجريد، مثلها مِثْل البنية المستترة للغة [1000].
يقوم النحو التوليدي على افتراض أن اللُّغات الإنسانية كُلها تشترك في خصائص تنظيمية عميقة الجذور والَّتِي من المستبعد جدًا أنها تأتي عَنْ طريق التعليم. هذِّه القواعد الكلية الراسخة، أو ما يُسمّى الكليات اللُّغوِية linguistic universals لابد أنها ملكات فطرية جُبل عليها عقل الإنسان

في تركيبه البيولوجي وطُبعت فيه من الأصل لتُشكل جزءًا من بنيته الأساسية. بعبارة أُخرَى نستطيع القول بأن العقل البشري مُزود من الداخل بنُسق ذهني ذاتي مُهيأ أساسًا لاستخلاص تجريدات لغوية على قدر كبير من العمومية. هذِه التجريدات اللُّغوية عميقة أقصى درجات العمق وبعيدة كل البعد عَنْ الظاهرة اللُّغوية المحسوسة الَّتِي نُلاحظها على السطح أثناء عملية الكلام الفعلي[1001].

ويُعرف تشومسكي القواعد اللُّغوية الكلية أو النحو الكلي بأنه المبادئ الَّتِي تُدخل في عمل الملكة اللُّغوية الأصل أو هو تفسير الحالة الملكة اللُّغوية الأولى قبل التجربة، وهو يختلف عَنْ نحو أي لُغة بذاتها في أن الأخير تفسير لحالة الملكة اللُّغوية بعد أن قدمت لها مادة التجربة الأولية[1002].

ومن وظائف النحو الكُلي حصر المخرج اللُّغوي وتقييده في عمليات مُحددة وقواعد لا يحِيد عنها. من المظاهر الَّتِي يُحددها النحو الكُلي مَثْلًا اعتماد العمليات النحوية على البنية structure dependent. الاعتماد على البنية مفادُه أن المتكلم يجري العمليات النحوية، مِثْل تحويل الجملة الخبرية إلى استفهامية أو المبني للمعلوم إلى المبني للمجهول أو ما شابه ذَلكَ، على أساس أن الجملة نظام هرمي من المكونات البنائية المُترابطة، لا على أساس أنها مُجرَّد صف مستقيم من الكلمات المرصوفة المتتابعة، أو ما يُسمِيه تشومسكي linear order. جُملة «ضرب الرجل الولد» لا تختلف في بنائها مَثْلًا عَنْ جُملة «ضرب الرجل الجالس على الكرسي الولد الواقف على الطاولة» . تنقسم كل جملة من هاتين الجملتين إلى فعل وفاعل ومفعول. هذِه الحقيقة البنيوية هي المهمة بالنسبة للعمليات التحويلية، بصرف النظر عَنْ الاختلاف في عدد كلمات الفاعل أو المفعول أو عَنْ موقع أي منهما بالنسبة لبقية أجزاء الجملة. الاعتماد على البنية في تحديد الخيارات الَّتِي يُمكن تطبيقها على أي من هاتين الجملتين في عملية تحويلها مَثْلًا من خبرية إلى استفهامية يعني استبعاد الخيارات الأُخرى مِثْل نطق الجملة بصورة معكوسة أو تبديل موقعي الكلمتين الأولى والأخيرة أو غير ذَلكَ من العمليات الرياضية البسيطة الَّتِي هي من الناحية الشكلية أسهل من الطرق المُتبعة عادةً في تكوين الجمل الاستفهامية. هذِه العمليات الشكلية الَّتِي تبدو لنا في غاية البساطة يصعُب على عقل الإنسان التعامل معها لأنها لا تعتمد على البنية، أي لأنها تختلف في طبيعتها عَنْ العمليات الَّتِي تُحددها الكليات اللُّغوية. هذَّا يُوضح لنا أن الكليات اللُّغوية لا يُمكن تفسيرها من مُنطلق البساطة أو الكفاءة الاتصالية وإنما هي في الواقع ضرورات يُحتمها تركيب المخ البيولوجي[1003].

تسمح القواعد الكلية المُحددة بيولوجيًا، وهي على درجة عالية من العمومية والتجريد، بمجال مُحدد من الخيارات الممكنة لتحقيق بناء الكلمات والجمل وإجراء العمليات النحوية، أي تحقيق اللُّغة وإبرازها من حيز التجريد في بنيتها المُستترة إلى البنية الظاهرة المُتحققة في اللفظ. ودور التجربة في ذَلكَ أن تُحدد أي نوع من القواعد وأي نوع من الأداء سيكون مُتاحًا للمتكلم في ظل الخيارات الممكنة. هذِه الخيارات تُحددها طبيعة الإنسان البيولوجية والَّتِي هي في نهاية الأمر قَاسِم مُشترك بَيْنَ البشر جميعًا مِثْل انتصاب القامة والمشي واستخدام اليدين. ينبغي أن ننظر للكلام على أنّه قُدرة طبيعية وأمر عادي تمامًا بالنسبة للإنسان الذِّي يختص به دون سَائِر الكائنات، مثله في ذَلكَ مِثْل تحليق الطيور في السماء أو سباحة الأسماك في المحيط[1004].

وهُنَا يكمُن وجه الاختلاف بَيْنَ السلوكيين الذين يردون كل شَيْء في تعلم اللُّغة إلى البيئة الخارجية وبَيْنَ التوليديين الذِّين لا ينكرون أهمية المؤثرات الخارجية ولكنهم في الوقت نفسه يؤكدون على خصائص الإنسان البيولوجية والذهنية ودورها في اكتساب اللُّغة.

بناءً على ذَلكَ يستنتج تشومسكي أن دِمَاغ الإنسان مُنظم على شكل قوالب شبه مُستقلة بعضها عَنْ بعض إلَّا أنها تعمل بشكل مُتناسق مُترابط. أحد هذِّه القوالب يختص بالملكة اللُّغوِية ويُمكن أن نُسمّيه «عضو اللُّغة» .

ويُعقب فيليب ليبرمان Philip Lieberman (والذِّي لا يتفق مع تشومسكي في كل ما ذهب إليه) على ذَلكَ مُؤكدًا أن القدرة اللُّغوِية مُرتبطة ببعض البنى الأعصابية المُحددة الَّتِي لا توجد إلا في الدماغ البشري وأهمها البنية المسماة منطقة بْروْكا، نسبة إلى مُكتشفها عالم الأعصاب الفرنسي بيير بول بْروْكا Brocca وتقع هذِّه قريبًا من المنطقة الخلفية لفص القشرة المخية الأمامي الأيسر. ويظهر على من يُصَاب في هذِّه المنطقة بإعاقة شديدة المرض المُسمى حبسة بْروْكا؛ فهو يستطيع التحكم في اللسان والشفتين والأجزاء الأُخرى من جهاز النطق لكنه لا يستطيع أن ينطق كل الحركات والأصوات الساكنة الَّتِي يتكون منها الكلام[1005] .

ويؤكد ليونارد كارْمايكل Leonard Carmichael على أنّه لابد من نضوج مراكز مُعينة في الدماغ قبل أن يُبدي الطفل أي استعداد للكلام. ويحتمل أن حالة التأهب هذِّه لا تخُص كامل الدماغ وإنما مناطق محددة منه[1006] .

ومن الدلائل على أن المقدرة اللُّغوِية تعود إلى تركيب الإنسان البيولوجي وأن هذِّه المقدرة تتركز في منطقة مُحددة من المخ البشري مُستقلة عَنْ المناطق الَّتِي تتركز فيها القدرات الأخرى أنّه لا تُوجد علاقة بَيْنَ الذكاء وتعلُم اللُّغة. فالطفل يتعلم اللُّغة في فترة مُبكرة من عمره لم تكتمل فيها قدراته العقلية. وهُنَالك أفراد على مستوى مُتدني جدًا من الذكاء لدرجة أنهم لا يستغنون عَنْ مُساعدة الآخرين في أبسط شئون حياتهم ومع ذَلكَ يستطيعون الكلام. كما أن حجم الدماغ عِنْدَ الإنسان القزم أصغر بكثير من حجم دماغ الشمبانزي أو الغوريلا ومع ذَلكَ يستطيع القزم أن يتعلم اللُّغة بينما يستحيل ذَلكَ على أرقى أنواع القردة[1007] .

الأسس البيولوجية للغة

أقام تشومسكي نظريته اللُّغوِية على أُسس فلسفية ومنطقية واستند على حُجج لغوية وسيكولوجية. مع ذَلكَ فإن النتائج الَّتِي توصل إليها لا تختلف في جوهرها عَنْ النتائج البيولوجية الَّتِي توصل إليها إرِك لِنْبِرْغ Eric Lenneberg الذِّي كرس جهده العلمي للبحث في وظائف المخ والأعصاب ودورها في اكتساب اللُّغة. تدور معظم أبحاث لِنْبِرْغ حول من يُعانون عاهات في الكلام نتيجة الإعاقة أو الإصابات الَّتِي يتعرضون لها في منطقة المخ. كما أجرى العديد من الدراسات حول اكتساب اللُّغة عِنْدَ الأطفال ليتوصل إلى تحديد مراحل النمو اللُّغوِي ومدى ارتباطها بنمو الطفل العضلي والحركي وعمره الزمني وأثر البيئة في ذَلكَ.

يقول لِنْبِرْغ أنّه إذًا ما ثبت أن اللُّغة، ولو حَتَّى في بعض جوانبها، تُحددها نوازع فطرية فإن ذَلكَ سيضع كوابح لا يُستهان بها أمام تفسير اللُّغة من مُنطلق نفعي قصدي كما يفعل السلوكيون وسوف يتحول الاهتمام بدلًا من ذَلكَ إلى دراسة العوامل الفسيولوجية والتشريحية والتوريثية الَّتِي يقوم عليها السلوك اللُّغوِي. يتوصل لِنْبِرْغ من خلال أبحاثه إلى أن اللُّغة الَّتِي يتكلمها الإنسان يكتسبها من المجتمع الذِّي يعيش بَيْنَ ظهرانيه، أمَّا المقدرة الكلامية فهي غريزة وراثية يُفطر عليها الإنسان في أي مكان وتحت أي ظرف من الظروف. الفرق بَيْنَ السلوك الفطري والسلوك المُكتسب أن الأول يُورث بيولوجيًّا أمَّا الآخر فيُورث ثقافيًّا. وبمقارنة نوعين من أنواع النشاط الإنساني أحدهما المشي وأساسه بيولوجي بحت والآخر الكتابة وهو بالمُقابل إنجاز ثقافي بحت يطرح لِنْبِرْغ في إحدى مقالاته[1008] . الَّتِي سنلخصها فيما يلي بعض المعايير الَّتِي يُمكن أن نُميز بها ما بَيْنَ السلوك البيولوجي والسلوك الثقافي والَّتِي من خلالها نتبين ما إذًا كانت اللُّغة مُكتسبة ثقافيًّا أم موروثة بيولوجيًّا.

1/ مدى التفاوت بَيْنَ أفراد الجنس الواحد. إذًا كانَ هُنَاك تفاوت ملحوظ بَيْنَ أفراد الجنس الواحد في سلوك مُعين فإن هذًا السلوك مُكتسب، مِثْل الكتابة الَّتِي توجد منها أنواع يصعب حصرها. وبالعكس إذا اتفق أفراد الجنس على اختلاف الأزمنة والأمكنة وتشابهوا في السلوك، كما هي الحال بالنسبة للمشي، فهذا يعني أنه فطري. ولا غرو أن هُنَاك اختلاف بَيْنَ لُغات الشعوب والأمم إلا أن هُنَالك أيضًا كليات لغوية linguistic universals تشترك فيها كل لُغات البشر وتُميزها كوسيلة اتصال تختلف عَنْ غيرها من وسائل الاتصال عِنْدَ الكائنات الأخرى. يرى لِنْبِرْغ أن هذِّه الكُليات المشتركة تعكس خصائص فطرية يتحلى بها الإنسان.

2/ تاريخ الظاهرة السلوكية. السلوك الفطري لا يتغير بل يبقى ثابتًا على حاله، أي أنه لَيْسَ لهُ تاريخ ومعروف أن اللغات البشرية تتغير لَكِن هذِّه ليست تغيُّرات نوعية بل تغيُّرات طارئة وعشوائية لا تنحو منحى تطوريًّا تكيفيًّا يُمكن التنبؤ به أو التخطيط لهُ. فليس بمقدور علماء اللُّغة مَثْلًا أن يرسموا خطًا تطوريًّا للغة الإنسانية من مرحلة بدائية تقوم على الحركات والنداءات الغامضة إلى مرحلة مُتقدمة تكتمل فيها قدرة الإنسان على الترميز وعلى التعبير الدقيق.

3/ دليل الاستعداد الفطري. السلوك الفطري يظهر تلقائيًّا حينما يأتي الوقت المناسب لحدوثه حَتَّى في غياب الحوافز والمُثيرات. ومع أن الإنسان لا يُولد ولديه نزعة غريزية لتعلم لُغة مُعينة لكنه يُولد ويُولِد معه الاستعداد الفطري للكلام. ومما يدُل على أهمية العامل الغريزي في تعلم اللُّغة أن الطفل سوف يتكلم حين يحين الوقت المناسب حَتَّى ولو كانَ أبواه أصمان أبكمان أو حَتَّى لو وُلِد تحت ظروف سيئة لا تسمح بوجود من يعلمه الكلام بشكل مباشر.

4/ افتراض وجود ارتباطات عضوية محددة. وهذِه المسألة تتفرع في مسألتين:

4/أ) تحديد البدء وأطوار النمو المرحلي. أي سلوك فطري لاإرادي، مِثْل الوقوف والمشي عِنْدَ الأطفال، يظهر عِنْدَ لحظة معروفة من مراحل النمو ويخضع لأطوار طبيعية ويمُر بحلقات مُتتالية من النضج حَتَّى يصل إلى مرحلة الاكتمال ويظل مع الفرد طوال مدة حياته بصرف النظر عَنْ المجتمع الذِّي يُولِد فيه أو عَنْ الظروف الَّتِي نشأ فيها. وبتوفر الحد الأدنى من الحوافز يبرز هذَّا النشاط الفطري تلقائيًّا إلى حيز الوجود حينما يحين الوقت المُلائم لظهوره دون الضرورة إلى تدريب أو تمرين. أمَّا السلوك المُكتسب فإن الفرد لا يتعلمه في لحظة مُحددة من لحظات العمر، بل يتعلمه متي سمحت لهُ الظروف بذلك. وإذا كانَ السلوك المكتسب سلوكًا مُعقدًا فإنه من السهل على المرء أن ينساه أو يفقده إذا انقطع عَنْ ممارسته مدة طويلة. أي أن بدأ السلوك المُكتسب ومراحل نموه واختفائه لا تخضع لجدول نمو مُحدد ومعروف في حياة الفرد. وحينما نُطبق هذِّه المقاييس على اللُّغة نُلاحظ أنها لا تنمو بطريقة عشوائية بل تخضع المراحل نمو مُحددة ومُطردة لدى كل البشر، بصرف النظر عَنْ التباين اللُّغوِي والثقافي عِنْدَ مُختلف الأجناس والشعوب. ولا فرق من هذِّه الناحية بَيْنَ اللغات البشرية من حَيْثُ درجة التعقيد أو صعوبة التعلم مما يُشِيرُ إلى أن اكتساب اللُّغة تحكمه عوامل بيولوجية مُحددة ومُشتركة بَيْنَ أفراد الجنس البشري وأنه لا يخضع للتدريب أو المران الذِّي يختلف اختلافًا واضحًا من مجتمع لأخر. ولو قارنا الكلام بالكتابة والقراءة لوجدنا أن الفرد لا يتعلم القراءة والكتابة في فترة مُحددة من العمر بل متى سنحت لهُ الفرصة بذلك، إن سنحت. كما أن الخطوط تتفاوت في صعوبتها وتعقيدها بدرجة ملحوظة بَيْنَ لُغة وأُخْرَى.

4/ب) دور البيئة. السلوك، سواء كانَ فطريًّا أو مُكتسبًا، عادة يتوقف على وجود المنبهات الخارجية. لَكِن الفرق يكمُن في أن السلوك الفطري يُشكل جزءً من كيان الفرد مُبرمج فيه. وتكون وظيفة المنبهات الخارجية هي قدح هذَّا السلوك الفطري وإثارته ليظهر وفق النمط الذِّي تحدده سلفًا عوامل الوراثة البيولوجية. أمَّا السلوك المُكتسب فإنه يعتمد كليًّا على البيئة في طبيعته ومنشأه وفيما يترتب عليه. وبالنسبة للمقدرة اللُّغوِية فإن لها مجراها الطبيعي ويستطيع الطفل أن يستثمر هذِّه المقدرة إذا توفر الحد الأدنى من الحوافز في بيئته المباشرة. قَدْ تحد ظروف البيئة الطفل أو تحوُل دونه ودون استخدام اللُّغة ولكن من الصعب كبح ملكته اللُّغوِية الكامنة. الظروف السيئة قَدْ لا تُساعد على نمو اللُّغة ولكن النمو الجيد للُغة لا يتوقف بالضرورة على التدريب والتمرين. بل لقد أثبتت التجارب أن التمرين لا يُفيد كثيرًا في هذَّا الخصوص. كما أن الطفل لا يُعيد ما يسمعه من الكبار بل يبتدع عبارات وجملًا لمّ يسبق أن تلفظ بها أحد من حوله. ومع ذَلِكَ يظل للبيئة تأثيرها في تحديد اللُّغة الَّتِي سيتكلمها الفرد، فكل إنسان يتكلم لُغة المجتمع الذِّي ينشأ فيه.

بعد الانتهاء من مُناقشة المعايير الأربعة الموضحة أعلاه يشرع لِنْبِرْغ في مُناقشة آراء السلوكيين تجاه اكتساب اللُّغة ودور التقليد والمحاكاة في ذَلِكَ وينتهي برفض هذِّه الأراء استنادًا على الأسباب التالية الَّتِي يطرحها أيضًا كتساؤلات للبحث في طبيعة اللُّغة الإنسانية ومراحل النمو اللُّغوِي عِنْدَ الأطفال[1009].

1/ حينما يتعلم الطفل أصوات لُغته فإنه في الواقع لا يُقلد الأصوات اللُّغوِية كما يسمعها لأن كل صوت منها يختلف في خصائصه الفيزيقية البحتة من مُتكلم لآخر، بل من حالة لأخرى عِنْدَ المتكلم الواحد. الصوت اللُّغوِي يختلف عَنْ بقية أصوات الطبيعة في أنه حقيقة سيكولوجية قبل أن يكون حقيقة فيزيقية. لذا فإن تعلم الأصوات اللُّغوِية يتطلب درجة عالية من التعميم والتجريد الَّتِي تسمو على التقليد الببغائي.

2/ يُوظف الطفل فِي طور تعلم الكلام عمليات القياس والتعميم وإطلاق الأسماء naming (مِثْل تكوين الجمع من المُفرد أو الماضي من المضارع) بطريقة خلاقة تُوحي بأن هُنَالك عاملًا آخر غير عامل التقليد والمُحاكاة يُمكِّن الطفل من تعلم الكلام. ويُركز الأطفال علىٰ هذِّه العمليات التجريدية البحتة قبل أن يلتفتوا إلىٰ الجانب العضلي، أي النُّطق، بمراحل. بمعنىٰ أن نُطق الكلمات لا يستقيم علىٰ لسان الطفل إلا فِي مرحلة متقدمة نسبيًّا من العمر بعد أن يسيطر الطفل تمامًا علىٰ الجانب الذهني من تعلم اللُّغة. ولو كانَ تعلم اللُّغة يقوم أساسًا علىٰ التقليد والمُحاكاة لكان هم الطفل الأول أن يُجيد النطق، كما تفعل الببغاء مَثْلًا. ثُمَّ إن مرحلة الكلام تسبقها مرحلة الفهم والذِّي يبدو بحكم هذِّه الأسبقية أنه أسهل من الكلام وتوطئة له. أي إن المعرفة اللُّغوِية والَّتِي تُشِيرُ الدلائل إلىٰ أنها أمر قائم بذاته تسبق الكلام واستخدام اللُّغة، وهذِّه مسألة ذهنية بحتة لا يُمكن أن يلعب فيها التقليد أي دور يُذكر.

3/ الصيحات الَّتِي تُطلقها الحيوانات تقتصر علىٰ الوظائف البيولوجية مِثْل الخوف والجوع والرغبة الجنسية. ويستحيل تدريب الحيوان علىٰ تحويل المقال من مقام إلىٰ آخر، أي أن يُطلَق صوتًا من الأصوات فِي غير ما قصد لهُ فِي العادة، وذلك لأن الصيحة جزء من الحالة الشعورية الَّتِي يمر الحيوان بها فِي الظرف المعين. لَكِن الإنسان لا يُعجِزه ذَلكَ. ويعبر صراخ الطفل فِي الأشهر الأولىٰ عَنْ الحالات الشعورية لكنه منذ المراحل الأولىٰ من اكتساب اللُّغة يستطيع الفصل بَيْنَ الكلام والحالات الشعورية.

4/ من المثير للدهشة أن الأطفال منذ الأشهر الأولىٰ يصغون للكلام ويعيرونه اهتمامًا كبيرًا. هذَّا بخلاف القردة والحيوانات الأخرىٰ الَّتِي يصعُب علىٰ مُدربيها أن يلفتوا انتباهها.

5/ هُنَالك تشابه بَيْنَ تركيب الحلق والفم عِنْدَ الإنسان والقردة بقدر يسمح للأخيرة أن تنطق ولو ببعض الأصوات اللُّغوِية ومع هذَّا لمّ يحدث شَيْء من ذَلكَ علىٰ الرغم مما بُذِل من جهد ووقت لتحقيق مِثْل هذَّا المطلب. لا يستطيع أي نوع من القردة أن يتحكم فِي عضلات التنفس والحلق والفم ويُنسق بينها علىٰ نفس القدر من الضبط والسرعة والدقة الَّتِي يستطيعها الطفل فِي إخراج الكلام. من الصعب ردّ ذَلكَ إلىٰ مُجرَّد أن الإنسان مُقلد ماهر.

وفِي مقالة أُخْرَىٰ لهُ [1010]، يتطرق لِنْبِرْغ بشيء من التفصيل لمراحل النمو اللُّغوِي عِنْدَ الأطفال مُستندا فِي ذَلكَ إلىٰ المُلاحظات الميدانية والشواهد الإكلينيكية. يؤكد لِنْبِرْغ أن الغريزة اللُّغوِية تُفصح عَنْ نفسها عادةً عِنْدَ جميع الأطفال وفق جدول بيولوجي محدد علىٰ اختلاف البيئات الخارجية والظروف الاجتماعية والثقافية. فحينما يحين الوقت المناسب يبدأ الطفل بممارسة الكلام بدون أي تقديم أو تأخير، تمامًا كما هِي الحال بالنسبة للمشي أو غيره من المهارات الفطرية الأخرىٰ. تبدأ مُحاولات الطفل الأولىٰ للكلام ما بَيْنَ الأسبوع السادس إلىٰ الثامن بإطلاق أصوات المناغاة cooing الَّتِي هِي أشبه ما تكون بحركات المد vowels الَّتِي لا يتخللها سواكن stops وذلك لأن الطفل فِي هذِّه المرحلة والمراحل الَّتِي تليها مُباشرة يصعُب عليه التحكم فِي عضلات النطق وتحريكها. ومن الشهر السادس تقريبًا يبدأ الطفل بنطق مقاطع تبدو وكأنها تتألف من سواكن وحركات لكنّها فِي حقيقة الأمر لا تُشبه الأصوات اللُّغوِية فِي شَيْء، وهذَّا ما يُسمّىٰ babbling. وفِي الشهر الثامن تظهر علىٰ الأصوات الَّتِي يُخرجها الطفل نغمات تُشابه النغمات الَّتِي تُفيد معنىٰ التعجب والاستفهام ونحو ذَلكَ فِي كلام البالغين. وفِي فترة لاحقة تصدر عنه أصوات قريبة الشبه بالأصوات اللُّغوِية الحقيقية phonemes.

وَشَيْئًا فشيئًا تزداد قُدرة الطفل علىٰ التحكم نوعًا ما فِي عضلات النطق. ومع بداية العام الثاني يطرأ تغير مفاجئ وملحوظ علىٰ قدراته اللُّغوِية ويبدأ فِي تعلم الكلمات وإطلاق الأسماء علىٰ الأشياء، وهذِّه

المرحلة يسميها لِنْبِرْغ «مرحلة إطلاق الأسماء» naming. الكلمات الأولى الَّتِي يتعلم الطفل على نطقها كلمات قصيرة لا تتعدى الواحدة منها ثلاثة مقاطع وينطقها مُفردة غير مُركبة في جمل. ويميل الطفل إلى تعميم هذِّه الكلمات لتشمل مدلولات لا تنطبق عليها كأن يُطلَق كلمة «بابا» على كل الرجال أو «ماما» على كل النساء. ولابد من مرور بعض الوقت قبل أن يتمكن الطفل من تركيب الكلمات في جمل قصيرة لا تزيد عَنْ كلمتين ومركبة وفق قواعد نحوية أبسط بكثير من تِلْكَ الَّتِي يستخدمها الكبار. جملة «بابا سيارة» مَثْلًا قَدْ تعني «ذهب بابا بالسيارة» أو «جاء بابا بالسيارة» أو «اشتري بابا سيارة» ... الخ. وفي هذِّه المرحلة يبدأ الطفل يتعلم قواعد اللُّغة المتعلقة بتكوين الجمل الاستفهامية والنفي والماضي والجمع وما إلى ذَلكَ. إلا أن الطفل لن يستطيع قَبْلَ سِنّ الثالثة أو الرابعة أن يُؤلف الجمل الطويلة والصيغ المعقدة مِثْل صيغة الشرط. كما أن التعرف على الألوان والأشكال والتمييز فيما بينها يأتي في مرحلة مُتأخرة نسبيًّا. وفي هذِّه السِّنّ المبكرة يميل الطفل إلى تعميم بعض القواعد النحوية والصرفية حَتَّى في الحالات الَّتِي لا تنطبق عليها، كأن يجمع «كرسي» على «كرسيات» ، على وزن «طاولات» . هذِّه التعميمات تُشِيرُ إلى أن اكتساب اللُّغة عملية استنتاجية وليست عملية تقليد بحت لأن الطفل لمّ يسبق لهُ أن سمع كلمة «كرسيات» ، كما أنّه لو كانَ اكتساب اللُّغة عملية تقليدية بحته لما وجد الطفل صعوبة في تعلم الألوان الَّتِي يسمعها تُردد على مسمعه كل يوم[1011] . ومع بداية العام الثالث تبدأ القدرة اللُّغوية عِنْدَ الطفل تتسارع ويتزايد مخزونه اللُّغوي بشكل مُدهش ويكون المخ في هذِّه الفترة قَدْ وصل إلى 60% من حجمه الكامل. ويتزامن ذَلكَ مع التقدم الملحوظ في القدرة على المشي وغيره من القدرات الحركية والَّتِي يبدو أن هُنَاك نوعًا من الترابط بينها وبَيْنَ اكتساب اللُّغة. ومع نهاية العام الثالث تقريبًا يستطيع الطفل أن يستخدم ما يربو على الألف كلمة ويفهم ما يزيد على الألفين أو الثلاثة آلاف. وبعد أن يُنهي عامه الرابع يكون الطفل قَدْ احكم سيطرته على أساسيات اللُّغة واستوعب أسرارها وصار يستخدمها كما يستخدمها البالغون.

واكتساب اللُّغة بالنسبة للإنسان أمر طبيعي يصعب كبحه حَتَّى في أسوأ الظروف، كما لو كانت هُنَاك قوة دفع ذاتيه تحدو اللُّغة للظهور على لسان الطفل حينما يحين الوقت المناسب لذلك. نجد مَثْلًا أن الأطفال الذين يتربون في كنف آبائهم الصم البكم يمرون بنفس مراحل النمو ويتعلمون الكلام في الوقت المناسب ولا يختلفون في ذَلكَ عَنْ غيرهم من الأطفال الذين نشأوا تحت ظروف عاديه. وينطبق هذًا الكلام على الأطفال المُعاقين الذين نشأوا في مصحات عقلية تحت ظروف سيئة بحيث لا يجدون من يتحدث معهم[1012] .

ويُشِيرُ لِنْبِرْغ إلى أن ارتباط النمو اللُّغوي بالنمو العضلي والحركي يبدو أقوى من ارتباطه بالعمر الزمني للطفل. ومما يُعزز هذًا الاحتمال أن النمو الحركي يُعد من أهم مؤشرات النضج. ولا يبدو أن هُنَاك ارتباطًا واضحًا بَيْنَ النمو اللُّغوي والعمر الزمني عِنْدَ المعاقين، بينما هُنَاك ارتباط واضح بَيْنَ النمو اللُّغوي والنمو الحركي. إلا أن هُنَاك دلائل تُشِيرُ إلى أن العلاقة الإحصائية بَيْنَ النمو اللُّغوي والنمو الحركي ليست علاقة سببية أو علاقة تأثير وتأثر. هُنَالك مَثْلًا إعاقات حركية تحدث دون أن تؤثر على اكتساب اللُّغة. وبالمقابل قَدْ يتعطل الكلام نتيجة إصابة مناطق معينة في المخ دون أن تؤثر هذِّه الإصابات على المهارات الحركية والذهنية الأخرى[1013] .

وقَدْ أثبتت التجارب أن هُنَاك تلازمًا بَيْنَ عدد من المجالات اللحائية cortical fields وبَيْنَ مظاهر مُحددة من السلوك اللُّغوي. المناطق المتقدمة precentral areas من الفص الجبهي frontal lobe

تختص بإنتاج اللُّغة، بينما تتركز الوظائف الحسية في المناطق الخلفية postcentral areas من المجالات الصدغية الجانبية والعليا parietal and superior temporal fields. هذِّه التخصصات الوظيفية لا تُوجد منذ الولادة وإنما تتحدد تدريجيًا عِنْدَ الطفل كُلما تقدم به السِّنّ بشكل مشابه لأطوار تمايز الأعضاء الَّتِي يمر بها الجنين. وتُشِيرُ الدلائل إلى أن الوظائف اللُّغوية تبدأ من سِنّ الثانية تتركز في الجانب الأيسر من المخ، ويزداد هذَّا التركيز مع تقدم العمر حَتَّى بعد سِنّ الثانية عشرة حَيْثُ يصبح هُنَاكَ تلازم لا انفكاك فيه بَيْنَ اللُّغة وهذَّا الجانب من المخ.

ولو تعرض أمرؤ بالغ لإصابة في الجانب الأيسر من قشرة الدماغ المركزية فإن هُنَاكَ احتمالًا بنسبة 70% أنه سيُصاب بالحبسة: ونسبة 50% من البالغين الذين يتعرضون لمثل هذِّه الإصابة يصعب شفاؤهم ومن يشفون منهم لا يشفون تمامًا. أمَّا بالنسبة لمن هم دون سِنّ الثانية فإن الإصابة في الجانب الأيسر من الدماغ لا تختلف عَنْ الإصابة في الجانب الأيمن منه في أنه لا يحدث من جرائها أي عاهة لغوية. أمَّا إذا حدثت الإصابة ما بَيْنَ مرحلة اكتساب اللُّغة، أي سِنّ الثانية، وسِنّ الرابعة فمن المُحتمل أن يتعرض الطفل للإصابة بالحبسة لفترة وجيزة ثُمَّ يستعيد قدرته على الكلام إذا كانَ الجانب الأيمن من الدماغ سليمًا لم يتعرض لأذى. وحينما يستعيد الطفل قدرته على الكلام في هذِّه الحالة يمر بنفس مراحل النمو الَّتِي يمر بها الرضيع ولكن بشكل أسرع ويُشفي شفاءً تامًا. أمَّا فيما لو أصيب الطفل بالحبسة ما بَيْنَ الرابعة والعاشرة فإنه بعد فترة من التمرين قَدْ تستغرق بضع سنين يستعيد قدرته على الكلام بشكل كامل ويبدأ من حَيْثُ ما توقف دون المرور بمراحل النمو المعتادة[1014].

وهكذا نرى أنه إذا ما حدث أي ضرر للجانب الأيسر من المخ في سنين الطفل الأولى قبل أن يكتمل نمو المخ وقبل أن تُصبح اللُّغة وقفًا على الجانب الأيسر منه فإنه من السهل نقل وظائف اللُّغة إلى الجانب الأيمن منه وبذلك يستعيد الطفل قدرته على الكلام. ولا يُمكن أن نَرُد تحويل وظائف اللُّغة من الجانب الأيسر إلى الجانب الأيمن من الدماغ إلى عامل الضرورة لأن الأمر لو كانَ كذلك لما كانَ هُنَاكَ فرق فيه بَيْنَ الصغار والكبار. التفسير المعقول لهذه الظاهرة هو أن دماغ الطفل ينمو وتتمَايز أجزاؤه وتتحدد وظيفة كل جزء خلال سنوات العمر الأولى. وكُلما تقدم السِّنّ بالطفل ترسخت العلاقة بَيْنَ كل جزء وما يخصه من وظائف حَتَّى يكتمل نمو الدماغ وتُصبح هذِّه العلاقة ثابتة لا يُمكن تحويلها. وفي بداية اكتساب اللُّغة يبدو أن كلا الجانبين من الدماغ يشتركان في هذِّه الوظيفة. وَشَيْئًا فشيئًا يبدأ الجانب الأيسر يستحوذ عليها حَتَّى يستقل بها تمامًا ويُصبح من المستحيل بعد ذَلِكَ على الجانب الأيمن أن يُعوض عَنْ الجانب الأيسر ويُصبح استرداد القدرة على الكلام في حالة الإصابة أمرًا مُتعذرًا[1015].

والفترة الَّتِي تمتد من سِنّ الثانية إلى سِنّ الثانية عشرة هي ما يُسميه لِنْبِرْغ الفترة الحرجة بالنسبة لاكتساب اللُّغة. ومن يتعدى سِنّ الثانية عشرة دون أن يتعلم الكلام لسبب أو لآخر فإنه من المُستبعد عليه أن يتعلم. ونُلاحظ ذَلِكَ حَتَّى في تعلم اللغات الأجنبية إذ يُتقنها الصغار ويجيدون النُّطق بها كأهلها، على عكس الكبار الذِّين تظهر على نطقهم لكنة واضحة. ومن المحتمل، في نظر لِنْبِرْغ، أن هُنَاكَ علاقة بَيْنَ هذِّه الفترة الحرجة وبَيْنَ طبيعة الإنسان ومُتطلبَات العيش في مُجتمع إنساني. يختلف الإنسان عَنْ غيره من المخلوقات في أنه يُولد عاجزًا غير مُكتمل النمو. ويبقى على هذِّه الحال لمدة طويلة. ويزن دماغ الإنسان عِنْدَ الولادة ربع وزنه عِنْدَ البلوغ، مما يعني أن عمليات النمو ومراحله تستمر بعد الولادة لِسنين عديدة. ويحتفظ الدماغ خلال هذِّه المدة بمرونته ولدانته وقدرته

على النمو والتغير والتكيف. وقَدْ يكون من أهم الدوافع لذلك حاجة الطفل لتعلم اللُّغة. ولكن لابد أن يتوقف النمو عِنْدَ لحظة مُعينة يتجاوز الفرد عندها مرحلة الطفولة ليبدأ مرحلة الاستقرار ومُزاولة مهامه ومسؤولياته في المجتمع[1016] .

اللُّغة كنِظَام رمزِي

لقَدْ لازمت اللُّغة الإنسان وأصبحت جزءً من حياته لدرجة أنها تبدو لنا أمرًا سهلًا وطبيعيًّا كالتنفس والمشي وغير ذَلكَ من النشاطات الإنسانية الأخرى الَّتِي لا تتطلب جهدًا ظاهرًا عِنْدَ مزاولتها. إلا أن هذِّه النشاطات تختلف عَنْ الكلام في أنها نشاطات بيولوجية بحتة يُفطر عليها الإنسان ولا دخل فيها للثقافة والمجتمع والتعليم. فالإنسان يمشي بنفس الطريقة تقريبًا أيًّا كانَ المحيط الثقافي الذِّي نشأ فيه ولا يضطر إلى تغيير مشيته حينما ينتقل من مجتمع لآخر. أمَّا اللُّغة الَّتِي يتكلمها الإنسان فلابد أن يتعلمها من المجتمع الذِّي ينتمي إليه ويعيش بَيْنَ ظهرانيه، لذلك تختلف اللغات باختلاف الثقافات وتتعدد بتعدُد المجتمعات الإنسانية. من أهم السمات الَّتِي تتميز بها الثقافة الإنسانية كما يعرفها الأنثروبولوجيون أنها مُشتركة ومُكتسبة وتراكمية يُورِثُها السلف للخلف. مِنْ هذِّه السمات يتضح لنا أن الثقافة الإنسانية تستحيل بدون اللُّغة والَّتِي هي في أساسها نظام رمزي. لا يُمكن للإنسان أن يبتدع نظمًا للاقتصاد والسياسة والقانون بدون اللُّغة. ويستحيل اكتشاف الحقائق وتبادُل المعلومات وتنظيم المجتمع بدون اللُّغة. اللُّغة هي الوعاء الذِّي يحتوي الثقافة والوسيلة الَّتِي تنقلها بَيْنَ الأفراد وعبر الأجيال.

الرمز في حياة الإنسان

اللُّغة فرع من الأصل الذِّي هو قُدرة الإنسان الفريدة على الترميز. الإنسان فقط يمتلك القدرة على إضفاء المعاني على الأشياء ويُحِيلها إلى رموز. الرموز التواضعية هي الخاصية الأساسية الَّتِي يتميز بها الإنسان لأنه هو الذِّي يصنعها وهو الذِّي يضفي عليها ما تحمله من القيم والمعاني. قدرة الإنسان على تصنيع الرموز واستخدامها هي الَّتِي مكنته من أن يتعامل مع محيطه الطبيعي والاجتماعي بشكل فعال ومؤثر يخدم مصالحه ويُحقق أهدافه ويحرره من قيود الطبيعة. الرموز هي الَّتِي حولت سلوك الإنسان من استجابات شرطية إلى سلوك معرفي، إلى ثقافة، الإنسان صنع الرمز والرمز صنع الإنسان[1017].

يلجأ الإنسان إلى مُختلف المنبهات الحسية ليبتدع منها رموزًا يضفي عليها معاني اصطلاحية تفيده في نقل المعلومات وتوصيلها.[1018]

فهُنَالك إشارات الطرق وحركات اليدين والعينين وبقية أجزاء الوجه والجسم. وهُنَالك الهلال والصليب والمنجل والحمامة وغصن الزيتون والسواد الذِّي يرمز للحداد والبياض الذِّي يرمز للعفة والطهارة أو رفع القبعة رمزًا للتحية والاحترام أو رمي الكوفية على الأرض دليل الإعجاب. إلا أن أهم وسيلة يلجأ إليها الإنسان في هذّا الصدد هي الكلام. ولأهمية الكلام في حياة الإنسان قِيل الإنسان حيوان ناطق. ولكن اللُّغة، على الرغم من أهميتها تبقى وسيلة من وسائل أُخْرَى كثيرة يستخدمها الناس لتبادل المعلومات فيما بينهم.

الأشياء المادية الَّتِي توجد في محيط الإنسان الطبيعي لا حصر لها. والإنسان في الغالب لا يتعامل مَع هذِّه الأشياء كمؤشرات حسية بحتة، بل إن نظرته لها تصطبغ بما يضفيه عليها مجتمعه من المعاني والقيم الرمزية. التفاعل بَيْنَ أفراد المجتمع هو الذِّي يعطي الأشياء ما تحمله من المعاني ويحولها من أشياء طبيعية physical objects إلى أشياء اجتماعية[1019] social object وتكتسب الأشياء معانيها من استخداماتها وأهميتها في حياة الناس أثناء تفاعلهم بعضهم مع بعض. لذلك تختلف معاني الأشياء وتختلف نظرة الناس إليها حسب اختلاف استخداماتها من شخص إلى آخر ومن ثقافة إلى أُخْرَى. البعير والنخلة عِنْدَ العربي لهما من المعاني ما لا يُمكن أن يُدركه ويحيط به مواطن من اليابان أو الصين أو كندا. يقول هربرت بْلُومَر Herbert Blumer «الشجرة شَيْء مختلف لكل من قاطع الأخشاب وعالم النبات والشاعر، النجمة شَيْء مختلف بالنسبة لعالم الفلك المعاصر عما كانت عليه بالنسبة لراعي الأغنام في الزمن القديم، الشيوعية شَيْء مختلف بالنسبة للمواطن السوفيتي الغيور عما هي عليه بالنسبة لسمسار من سماسرة البورصة في شارع وول ستريت (في نيويورك)»[1020].

وبما أن الشَّيْء نفسه قَدْ يكون لهُ عدد لا يُحصى من الفوائد والاستعمالات فإنه بالتالي سيكتسب عددًا يصعب حصره من المعاني والقيم. لذلك فإن الشَّيْء يكون واحدًا في وجوده المادي لكنه في الوقت ذاته عدة أشياء اجتماعيه.

الرموز أشياء اجتماعية يستخدمها الإنسان ليُشير بها إلى أشياء أُخْرَى، لتقوم مقام أشياء أُخْرَى. هُنَالك الكثير من الأشياء الاجتماعية الَّتِي لا تُستخدم للإشارة إلى أشياء أُخْرَى لذلك فهي ليست رموزًا. الرمز شَيْء اجتماعي ولكن لَيْسَ كل شَيْء اجتماعي رمزًا. يمكنني مَثْلًا أن أستخدم الزهور في تحضير

العقاقير أو في تحضير الطعام أو في الزينة أو للشم، ولكن بإمكاني أن أحولها إلى رمز وأقدمها لمن أحب للتعبير عَنْ مشاعري. كذلك الحمام يمكنني أن أنظر إليه كمصدر من مصادر اللَّهو والتسلية أو كطعام فاخر أو كوسيلة لبعث الرسائل أو كرمز للسلام. وقس على ذَلِكَ كل الأشياء.

ولما كانت الرموز أشياء اجتماعية لذلك فإنها كغيرها من الأشياء الاجتماعية تستمد معانيها من خلال تعامل أفراد المجتمع معها أثناء تفاعلهم بعضهم مع بعض. التفاعل الاجتماعي بَيْنَ الناس هو الذِّي يُولِد الرموز ويضفي عليها المعاني ويعمل على تغيير هذِّه المعاني واستبدالها بغيرها. وتختلف الرموز عَنْ غيرها مِن الأشياء الاجتماعية في أنها تُوظف في التواصل ونقل المعلومات والأفكار والمشاعر من شخص لآخر. ونجاح العملية التواصلية تقوم على توفر الفهم المُشترك بَيْنَ المرسل والمستقبل. ولكي يؤدي الرمز وظيفته التوصيلية ويتحول من مُجرَّد شَيْء حسي إلى شَيْء ذي مغزى ودلالة يُشترط أن يكون معناه معروفًا لمستخدمه وأن يوظفه عَنْ قصد وبوعي لتوصيل هذًّا المعنى ولفت الانتباه إلى الشَّيْء الذِّي يرمز إليه. الشَّيْء الأساسي في العملية الاتصالية هو أن يُثير الرمز في ذهن المرسل نفس الشعور الذِّي يثيره في ذهن المستقبل [1021].

لَيْسَ من الرمزية في شَيْء أن تتجاوب الكلاب في النباح أو الديكة في الصياح لأن أصواتها لا تحمل معاني وإنما هي مُجرَّد مُنبهات حسية يستجيب لها بني جنسها بأصوات مُماثلة. صراخ الطفل الرضيع الذِّي يبكي لأنه جائع أو يتألم لَيْسَ رمزًا. يتحول البكاء إلى رمز بعدما يكبر الطفل ويصل إلى سِنّ يمكنه من أن يُدرك مغزى البكاء ويبدأ في استخدامه بهدف نقل مشاعره إلى الآخرين والتأثير عليهم [1022].

لو أمعنا النظر ودققنا الفحص لتحول العالم الطبيعي من حولنا إلى عالم رمزي. عالم الإنسان مُزدحم بالرموز. بل إن سلوك الإنسان سلوك رمزي. تخيل أننا ضربنا موعدًا للقاء أنا وأنت لبحث قضية ما. أحدنا قَدْ يحضر قبل الآخر أو بعده ويكون حضوره أمًّا في الموعد المحدد تمامًا أو قبله أو بعده. ولنفرض أنك سبقتني إلى الموعد وجلست تنتظرني وحينما رأيتني قادمًا ألقيت نظرة على ساعتك اليدوية ثُمَّ نهضت من مقعدك لمقابلتي ومصافحتي ومعانقتي. وبعد تبادل التحية ندلف إلى غرفة الاجتماع وتقوم أنت بفتح الباب وتُشِيرُ لي بيدك ترجوني أن أتقدمك. وأثناء الاجتماع نختلف وتعلو أصواتنا فتنسحب من الاجتماع وتخرج مسرعًا وتغلق الباب وراءك بعنف. كل حركة من هذِّه الحركات لها أكثر من معنى ودلالة وهي من الوضوح بحيث لا تحتاج إلى توضيح.

حينما يستجيب الفرد لتصرفات الآخرين بشكل عفوي ومُباشر وبدون أن يُؤَول هذِّه التصرفات أو يُفسرها فإن هذًّا النوع من السلوك لا يحمل أي قيمة رمزية. لكي يتحول رد الفعل من مُجرَّد استجابة تلقائية إلى سلوك رمزي فإنه لابد أن يشتمل على التأويل ويتضمن محاولة المتلقي تفسير تصرفات الآخرين تجاهه والقصد من ورائها [1023].

فلو أنك تلقيت دفعة على جسمك من شخص آخر في مكان مُزدحم فإن هذًّا في أغلب الاحتمالات لن يعني لك شَيْئًا ولن تُلقي لهُ بالًا لأن الناس في هذًّا المكان المزدحم كلهم يتدافعون. ولكن لو تلقيت هذِّه الدفعة من شخص تعتقد أنها صدرت منه عَنْ قصد فإن تجاوبك مع الدفعة سيتحدد من خلال تأويلك للقصد من ورائها. قَدْ ترى أن الشخص يُريد أن يلفت انتباهك ويخرجك من شرودك الذهني، وقَدْ ترى أنه يريد مداعبتك والمزاح معك، وقَدْ ترى أنه يقصد مهاجمتك وإيذاءك. وكثيرًا ما يحدث اللبس بَيْنَ الناس في مِثْل هذِّه المواقف ويسيء بعضهم فهم بعض.

السلوك الحيواني لا يعدو أن يكون سلسلة من الاستجابات الغريزية المباشرة الَّتِي يثيرها فيه تلقائيًّا

ما يتعرض لهُ من منبهات طبيعية. أي أن علاقة الحيوان مع محيطه الطبيعي علاقة سلبية غير فاعلة ولا مؤثرة passive أمَّا الإنسان فإن سلوكه يعتمد على التدبر والتأويل مما يحوله من مُجرَّد كائن مستجيب organism responding يتحدد سلوكه قسريًّا من خلال ما يتعرض لهُ مباشرة من مؤثرات خارجية إلى كائن فعال active يتصرف تجاه الأشخاص والأشياء والأحداث حسب ما يمليه فهمه لها وموقفه منها وتقييمه لها[1024]. الإنسان لا يستجيب للأشياء ذاتها وإنما لمعاني الأشياء كما يفهمها هو، لما ترمز إليه الأشياء.

علم الإشارات

اللُّغة في أساسها نظام رمزي وهي نوع خاص من أنواع الرموز الَّتِي هي بدورها نوع خاص من أنواع الإشارات. لذلك فإنه لكي نفهم طبيعة اللُّغة ووظيفتها كسلوك إنساني ينبغي أن نتناولها كنظام رمزي ضمن علم الإشارات semiotics. من أبرز الرواد الأوائل لعلم الإشارات بمفهومه الحديث عالم اللُّغة السويسري مونغِن فِرْدينان دي سُوسِير(1857-1913) Mongin Ferdinand de Saussure وهو يمثل الاتجاه اللُّغوِي الذِّي تغلب عليه النزعة العقلانية وكذلك العالمان الأمريكيان تشارلز بِيْرْس (1839-1914) Pierce Charles Sanders ويمثل الاتجاه الفلسفي وتشارلز موِرس (1901-1979) Charles William Morris ويمثل الاتجاه السلوكي الأمبيريقي، وهو التوجه الذِّي اصطبغت به الدراسات الأمريكية في هذًا المجال حَتَّى ظهور العالم اللُّغوِي الحديث نعوم تشومسكي Noam Chomsky.

علم الإشارات وفق ما حدده بيرْس وموِرس لا يُعنى بدراسة أشياء معينة لذاتها وإنما ينصب اهتمام هذًا العلم على الوظائف الإشارية للأشياء الَّتِي يُمكن أن تؤدي هذًا الغرض، علمًا بأنه لا يُمكن لأي شَيْء أن يُشِيرُ لأي شَيْء آخر خارج عَنْ ذاته إلا بوجود المؤول الذِّي تستقر في ذهنه هذِّه العلاقة بَيْنَ ذَلَكَ الشَّيْء وما يُشِيرُ إليه[1025] ويمكننا أن نعرف الإشارة sign بأنها أي شَيْء محسوس يحضر إلى الذهن شَيْئًا آخر بحكم ما بَيْنَ الشيئين من علاقة. وتقوم العملية الإشارية على ثلاثة أركان:

1/ المنبه الحسي الذِّي يُمكن توظيفه كإشارة sign.

2/ المُشار إليه referent / designatum وهو الشَّيْء الذِّي يُشِيرُ إليه المنبه الحسي ويدل عليه. ويمكن أن يكون المُشار إليه شَيْئًا محسوسًا أو فكرة مُجرَّدة يدركها العقل ولا تلاحظها الحواس.

3/ المُؤَوِّل interpreter وهو الذِّي يؤول الإشارة ويُفسر معناها بحكم ما بينها وبَيْنَ المُشار إليه من علاقة. والعلاقة الإشارية الَّتِي تقوم بَيْنَ المنبه الحسي وما يُشِيرُ إليه يُمكن أن تتخذ واحدًا من ثلاثة أنماط[1026]:

1/ علاقة طبيعية كالعلاقة بَيْنَ الدخان والنار أو بَيْنَ السحاب والمطر أو تساقط الأوراق الذِّي يؤذن بمقدم الخريف أو الشخير الذِّي يدل على النوم. وهذًا النوع من الإشارة يُسمّى علامة index

2/ علاقة شكلية تقوم على الشبه بَيْنَ المنبه الحسي وما يُشِيرُ إليه كالعلاقة بَيْنَ الإنسان وصورته، أو بَيْنَ الخريطة الجغرافية والمنطقة الَّتِي تُشِيرُ إليها أو بَيْنَ اللون الأحمر والدم. وهذًا النوع من الإشارة يُسمّى أيقون icon

3/ علاقة تواضعية اصطلاحية مُصطنعة يفرضها الإنسان ويُحدد معناها كالعلاقة بَيْنَ الأسماء والمسميات وهذًا النوع من الإشارة يسمي رمزًا symbol.

وحَيْثُ أن الإشارة مهما كانَ صنفها (علامة أو أيقونًا أو رمزًا) لابد أن تتخذ شكلًا محسوسًا تدركه الحواس فإن ذَلَكَ يعني أنها تتضمن نوعين من المعلومات: معلومات عَنْ الإشارة نفسها كلونها أو طعمها أو رائحتها ومعلومات عَنْ الشَّيْء الذِّي تُشِيرُ إليه. ولابد للمؤول أن يُدرك النوع الأول من المعلومات ويُحس به لتحصيل النوع الثاني الذِّي قَدْ يستطيع استخلاصه وقَدْ لا يستطيع. نستطيع مَثْلًا أن نميز بَيْنَ الرائحة الزكية والرائحة الكريهة وانطلاقًا من ذَلَكَ قَدْ نستطيع أن نعرف مصدر أي منهما ونحدد ما إذا كانَ باقة من الورد أو غير ذَلَكَ. وحينما نسمع عزفًا منفردًا فإننا قَدْ نستطيع أن نُحدد نوع الألة ومهارة العازف وربما اللحن أو الأغنية إنّ كنا نعرفها مُسبقًا. وحينما تحس بالجوع في

بلد أجنبي فإنك حالما تشم رائحة زكية تعرف أنها رائحة طعام ولكن قَدْ لا تستطيع أن تُحدد نوع الطبق لأنك لا تعرفه مسبقًا. تمامًا هي الحال حينما تستمع إلى رطانة أجنبية في المذياع فإنك لن تفهم ما يقوله المتكلم ولكن يُمكنك أن تستنتج من نبرة الصوت ونغمته أشياء كثيرة مِثْل سِنّ المتكلم وجنسه وحالته الصحية والنفسية. ولعل أوضح مثال يُمكن إيراده هو جرس الباب. هُنَالك أنواع لا تحصى من الأجراس كل منها لهُ صوته المتميز. أنت حينما تكون وقطتك داخل البيت وتسمع جرس الباب يرن فإن صوت الجرس بالنسبة للقطة لا يعدو أن يكون منبها حسيًّا تحركه حاسة السمع. أمَّا بالنسبة لك فإن صوت الجرس منبه حسي تتبين نغمته الَّتِي تختلف عَنْ نغمات الأجراس الأخرى وهو كذلك رمز يلفت انتباهك ويُشِيرُ إلى أن هُنَاك شخصًا عِنْدَ الباب ضغط زر الجرس وينتظر منك أن تذهب لتفتح لهُ.

العلاقة الطبيعية أو الشكلية القائمة بَيْنَ العلامة أو الأيقون وبَيْنَ المُشار إليه علاقة حتمية منطقية. ويستطيع الإنسان أن يدرك ما يدل عليه هذًا الصنف من الإشارات بحكم ما حباه الله من القدرة على الربط الذهني والتفكير السببي [1027]. فالكل يعرف مَثْلًا أن تفتح بعض أنواع الزهور وعودة بعض أسراب الطيور يؤذنان بمقدم الربيع. هذًا النوع من المعرفة يُساعد الإنسان على التكيف مع بيئته. فالإنسان يستطيع أن يتعرف على الجهات الأربع وعلى الفصول من حركة النجوم ومن اتجاه الرياح. كما يستطيع مَثْلًا أن يستخلص الكثير من المعلومات عَنْ الحيوان من أثره وروثه مما يساعده على الهرب منه إن كانَ مفترسًا أو القبض عليه إن كانَ شاردًا أو اقتناصه إن كانَ من الطرائد. وحينما يُشَاهد البحارة الطيور يعرفون أنهم اقتربوا من اليابسة. والهدف الأساسي من هذِه الظواهر الطبيعية لَيْس تنبيهُنَا إلى ما تُشِيرُ إليه لأن هذِه الوظيفية التوصيلية أمر عارض نستخلصه بحكم معرفتنا بقوانين الطبيعة والعلاقة بَيْنَ الأسباب والنتائج. المعرفة الإنسانية والعلوم تقوم على هذًا النوع من الربط، الطبيب مَثْلًا يستدل على المرض من الأعراض الظاهرة. البعثة الأثرية حينما تعثر على قطع من الفخار في موقع ما تستنتج أن ذَلِكَ الموقع كانَ مأهولًا في زمن مضى فتشرع في الحفر والتنقيب.

يروض الإنسان قوانين الطبيعة أحيانًا فيستغل العلاقة الحتمية بَيْنَ السبب والنتيجة لتوصيل بعض المعلومات مِثْل قياس درجة الحرارة بالترمومتر أو الاستدلال على الوقت بالساعة أو على غليان الماء بالصفير [1028]. ونلاحظ أن هُنَالك فرقا بَيْنَ الصفير الذِّي يدل على غليان الماء والذِّي يأتي كنتيجة متوقعة من ازدياد ضغط البخار بازدياد الحرارة- وبَيْنَ الصوت الذِّي تصدره صفارة الإنذار الَّتِي تطلق مَثْلًا للتحذير من هجوم جوي. العلاقة بَيْنَ صفارة الإبريق وغليان الماء علاقة طبيعية أمَّا العلاقة بَيْنَ صفارة الإنذار والهجوم الجوي فهي علاقة مصطنعة، إذ أن بإمكان الإنسان أن يلجأ إلى أي وسيلة أُخْرَى أو أي صوت آخر للتحذير من الهجوم الجوي. كذلك العلاقة بَيْنَ الدخان والنار علاقة طبيعية. لَكِن العلاقة بَيْنَ إطلاق سحب الدخان التحذير الأنصار البعيدين أو طلب المساعدة منهم علاقة مصطنعة. فبينما تلجأ بعض قبائل الهنود الحمر لهذِه الطريقة نجد القبائل العربية تصطنع بدلًا مِن ذَلِكَ وسائل أُخْرَى مِثْل دق الهاون أو قرع الطبول.

وهُنَالك حركات وأفعال لا إرادية تصدر عَنْ الإنسان لكنّها تُشِيرُ بصورة طبيعية إلى حالته الشعورية أو الجسمية مِثْل التثاؤب والضحك والبكاء واحمرار الوجنتين وبحة الصوت وغنته ويبس الريق والشفتين وخفقان القلب وما شابه ذَلِكَ. هذًا بخلاف العلامات الَّتِي يبتدعها الإنسان ويعطيها معاني من عِنْدَه مِثْل هزّ الرأس إلى الجانبين للدلالة على الرفض أو إلى أعلى وأسفل للدلالة على الموافقة أو التلويح باليد للوداع أو ضرب الكف على الكف للتحسر والندم.

هذِه الأمثلة توضح لنا الفرق بَيْنَ الرمز (الإشارة المصطنعة) وبَيْنَ العلامة (الإشارة الطبيعية). ولا يقل عَنْ ذَلكَ وضوحًا الفرق بَيْنَ كل منهما وبَيْنَ الأيقون (الإشارة الشكلية). العلاقة بَيْنَ الإنسان وصوته أو رائحة جسده أو بصمة إبهامه أو أثر قدميه علاقة طبيعية بينما العلاقة بينه وبَيْنَ اسمه علاقة مُصطنعه فرضها أبواه اللذان أطلقا عليه الاسم. أمَّا العلاقة بينه وبَيْنَ صورته الفوتوغرافية فإنها علاقة شكلية تقوم على الشبه بينهما. الكلام عبارة عَنْ رموز صوتية، أمَّا ما يُصاحب الكلام من حركات في اليدين أو تغيرات في الصوت فهي في معظمها إشارات أيقونية. مثال ذَلكَ حينما تصف شَيْئًا بقولك إنه كبير جدًا بإمكانك أن تستعيض عَنْ كلمة جدًا بتفخيم صوتك ومطه أو بفرد يديك إلى الأمام والمباعدة ما بينهما. أمَّا ترقيق الصوت ومطه أو فرد السبابة والإبهام والتقريب ما بينهما مع ضم بقية الأصابع فإن هذًا يعني أن الشَّيْء صغير جدًا. ومثال ذَلكَ العلاقة بَيْنَ عملية الذبح الحقيقية والتهديد بالذبح بتمرير السبابة على النحر. ولعله من نافلة القول أن نؤكد هُنَا على أن العلاقة بَيْنَ الأيقون ومدلوله لا يُمكن أن تكون علاقة شبه تام و تطابق كامل بينهما وإلا لاستحال التمييز بينهما في تِلْكَ الحالة أو أصبح الأيقون هو ذات الشَّيْء المُشار إليه.

بما أن العلاقة الطبيعية أو الشكلية علاقة منطقية حتمية فإنها ثابته لا تتغير بتغير المكان ومرور الزمان. أمَّا العلاقة التواضعية الَّتِي تقوم بَيْنَ الرمز والمرموز إليه فإنها تختلف باختلاف الشعوب والثقافات لأن الرموز لا تستمد معانيها من خواصها الطبيعية أو من أشكالها المحسوسة[1029]. لذا لا يُمكن أن تفهم كلمة أجنبية بمجرد سماعها أو أن تدرك مغزى نتف الشعر ولطم الخدود وشق الجيوب إلا إذًا نشأت في المجتمع الشرقي الذِّي تلجأ فيه النساء إلى هذِه الحركات للتعبير عَنْ الحزن أو المصائب. العلاقة الرمزية علاقة تواضعية اعتباطية يصطنعها البشر ويصطلحون عليها فيما بينهم كأن يصطلحوا على أن اللون الأحمر يعني قف والأخضر يعني سر أو أن الخطوط البيضاء الموجودة على طول الطريق إذًا كانت متقطعة فهذا يعني السماح بتجاوز السيارة الَّتِي أمامك بينما لا يسمح بالتجاوز إذًا كانت الخطوط غير متقطعة.

تصنيف الإشارات وتقسيمها إلى علامات وأيقونات ورموز لا ينفي بالضرورة وجود قدر من التداخل والتمازج والتدرج بَيْنَ هذِه الأصناف الثلاثة[1030]. هُنَالك حالات تكون فيها الإشارة رمزًا في سياق معين وعلامة أو أيقونًا في سياق آخر، وقَدْ تكون مزيجًا من هذِه الأصناف الثلاثة أو اثنين منهما. بل إن هُنَالك حالات يصعب فيها الجزم ما إذًا كانت الإشارة رمزًا أو علامة أو أيقونًا. صورة المنجل مَثْلًا تُشِيرُ إلى آلة الحصاد على المستوى الأيقوني لكنّها تُشِيرُ إلى الشيوعية على المستوى الرمزي. وكلمة «صرصار» مستمدة من الصوت الذِّي يصدر عَنْ هذِه الحشرة لذلك فإن العلاقة الاعتباطية بَيْنَ هذِه الكلمة ومدلولها لا تخلو من المسحة الأيقونية لأنها تشبه صوت الحشرة. وهكذا بالنسبة لبقية الكلمات الَّتِي تسمي الأشياء بحكاية أصواتها والَّتِي توحي ألفاظها بما تُشِيرُ إليه onomatopoeic words. ومن الممكن أن تستشف مسحة من الأيقونية في القصة الَّتِي تحكي أحداثًا معينة تمامًا كما وقعت وحسب التسلسل الذِّي وقعت فيه. والعلاقة بَيْنَ الكلمات ومعانيها علاقة اعتباطية لَكِن العلاقة بَيْنَ نبرة الصوت ونغمته وحدته وارتفاعه علاقة أيقونية نستدل منها مَثْلًا على سِنّ المتكلم وجنسه ومشاعره وأحاسيسه ومدي حماسه للموضوع الذِّي يتحدث فيه. ويورد تشارلز هُكِت مِثَالًا يوضح فيه ما يُمكن أن يحدث بَيْنَ أنواع العلامات من تدرج وتمازج. يقول هُكِت إن خارطة الطرق road map تتضمن مزيجًا من العلامات الأيقونية والرمزية. النقط والخطوط الَّتِي تُشِيرُ إلى المدن والتلال والأنهار والطرق ترتب على الخارطة كما هي على الطبيعة مع تحديد مقياس الرسم، وهذِه علاقة أيقونية.

لَكِن حجم وشكل النقط الَّتِي تمثّل المدن وكذلك عرض وألوان الخطوط الَّتِي تمثّل الطرق والأنهار رموزًا اعتباطية[1031] .ولو أخذنا صورة مرئية ومسموعة مجسمة ومتحركة الشخص ما فإن هذِّه الصورة الأيقونية ستكون أقرب إلى الأصل من الصورة الفوتوغرافية وهذّه أقرب إلى الأصل من اللوحة المرسومة باليد الَّتِي هي بدورها أقرب إلى الأصل من الكاريكاتير[1032] .

مما تقدم نلاحظ غلبة النزعة الامبريقية والسلوكية على المدرسة الأمريكية في الدراسات السميوطيقية عمومًا. وهذًا التوجه يختلف جذريًّا عَنْ التوجه العقلاني rationalist الذِّي أسسه سُوسِير والذِّي يركز أساسًا على اللُّغة كنظام رمزي وهو ما سنوضحه لاحقًا حينما نتحدث عَنْ النظرية اللُّغوية عِنْدَ سُوسِير.

تواضعية اللُّغة

نعود لنقول إن اللُّغة نظام من الرموز تواضع عليها الناس واصطلحوا لتكون وسيلة للاتصال فيما بينهم. أي أن علاقة المعنى الَّتِي تربط الصوت بالشيء الذِّي يدل عليه ليست علاقة سببية ولا شكلية ولا طبيعية بل عشوائية اعتباطية، لكنها علاقة ثابته. فكلمة ملح ليست مالحة ولا كلمة سكر حلوة. وهُنَاك كلمات مِثْل «نمل» و «جمل» الَّتِي تتساوى في عدد أصواتها ولكنها تُشِيرُ إلى أشياء متفاوتة في الحجم. لَيْسَ هُنَاك في الكلمتين «قطّ» و «كلب» ما يوحي بما بَيْنَ هذين الحيوانين من فارق في الصوت والحجم واللون والرائحة. ولا يوجد بَيْنَ الكلمات «نمر» و «فهد» و «أسد» ما يدل على صلة هذِّه الحيوانات وقربها بعضها من بعض في التصنيف البيولوجي. وليس بَيْنَ كلمة «نعامة» و «رئل» ما يدل على أنهما ذكر وأنثى من نفس الفصيلة. وكلمة «ناقة» أقرب إلى كلمة «فاقة» منها إلى «جمل» . بل إن المترادفات تُشِيرُ إلى نفس الشَّيْء بالرغم من اختلافها في اللفظ بينما هُنَاك ألفاظ متجانسة تُشِيرُ إلى أشياء لا يمت بعضها بصلة لبعض. هذِّه العشوائية لا توجد مَثْلًا في رقصات النحل والَّتِي يلاحظ أن هُنَاك علاقة بينها وبَيْنَ بعد مصدر الرحيق أو قربه، فالرقصات البطيئة تُشِيرُ إلى بعد المصدر والسريعة قربه. أمَّا الكلمات فلا يوجد بَينها وبَيْنَ معانيها أي علاقة أو شبه. لذلك نجد أن الشَّيْء نفسه يُشار إليه بكلمات مختلفة تختلف باختلاف اللغات ولا يُمكن لأي شخص غريب أن يستنتج معني أي كلمة بلغة أجنبية بمجرد سماعها، وإلا لأصبح تعلم اللغات الأجنبية أمرًا ميسورًا. كذلك النظام الصرفي الذِّي بموجبه تتألف الأصوات في كلمات والنظام النحوي الذِّي بموجبه تتألف الكلمات في جمل والعلامات الَّتِي تبين الفاعل من المفعول وأساليب النفي والاستفهام وغير ذَلكَ من القواعد اللُّغوية كلها أمور تواضعية. فليس بإمكاننا أن نتنبأ سلفًا وبدون سابق معرفة ما الميزات الَّتِي ستختص بها هذِّه اللُّغة أو تِلْكَ وما الأصوات الَّتِي ستحتوي عليها ونسبة أصوات الغنة مَثْلًا إلى بقية الأصوات. إلا أنّه لكي يتم التواصل لابد أن يكون السلوك اللُّغوي محكومًا بنظام متماسك داخليًّا وقائم بذاته يعرفه المتكلم والسامع وأن تكون العلاقة ثابته بَيْنَ الكلمة وما تُشِيرُ إليه. كما أنه لابد أن يتم تركيب الجمل وتمييز أجزاء الكلام وفق قواعد وأعراف لغوية يعرفها من يتكلمون اللُّغة، وإلا لاستحال التخاطب والتفاهم وانقلب التواصل إلى عملية تقوم على الحدس والتخمين بدل الفهم السليم. ولا شك أن التواضعية تجعل تعلم اللُّغة مهمة غير يسيرة حَيْثُ يلزم المتعلم أن يحفظ الكلمات ومعانيها كلها عَنْ ظهر قلب وكذلك القواعد اللُّغوية، كما تعيق عملية التفاهم بَيْنَ الجماعات الإنسانية الَّتِي تتكلم لغات مختلفة. لَكِن التواضعية لها ميزة عظمى تغطي على هذِّه السلبيات البسيطة نسبيًّا وذلك أنها تجعل من السهل سك كلمات ومصطلحات جديدة كلما دعت الضرورة، مما يجعل اللُّغة نظامًا اتصاليًّا مرنًا للغاية يُمكن توظيفه والاستفادة منه في كل مجالات الحياة.

الكلمات، إذن، ليست مُجرَّد تسميات نطلقها على أشياء مستقلة بوجودها ومفاهيم قائمة بذاتها وجدت في الطبيعة أصلا قبل وجود اللُّغة والإنسان[1033] . هذِّه الحقيقة الَّتِي توصل إليها دي سُوسِير تعد خروجًا عَنْ المسلمات العلمية السائدة في أوروبا حَتَّى ذَلكَ الحين. كانَ علماء اللُّغة الغربيون آنذاك يرون أن هُنَاك نوعًا من التلازم المنطقي والوشائج الطبيعية بَيْنَ الدال والمدلول وأن وظيفة اللُّغة تنحصر في إطلاق الأسماء على الأشياء nomenclaturism. لو عدنا إلى محاورة أفلاطون المعنونة كراتِلاس Cratylus لوجدنا أن أفلاطون كانَ يدفع بفكرة أن وجود اللُّغة سبق وجود الإنسان وأن فهم

اللُّغة فهمًا حقيقيًّا يقتضي فهم علاقة الاسم بالمسمى لأن الاسم يعبر عَنْ جوهر المسمى ويختزل كنهه الحقيقي. فِي هذِه المحاورة يدور النقاش حول كائن أسطوري يُطلَق عليه أفلاطون لقب «موجد الأسماء» وإليه أصلًا تؤول مهمة ابتداع اللُّغة. وقَدْراعي هذَّا الكائن الأسطوري فِي مهمته أن تتناسب الأسماء مع مسمياتها بشكل صائب يجعل الكلمات توحي بما تُشِيرُ إليه من أشياء. إلا أنه مع مرور الزمن وخلال تاريخ الإنسان الطويل علِي هذِه الأرض أدى تكرار استخدام الكلمات إلِى ابتذالها والتهاون في شأنها، ومن ثُمَّ إلى فساد اللُّغة بحيث لم يُعد بمقدور السامع أو المتحدث أن يتلمس العلاقة الطبيعية بَيْنَ الشَّيْء واسمه ولا أن يراعيها في استخدام الأسماء وإطلاقها على الموجودات. هذِه النظرية الَّتِي قدمها أفلاطون وتشبث بها فلاسفة اللُّغة من بعده لا تفترض فقط أن الأشياء لها وجود مستقل عَنْ أسمائها وسابق لهُ، بل تفترض أيضًا أن هُنَاك علاقة تبادلية surrogationalism بَيْنَ الاسم والمسمى بحيث يُمكن لأحدهما أن يحل محل الآخر ويقوم مقامه لما بَيْنَ الاثنين من تلازم منطقي وعلاقة طبيعية. لذا فإن الكلمات تكتسب معانيها بالنسبة لنا من الموجودات الَّتِي تُشِيرُ لها وتحل محلها في العالم الخارجي[1034].

ومما يؤخذ على هذِه النظرة التقليدية أنها تفترض أن اللُّغة ليست إلا كلمات تسمى بها الأشياء في العالم الخارجي. لَكِن هُنَاك الحروف والأدوات والقواعد النحوية والصوتية، وقس على ذَلكَ. والأهم من ذَلكَ أن هذِه النظرة التقليدية، كما يرى سُوسِير، تؤدي إلِى عزل الكلمات عَنْ النسق اللُّغوِي الذِي تنتمي إليه وإلى عزل المتكلم عَنْ الجماعة اللُّغوِية الَّتِي ينتمي إليها، فهي تحدد دلالة الإشارة اللُّغوِية لا بالرجوع إلى داخل النسق اللُّغوِي نفسه وإنما تحدده من خارج النسق، أي لَيْسَ بالنظر إلى علاقة الإشارة اللُّغوِية بغيرها من الإشارات الَّتِي تشكل معها نسقًا متماسكًا وإنما من علاقتها بأشياء لها وجودها المستقل خارج اللُّغة.

خُذْ مَثْلًا مفهوم «الإنسان» الذِي نعبر عنه في العربية بكلمة «إنسان» وفي الإنجليزية بكلمة man وفي الفرنسية بكلمة homme')، وقس على ذَلكَ بقية اللغات. قَدْ يوحي هذَّا بأن الكلمات أسماء تطلق على مفاهيم مستقلة عنها قائمة بذاتها وسابقة لها في الوجود، وأن هذِه المفاهيم مستقرة ثابتة تشترك فيها كل الشعوب والأمم عبر الزمان والمكان مهما اختلفت فيما بينها على الصعيد اللُّغوِي. لو كانَ هذَّا صحيحًا لما وجدنا عنتًا في تعلم اللغات الأجنبية ولما كابدنا في الترجمة من لُغة إلِى أُخْرَى، ولما اقتضى منا ذَلكَ أكثر من استبدال كلمة عربية بمقابلها الأجنبي. إلا أن هُنَاك من الأمثلة ما يفوق الحصر ويستعصي على العد وكلها تُبين لنا أن المفاهيم تتمايز بتمايز المجتمعات وتتباين بتباين اللغات. مِثَال ذَلكَ ما ذكره عباس محمود العقاد في كتابه أشتات مجتمعات عَنْ الفوارق بَيْنَ مفهوم كلمة «العيد» في العربية ومفهومها في اللغات الأوربية. الكلمة العربية تدل على عودة العيد كل سنة وتكرار حدوثه في نفس التاريخ. أمَّا في اللغات الأوربية فإنها تفيد معنى الاحتفالية والوليمة ووفرة الطعام أو التوقف عَنْ العمل أو الاحتفال الديني[1035].

ولا يقف الأمر عِنْدَ هذَّا الحد، بل إن الدوائر الدلالية في اللُّغة الواحدة تتسع وتضيق بمرور الزمن وتتبدل بتبدل الأحوال. مَثْلًا كلمة «خف» كانت تطلق أساسًا على خف البعير ثُمَّ توسعت الدائرة الدلالية لهذه الكلمة لتشمل الخف الذِي يلبسه الإنسان كما في قولنا «المسح على الخفين» . و» الريشة» كانت تطلق أساسًا على ريشة الطير ثُمَّ استعيرت للدلالة على الأداة الَّتِي تتخذ من الريش لتستخدم قديمًا في الكتابة والآن استبدلت ريشة الطير بقلم الحبر وتغير بذلك مدلول الكلمة لَكِن الكلمة لم تتغير. و» الخاتم» سمي كذلك أصلًا لأن اسم صاحبه كانَ ينقش عليه ليستخدمه في ختم

الرسائل ومع أنه فقدَ هذِه الوظيفة في زمننا هذَّا إلا أن الاسم لا يزال باقيًّا[1036] . ويقول محمد المبارك «إن تبدُل العادات خلال العصور التاريخية قَدْ يؤدي إلى تغير الشَّيْء المسمى مع بقاء الكلمة الدالة عليه وبذلك يكون مدلول الكلمة نفسه قَدْ تغير ضمنًا ولو في شكله. فمن ذَلَكَ أن من يتزوج من العرب كانَ يخرج عَنْ بيت أبيه ويبني لنفسه خباء مستقلًا ولذلك قالوا بنى بزوجته أي بني بيتًا معها وكان المهر المستعمل إبلًا أو غنمًا تُساق فقالوا السياق بمعنى المهر وساق لها وكانوا إذا باعوا شَيْئًا صفق البائع على يد المشتري فسموا البيع صفقة وبقي اللفظ وذهبت عادة الصفق.»[1037] . ومثلما يتغير المدلول ويبقى اللفظ ثابتًا كذلك قَدْ يتغير اللفظ ويبقى المدلول واحدًا كأن نطلق على امرأة الرجل «زوجة» و» حليلة» و «قرينة» و» حرم» .

من الأمثلة السابقة يتبين لنا أننا لو أخذنا بمبدأ أن اللُّغة مُجرَّد كلمات نطلقها على مفاهيم قائمة بذاتها فإنه لابد لنا أن نفترض وجود عدد من المفاهيم المتباينة لكل كلمة من الكلمات الَّتِي أوردناها أعلاه وأن الكلمة أطلقت في البداية على هذَّا المفهوم ثُمَّ في مرحلة لاحقة على ذاك المفهوم وهكذا بالتدرج.

لَكِن ما حدث في الواقع هو أن المفهوم الذِّي نطلق عليه الكلمة أساسًا كانَ هو ذاته في حالة تحول مستمر عبر عصور التاريخ. ولو كانت هُنَاك علاقة طبيعية أو منطقية بَيْنَ الاسم والمسمى لأدى تحول المفهوم إلى تغير اللفظة الَّتِي تدل على ذَلَكَ المفهوم أو العكس. بل لو كانَ وجود الأشياء والمفاهيم سابقًا لوجود اللُّغة ومستقلًا عنها وكانت الكلمات مُجرَّد أسماء تطلق عليها لما حدث تغير في المفاهيم ولبقيت مستقرة على حالها رغم تطور اللُّغة وتغيرها عبر الزمن ورغم ما يحصل من تبدل في نطق الكلمات أو تحول عنها إلى غيرها.

تصنيف الموجودات وتسميتها

لا تتوقف اعتباطية اللُّغة عِنْدَ حدود علاقة الدال بالمدلول وإطلاق الأسماء على الموجودات، بل إنها تتعدى ذَلِكَ إلى تصنيف هذِهِ الموجودات. يعتقد عامة الناس أن الواقع يُمكن التعرف عليه وإدراكه حسيًّا من الجميع بنفس الطريقة وعلى نفس الشاكلة. إلا أن الدراسات الحديثة في علم النفس الإدراكي تُشِيرُ إلى أن معرفتنا بالواقع وإحساسنا بالأشياء المحيطة بنا يتم تركيبه وتأليفه عَنْ طريق عمليات الإدراك والتعرف على البيئة والمحيط الخارجي وما فيه من أشياء، وهي عمليات في غاية التعقيد. ولقد بينت الدراسات المقارنة أن البشر يدركون العالم المادي من حولهم ويحسون بما فيه بكيفيات ووسائل تتباين من مجتمع لآخر وأن ما نعتقد أنه الواقع هو في حقيقة الأمر لا يعدو أن يكون مركبًا اجتماعيًّا social construct.

يتم استقبال المعرفة وتخزينها ومعالجتها في الذهن؛ وذلك كله يعتمد في الأساس على العمليات الكهروكيميائية الَّتِي تحدث في الدماغ. ومعرفتنا بالشيء ليست نسخة طبق الأصل يلتقطها المخ لذلك الشَّيْء. الطريق من المنبه الحسي إلى المخ طريق متعرج تتخلله الكثير من نقاط العبور. لذا فإن المنبه الحسي خلال مروره من هذَّا الطريق تعتوره الكثير من التحولات والتغيرات قبل أن يصل إلى المخ ويسجل هُنَاكَ على شكل مدرك percept. الصوت مَثْلًا لابد أن يمر عبر الهواء على شكل ذبذبات قبل أن يصل إلى حاسة السمع الَّتِي تحوله بدورها إلى نبضات تنتقل عبر الأعصاب إلى المخ وهُنَاكَ تتم معالجته وتحويله إلى مدرك[1038]. ولو اقتصرت العمليات الذهنية فقط على تكوين المدركات الحسية لوقعنا أسرى مستعبدين أمام خصوصية كل شَيْء نحس به أو حدث يمر بنا وأصبح التعامل مع الأشياء والأحداث كلًا منها على حدة عبئًا ثقيلًا لا يتحمله العقل الإنساني ولا يقدر عليه. حواسنا يغمرها دائمًا سيل لا ينقطع من المنبهات الخارجية والمثيرات المتنوعة. إلا أن هذَّا السيل العرم من المدركات الحسية يختزل على شكل مفاهيم. كل مدرك حسي هو في واقع الأمر مدرك فريد متميز. لكننا نلجأ إلى اختزال المدركات الَّتِي تشترك في بعض السمات ونضمها إلى بعضها البعض، متجاهلين بذلك أوجه الاختلاف فيما بينها، لنؤلف منها مفهومًا واحدًا concept مِثْل مفهوم «شجرة» أو «زهرة» أو «بيت» أو «كرسي» ، الخ. المدركات، إذًا، لا تعدو أن تكون تصورات ذهنية للمنبهات الحسية الَّتِي ترد إلى الذهن من العالم الخارجي. ومن المدركات يتم تجريد المفاهيم. ولو لم يلجأ العقل الإنساني إلى هذِهِ العمليات التجريدية والتعميمات لتحولت الحياة إلى فوضى لا تطاق ولأصبح من المستحيل التعامل مع الأحداث والأشياء على أساس أن كلًا منها يمثل حالة فريدة وظاهرة مستقلة.

الناس عادة لا يلتفتون إلى كل الفروق الدقيقة وجميع السمات الَّتِي تميز بَيْنَ كل ما يتعرضون لهُ في حياتهم اليومية من منبهات ومثيرات تفوق الحصر. وهم لا يستجيبون لكل واحد من هذِهِ المنبهات والمثيرات، برغم ما بينها من فوارق موضوعية، على أنّه حدث جديد ومختلف. بل إننا نتعمد تجاهل الكثير من الفروق المادية والمميزات الحسية الَّتِي تجعل من كل منبه حدثًا فريدًا، رغم وعينا وإدراكنا لهذه الفروق والمميزات. ما يحدث في واقع الأمر أننا نقوم بتصنيف الأشياء الَّتِي تبدو لنا متشابهة ونضمها إلى بعضها البعض ونضعها في فصيلة واحدة ونستخلص خصائصها المشتركة لنخلق منها مفهومًا مُجرَّدًا نعطيه اسمًا تنضوي تحته كل هذِهِ المدركات الحسية بصرف النظر عما يميزها عَنْ بعضها البعض من فوارق حسية. عَنْ طريق التصنيف والتسميات يفرض الإنسان قدرًا من الانتظام والانضباط

على عالم يعج بالمنبهات الحسية. نطلق اللفظ الواحد على كل أنواع الصنف وعيناته، أي على جميع التحقيقات العينية لهذا الصنف، ونسمي كل واحد منها حيثما وجدت على تعددها وتنوعها بهذا الاسم دون تخصيص. أي أننا نظرنا إلى كل هذِّه التحقيقات العينية الكثيرة على اختلاف صفاتها وتباين أشكالها وألوانها وروائحها وأحجامها وهيئاتها وجردنا منها السمات الأساسية المشتركة بينها ووضعناها في صنف واحد وأطلقنا على هذًا الصنف اسمًا يدل عليه.

ولقد تحدث الأستاذ المبارك عَنْ هذِّه المسألة الهامة حديثًا مستفيضًا شاملًا جاء فيه:

إن تسمية الأشياء ووضع الألفاظ للدلالة عليها في كل لُغة من اللغات نوع من تصنيف الموجودات المادية منها والمعنوية فيدخل تحت لفظ الشجرة والدار والنبات والحجر والمشي والقطع والصوت وسائر الألفاظ الدالة على شَيْء مادي أو فعل أفراد كثيرة لا تحصى وليست هي متماثلة متطابقة وكذلك يدخل تحت كل لفظ من الحب والبغض والكرم والبخل والذكاء والبلادة والشرف والخسة والفرح والحزن والغضب والنشوة حالات كثيرة جدًا يختلف بعضها عَنْ بعض ولكن اللُّغة جمعتها تحت عنوان واحد وجعلتها نوعًا يسمي باسم واحد. فكل لُغة من اللغات صنفت أفراد الكون وأجزاء الوجود في مجموعات أو أنواع وجعلت لكل مجموعة أو نوع اسمًا واحدًا فكل ورقة من أوراق الشجر الَّتِي وجدت أو ستوجد مما لا يُمكن عده ولا يتصور إحصاؤه على اختلاف أشكالها وذواتها تسمى ورقة. ومن هُنَا كانَ بَيْنَ اللغات شَيْء من الاختلاف بَيْنَ الألفاظ فلا يقابل كل لفظ نظيره من اللُّغة الأخرى مقابلة تامة دائمًا لاختلاف مفهوم الشعوب للوجود واختلافها في تصنيفه فقد تجمع لُغة من اللغات في نوع واحد وتحت اسم واحد ما تفرقه لُغة أُخرَى في نوعين أو أكثر وتسميه بأكثر من اسم واحد فالعمة والخالة في العربية يقابلها في الفرنسية لفظ واحد هو tante وكلمة رسالة في العربية يقابلها ألفاظ مختلفة في الفرنسية وهي lettre ويراد بها الرسالة الَّتِي تكتب إلى قريب أو صديق مَثْلًا و pitre ويقصد بها الرسالة الَّتِي تؤلف في موضوع معين و message وهي الرسالة الَّتِي يُبعث بها ملك أو رئيس دولة إلى مثله في موضوع مع رسول يبلغها و mission وهي رسالة الأنبياء ودعاة الإصلاح، والخسارة والفقدان أو الضياع يقابلها في الفرنسية لفظ واحد هو perte والتراب والأرض يقابلها terre.

إنّ الكلمة حين يجرى بها لسان المتكلم أو قلم الكاتب إنّما يقصد بها غالباً شيئاً بعينه ولكن الكلمة اللغوية بذاتها لا تدل على الشيء المقصود نفسه كما هو في الواقع أو في تصوّر المتكلم فإذا استخدم كلمة غرفة أو نهر أو فرح فهو يريد غرفة ذات طول معين و عرض و ارتفاع ولون وأثاث وزينة، ويقصد نهرا بعينه، بمنظره وغزارة مائه وما يحيط به من قفر أو نبات أو بناء، ويعني فرحاً من نوع خاص[1039].

وبما أن طرق التصنيف وكذلك إطلاق الأسماء إجراءات تواضعية تماماً نجد أن الثقافات تختلف في السبل التي تنتهجها في ذَلكَ. فهناك أشياء قد تبدو متشابهة وتصنف في فصيلة واحدة بالنسبة لهذه الثقافة بينما في ثقافة أخرى يُنظَر إلى هذه الأشياء على أنها مختلفة وتوضع في تصنيفات متباينة. وأبسط مثال على ذَلكَ أن هناك أصنافاً من المأكولات كالبندورة والشمام والبطيخ يختلف الناس حولها فيما إذًا كانت من فصيلة الفواكه أو من فصيلة الخضروات. والاختلاف بين الثقافات لا ينحصر فقط في تصنيف العالم المادي بل إنّ الثقافات تختلف كذلك في ما تلتفت إليه من مظاهر العالم المادي و تعيره اهتمامها وتحاول تصنيفه[1040].

الظاهرة الواحدة قد تلتفت لها أحد الثقافات وتهتم بها بينما لا تعبأ بها ثقافة أخرى ولا تلقي لها بالاً، والثقافات المختلفة قد تنظر لنفس الظاهرة من زوايا متفاوتة. يقول المبارك في هذا الصدد:

إذًا تجاوزنا البحث عن النشأة الأولى لألفاظ اللغة ونظرنا في طريقة وضع الألفاظ للمعاني الجديدة بعد أن أصبح للغة رأس مال من المفردات الدالة على المعاني وجدنا أن ذَلكَ يكون باختيار صفة من صفات الشيء الذي يُراد تسميته أو بعض أجزائه أو نواحيه أو تحديد وظيفته وعمله واشتقاق لفظ يدل عليه من اللفظ الدال على صفته أو جزئه أو ناحيته أو وظيفته وفي هذا الموضع تختلف الأمم وتتفاوت في نظرتها إلى الأشياء وفي وضعها للألفاظ الحديثة التي تطلقها على المسميّات... أمّا الناحية الأخرى في هذا الباب فهي طريقة التسمية أو طريقة اختيار الصفة التي بها تكون التسمية فبينما نرى الفرنسي مثلاً قد أطلق لفظ biscyclette أي ذات الدولابين على أداة الركوب المعروفة بهذا الاسم عندهم أطلق عليها العربي لفظ الدراجة فالفرنسي حللها إلى أجزائها ونظر إلى تركيبها وإلى حالتها الساكنة ونظر العربي إلى وظيفتها وعملها وحركتها فسماها دراجة وكذلك السيارة سماها الفرنسي automobile أي المتحرك بنفسه وسماها العربي بلفظ يدل على عملها[1041].

إنّ المشكلة التي تواجهنا مثلاً في ترجمة كلمة انجليزية مثل uncle أو aunt أو cousin لا تكمن في الاختلاف بين مفردات اللغتين العربية والإنجليزية بقدر ما تكمن في الاختلاف بين الشعوب العربية والشعوب الأنجلوسكسونية في مفهوم النسب وتصنيف الأقارب. هذا ونلاحظ أن مفهوم كلمة

«أخ» أو «أخت» في اللغتين العربية والإنجليزية لا يختلف باختلاف جنس المتكلم أو سنه عن الشخص المُشار إليه. أمّا في اللغة التركية فإن المتكلم يستخدم مصطلحين مختلفين تبعاً لما إذًا كانَ الأخ المُشار إليه أكبر من المتكلم أو أصغر منه. كما نجد في اللغة الجاوية أن الكلمة المستخدمة للإشارة إلى «أخ» أو إلى «أخت» تختلف تبعا لما إذًا كانَ المتكلم نفسه ذكراً أو أنثى، أي تبعاً لما إذًا كانَ شخص المتكلم وشخص المُشار إليه من جنس واحد أو من جنسين مختلفين. هذا يعني أن الأخ يُطلَق على أخيه كلمة غير تلك التي تطلقها الأخت على أخيها وأن الأخت تطلق على أختها كلمة غير تلك التي يطلقها الأخ على أخته. ومن هنا نرى كيف أن الاختلاف بين الشعوب العربية والتركية والجاوية والإنجليزية لا يقتصر فقط على الكلمات التي يطلقونها على الأقارب بل يتعدى ذَلكَ إلى طريقتهم في تصنيف الأقارب ونظرتهم إليَّ مفهوم القرابة ودرجات القربى.

وما قلناه عن تصنيف الأقارب يُمكن أن نقوله عن تصنيف الألوان، إذ أن لكل ثقافة أو مجتمع طريقته المتميزة في تقسيم الطيف. هناك بعض الشعوب التي تدقق في تصنيف الألوان وتقسيمها إلى أعداد تفوق الحصر وتطلق على كل منها اسمه المتميز. وهناك في المقابل بعض الشعوب البدائية التي لا تعرف إلا أصنافاً قليلة من الألوان كأن تضع الألوان الداكنة على اختلاف درجاتها في فصيلة واحدة دون التمييز بينها والألوان الفاتحة في فصيلة أخرى.

ويورد جنثان كلر Jonathan Culler المثال التالي ليبين ما بين اللغات من فروق في تصنيف الموجودات. من الواضح أن الكلمات fleuve و rivier دوال تنتمي إلى الفرنسية دون الانجليزية. بينما river و stream تنتمي إلى الانجليزية دون الفرنسية. لكنّ الأمر الذي ليس على نفس القدر من الوضوح وإن كانَ على قدر أكبر من الأهمية هو أن بنية النسق المفاهيمي يختلف في الانجليزية عنه في الفرنسية. المدلول river يقابل stream ويختلف عنه فقط بالنسبة للحجم بينما fleuve يقابل rivier ليس بالضرورة لأنه أكبر منه وإنما لأنه يصب في البحر بينما rivier لا يصب في البحر. باختصار deuve و rivier لا يشكلان مدلولين أو مفهومين في اللغة الانجليزية. إنهما يمثلان سبيلا أخر في مفصلة النسق المفاهيمي[1042].

وحقيقة كون هاتين اللغتين (الانجليزية والفرنسية) كل منهما تؤدي مهمتها بشكل جيد جداً مع اختلافهما في مفصلة النسق المفاهيمي وتمييز المدلولات وتصنيف العالم الحسي يشير إلى أن هذه التجزئات ليست طبيعية ولا حتمية وإنما هي تواضعية بحتة، وهذا أمر جدير بالملاحظة. لا شك أنّه يلزم لكل لغة وسيلة تلجأ إليها للحديث مثلاً عن المياه الجارية، أو أي موضوع آخر، إلا أن اللغة يمكنها اللجوء إلى وسائل شتى من أجل تمييز المفاهيم وتحديد التصنيفات المناسبة في هذا الموضوع والتي قد لا تتفق مع الوسائل التي تلجأ إليها غيرها من اللغات كأن تحدد مثلاً سرعة الجريان أو اتجاهه أو انحداره أو العمق أو الحجم أو الاستواء أو التعرج، وهلم جرّا.

باختصار، لا توجد في هذا العالم أفكار مسبقة ومحددة قبل ظهور اللغة، ومدلولات الألفاظ ليست مفاهيم ثابته بل متغيرة حسب حالات الاستعمال وتطور اللغة. هذا يعني أن المفاهيم، أو المدلولات، ليست في حقيقتها سوى تجزءات تواضعية لعالم الحواس المتداخل المتمازج مما يعني أنها ليست وحدات مستقلة بذاتها يُمكن تعريف كل منها بتحديد جوهر يختص به أو كنه يتفرد به. إنّ هذه المدلولات تشكل أجزاء مترابطة من نظام التصنيف المتماسك أو لنقل النسق المفاهيمي المتكامل الذي تتبناه هذه الثقافة أو تلك. فلو أردت أن أوضح لمحدثي ما أعنيه مثلاً بكلمة «رعن» فإنني مضطر أن أبين لهُ أوجه الشبه وأوجه الاختلاف بين هذه الكلمة وكلمات أخرى تقاربها في المعنى مثل «حيد»، «طود»، «أكمة»، «ربوة»، «تل»، «هضبة». ولتحديد معنى كلمة «غمام» ينبغي مقارنتها

بكلمات مثل «سحاب»، «غيم»، «دجن»، «رباب»، «مزن»، «نشاص». ولتحديد معنى كلمة «سيل» ينبغي مقارنتها بكلمات مثل «مطر»، «غيث»، «صيب»، «وبل»، «ديم»، «طل»، «طش»، «رش»، «رذاذ»، «شؤبوب». ولتحديد معنى كلمة «قليب» ينبغي مقارنتها بكلمات مثل «جب»، «بئر»، «حسي»، «ركية»، «عيلم»، «رس». وقس على ذَلكَ بقية الأمور.

بناء على ما تقدم يمكننا القول بأن وجود الفروق المادية شيء وتوظيفها في التمييز والتصنيف شيء آخر. إدراك الفرق الحسي لا يعني شيئاً ذا بال إن لم يوظف في تأسيس فروق معنوية وتمايزات دلالية. وإذا ما طرحنا جانباً الخصائص المادية الفيزيائية البحتة وقصرنا مجال البحث على الأشياء والظواهر المحملة بالمعاني فإننا سوف نجد أن السمات المحددة لأي من هذه الأشياء والظواهر كامنة في الخصائص التمايزية التي تعطي كل منها المعنى الذي يحمله داخل النسق الرمزي الذي ينتمي إليه. وحينما نقوم بفصل ما هو وظيفي عما هو غير وظيفي من أجل اكتشاف النسق الداخلي فإن مجال اهتمامنا في هذه الحالة لن ينصرف إلى الخصائص الفردية المستقلة بل إلى الفروقات التي بها تتمايز العناصر داخل النسق وتحدد العلاقات فيما بينها وتعطي كل منها ما يحمله من معاني[1043] .

كانَ الفلاسفة الأمبريقيون يرون أن المعرفة الإنسانية تبدأ بالمدركات الحسية، ومن المدركات الحسية تتكون المفاهيم. ثمّ تأتي بعد ذَلكَ مرحلة تحويل المفاهيم وصياغتها في لغة أو شفرة code. ووظيفة اللغة لا تقتصر فقط على تيسير سبل التفاهم بين البشر، بل إنها تفرز تصورات ذهنية وأفكاراً مركبّة مؤسسة على المدركات الحسية إلا أنها تتجاوزها وتسمو عليها. وتختلف اللغات باختلاف الطرق التي ينتهجها كل مجتمع في تشكيل مادة الصوت الإنساني والتأليف فيما بين الأصوات لتصبح مفردات تسمى بها الموجودات. وهذه في أساسها مسألة تواضعية بحتة لا تخضع للمنطق بقدر ما تخضع للعرف والاصطلاح. هذا بالإضافة إلى اختلاف المجتمعات كما أوضحنا في اختيار السبل المتميزة التي يسلكها كل منها في تصنيف الموجودات وتقسيمها إلى فصائل وأنواع. وهذه أيضاً مسألة تواضعية يحكمها العرف والاصطلاح وتوجهها ظروف البيئة الطبيعية التي يجد المجتمع نفسه مضطرًا للتكيف معها وما يُنتج عن هذا التكيف من نظم اجتماعية وموروث تاريخي وثقافي. أي أن الاختلاف اللغوي بين الأمم والشعوب لا ينحصر فقط في الأسماء والكلمات التي يطلقونها على الأشياء. يعود هذا الاختلاف أيضاً إلى تمايز المجتمعات والثقافات في رؤيتها الكلية ونظرتها العامة إلى الكون بكل ما فيه من موجودات وإلى تباين السبل التي ينتهجونها في تمييز مظاهر الطبيعة وفي تجزئة العالم المحسوس وفي تقسيم مكوناته المادية وتصنيفها في فصائل وأنواع.

الإشارة اللغوية

هذا يفضي بنا إلى الإشارة اللغوية وتعريفها عندَ سُوسِير[1044]. الكلمة لا تربط بين شيء واسمه. إنها تربط بين مفهوم concept وقالب صوتي sound image. ولا يقصد بالقالب الصوتي هنا مادة الصوت ذاتها كحدث فيزيائي بحت وإنما الأثر النفسي والانطباع الذي يتولد في ذهن السامع حالما تنتقل إليه الكلمة من خلال حاسة السمع[1045].



فردينال دي سُوسِير
Ferdinand de Saussure

إذًا ما تلفظ المتكلم بكلمة «شجرة» مثلاً فإنه مهما اختلفت طريقة النطق، أي مادة الصوت، يبقى القالب الصوتي، أي الانطباع الذهني، واحداً عندَ من يتحدثون لغة المتكلم. وبالمقابل، لو أن جمهوراً من الناس يتحدّثون لغات مختلفة سمعوا لفظة «شجرة» فإنه على الرغم من أن مادة فردينان دي سُوسِير الصوت واحدة إلا أن الانطباع الذهني الذي يتولد لديهم عندَ سماع هذه اللفظة سوف يختلف من شخص لآخر، حسب اختلاف الخلفية اللغوية لكل منهم.
أمّا المفهوم الذي يتحد مع القالب الصوتي لتتكون منهما الإشارة اللغوية فإنه لا يقصد به أي شيء محسوس في العالم الخارجي وإنما يقصد به فكرة مجردة أو معنى مجرداً دون تعيين أو تخصيص. أي أن المفهوم «شجرة» لا يشير إلى هذه الشجرة في هذه الحديقة أو إلى تلك الشجرة في ذَلكَ البستان وإنما يقصد به أي شيء وكل شيء يُمكن أن ينضوي تحت هذه المفردة اللغوية.
وحينما نتحدث عن القالب الصوتي وعن المفهوم كل على حدة فإن هذا لا يعني بتاتاً إمكانية الفصل بينهما أو استقلال أي منهما عن الآخر. الإشارة اللغوية عبارة عن اتحاد لا انفكاك فيه بين القالب الصوتي والمفهوم. إنها أشبه بصفحة من الورق وجهها الفكرة وظهرها الصوت بحيث لا أحد يستطيع تمزيق الوجه دون تمزيق الظهر في الوقت ذاته. كذلك لا أحد يستطيع فصل الصوت عن الفكر ولا فصل الفكر عن الصوت[1046].
وعلى الرغم من العلاقة الاعتباطية بين المفهوم والقالب الصوتي الذي يشير إليه إلا أنّه لا يُمكن أن يوجد أحدهما بدون الأخر وحضور أي منهما في الذهن أو الحواس يستدعي بالضرورة حضور الآخر لأن اللغة والفكر لا وجود لأي منهما بدون الآخر. وعلاقة القالب الصوتي بالمفهوم هي علاقة الدال بالمدلول بحيث يكون القالب الصوتي هو الدال والمفهوم هو المدلول. ويمكننا الاستعاضة بكلمتي الدال والمدلول بدلاً من القالب الصوتي والمفهوم[1047].
وبما أن العلاقة بين الدال والمدلول علاقة تواضعية بمعنى أنّه لا يوجد سبب قهري يدعو إلى أن يرتبط هذا المدلول دون سواه بذلك الدال، فإن ذَلكَ يعني أنّه لا يوجد عنصر أساسي أو خاصية ذاتية ينبغي أن تتوفر في الشيء ليمكن اعتباره مدلولا لذلك الدال. المدلول الذي يرتبط بالدال يُمكن لهُ أن يتخذ أي شكل وليس هناك جوهر معنوي يلزم أن يحتفظ به الشيء ليبقى المدلول الأنسب لذلك الدال. هذه الاعتباطية في العلاقة بين الدال والمدلول تؤدي إلى نتيجة واحدة مؤداها أنّه إذًا لمّ تكن

هناك مدلولات كلية universals ثابتة ومستقرة ولا دوال كلية ثابتة ومستقرة فإن خاصية الاعتباطية تنسحب أيضاً على الدال والمدلول ولا تقتصر فقط على العلاقة بينهما[1048].

أي أن تقسيم الدفق الصوتي إلى كلمات وكذلك تقسيم المجال المادي الحسي إلى أشياء ومفاهيم لا تعدو أن تكون إجراءات اعتباطية تتم بالتواضع والاتفاق وبذلك فهي تختلف، كما رأينا، من ثقافة إلى أخرى.

بما أن الإشارة اللغوية تواضعية، بما أنها تنتج عن تقسيم الدفق الصوتي المتداخل وكذلك العالم الحسي المتمازج بطرق متميزة تتفرد بها كل لغة على حدّة، فإن ذَلكَ يعني أنّه لا يُمكن النظر إلى الإشارة اللغوية كما لو كانت شيئاً مستقلاً بذاته بل لابد من النظر إليها كجزء من نسق. هذا لا يعني فقط أنّه لكي تعرف معنى أحمر فلابد لك أن تعرف معنى أخضر وأزرق الخ. بل يصح لنا أن نقول إنّ مدلولات الكلمات التي نطلقها على الألوان لا تعدو أن تكون محصلة نسق التمايزات التي تتبناها اللغة. حينما تقسم اللغة الطيف إلى أصناف متمايزة من الألوان وتطلق عليها أسماءها فإنها تقيم نسقا فريدا من المدلولات، أي الكيانات التي يتحدد كل منها من واقع العلاقات القائمة بينها[1049].

وظيفة اللغة ليست إطلاق مسميات على مفاهيم مسبقة ومستقلة في الوجود. مهمة اللغة الحقيقية هي من جهة إقامة علاقات اعتباطية بين ما تختاره من دوال وهي من جهة أخرى إقامة علاقات اعتباطية أيضاً بين ما تختاره من مدلولات. لو نظرنا إلى أي لغة من اللغات لوجدنا أنها لا تتوقف عندَ حد وضع مجموعة تختص بها من الدوال عن طريق مفصلة الدفق الصوتي على شكل ألفاظ مجزأة ومتمايزة. بل إنّ هذه اللغة بناء على ذَلكَ تقوم في الوقت نفسه بوضع مجموعة تختص بها من المدلولات عن طريق تجزئة العالم الحسي بطريقة تواضعية إلى مفاهيم وتصنيفه في فصائل.

إنّ الاعتباطية في تشكيل الكلمات من جانب وفي تصنيف الموجودات من الجانب الآخر يفضي بنا إلى نتيجة هامة مؤداها أن الأشياء ليس لها وجود مستقل وأنه لا يُمكن التعرف على ماهية الشيء من جوهره ولا حتّى من الكلمة التي تستخدم للدلالة عليه. ترتبط ماهية الشيء بتقابله مع غيره من الأشياء. وبالمقابل فإن معنى الكلمة لا يكمن في جوهرها ولا حتّى في الشيء الذي تدل عليه بل في تقابلها مع غيرها من الكلمات. الأصوات في حد ذاتها لا تعني شيئاً ولا تشكل لغة ما لمّ تعبر عن أفكار وتتضمن مفاهيم. ولكن لكي تعبر الأصوات عن أفكار وتحمل معاني، لابد أن تقوم بينها علاقات بحيث تشكل في مجملها نسق مترابط من الإشارات. هذا هو لب النظرية اللغوية عندَ سُوسِير. الكلمات، مثلها مثل بقية الأشياء، ليست إلا عناصر مترابطة ضمن نسق متكامل وما يحدد معناها هو علاقتها بغيرها من عناصر النسق العلاقات القائمة بين عناصر النسق هي التي تحدد معنى كل عنصر فيه. هذا يعني أن الكلمة ليست هي التي تحدد معنى الشيء وكنهه وإنما الذي يحدد ذَلكَ علاقة الشيء بغيره من الأشياء ومكانته في نظام التصنيف الذي تتبناه هذه الثقافة أو تلك. وبالمقابل، لا يكمن معنى الكلمة في الشيء أو المفهوم الذي تشير إليه بل في علاقة هذه الكلمة بغيرها من الكلمات ومكانتها في النسق اللغوي. مثال ذَلكَ أننا لن نعرف المقصود بقولنا «أحمر» إلا إذَّا تعرفنا على «أخضر» و «أزرق» الخ واتضحت لنا علاقة هذه الألوان فيما بينها. كما أنّه لا يمكننا أن نعرف معنى «خال» إلا إذَّا تبينا موقع هذا العنصر في النسق القرابي وعلاقته بالعناصر الأخرى مثل «خالة» و «عم» و «عمة» وهلم جرا.

هوية الوحدة اللغوية

إنّ لمّ تكن الكلمة عبارة عن لفظ نطلقه على شيء في الوجود، ماذا تكون إذًا؟ يولي سُوسِير إشكالية تحديد هوية الوحدة في اللغة أهتماماً خاصا[1050] .

لابد أن يكون هناك لكل كلمة أو عبارة هوية محددة نتعرف بها عليها ونستطيع بواسطتها أن نوظفها ونستعملها بالطريقة الصحيحة في التخاطب وفي تأليف الكلام. بدون أن تكون لكل كلمة أو عبارة هوية محددة ومعروفة كيف يمكننا أن نتعرف على هذه العناصر ونعرف إذًا ما كنا نكرر نفس الكلمات ونعيد نفس العبارات أو أننا نقول شيئاً مختلفاً؟ بمعني كيف يمكننا اعتبار لفظين أو أكثر نفس الكلمة؟ تصوّر أننا استطعنا حصر كل الحالات التي تم فيها التلفظ بكلمة «شجرة» منذ نشأة اللغة العربية حتّى يومنا هذا من قبل الناطقين بلغة الضاد على تباين مشاربهم ولهجاتهم وعلى اختلاف أجناسهم وأعمارهم واختلافهم في البنية والتركيب الجسماني وسلامة أعضاء النطق وما شابه ذَلكَ. لا غرو أن عدد حالات التلفظ هذه سوف يفوق الحصر ومع ذَلكَ فإن مادة الصوت في كل منها إذًا ما قيست مخبريا بمقياس إلكتروني دقيق سوف تختلف، إن كثيراً أو قليلاً، عن كل الحالات الأخرى. كذلك معنى الكلمة قد يختلف من سياق لغوي إلى آخر كأن يكون المقصود «شجرة التفاح» أو «شجرة الزيتون» أو «شجرة الحياة» أو «شجرة العائلة» أو «شجرة الدر» وهلمّ جراً. إلا أنّه على الرغم من الاختلاف في الدلالة وفي مادة الصوت تبقى الكلمة هي الكلمة. ولنا أن نتساءل: إلى أي مدى يُمكن أن يختلف نطق الكلمة أو معناها من حالة إلى أخرى وتبقى مع ذَلكَ هي الكلمة؟ ولتوضيح هذه المسألة يمكننا أن نطرحها على صعيد آخر. إلى أي مدى يُمكن أن يتغير اللون الأخضر مثلاً ويبقى مع ذَلكَ أخضر؟ الإجابة متشابهة على كلاً السؤالين. يبقى اللون الأخضر أخضراً ما لمّ يدخل في نطاق اللون الأقرب إليه على الطيف. كذلك الكلمة «أخضر» تبقى هي هي مهما تغير نطقها ما لم تدخل في نطاق أقرب الكلمات إليها في اللفظ مثل «أخطر»، «أحضر» إلخ. لكن علينا أن نتنبه إلى أن تقسيم الطيف مسألة اعتباطية بحيث أن الحد الفاصل الذي ينتهي عنده اللون الأخضر ويبدأ اللون الذي يليه مسألة تختلف من ثقافة إلى أخرى ومن مجتمع إلى آخر.

إنّ هوية أي كلمة مثل «زار» لا تكمن حقيقة في هذه الأصوات التي نسمعها حال التلفظ بالكلمة ولا في دلالتها. طريقة النطق، كما أسلفنا، تختلف من متكلم لآخر ومن حالة الأخرى. كما أن اللفظة الواحدة قد تشير إلى عدة أشياء مثل «حفظ درسه» و «حفظ عرضه» و «حفظ الأمانة»، أو كقولنا «تبنى موقفا» و «تبني طفلاً» وهكذا. هذا يبرهن لنا أنّه لا فائدة من محاولة تحديد هوية الكلمة بالرجوع إلى القاموس لنستخرج معناها أو الطريقة التي تنطق بها. هوية الكلمة لا تكمن في مادتها الصوتية، بل في التمايزات التي بواسطتها نستطيع التفريق بين «زار»، «سار»، «صار» الخ. ولذلك يميز اللغويون بين علم الأصوات كعلم مجرد phonetics، والذي يتناول الصوت كمادة فيزيائية، وبين علم الأصوات اللغوية phonemics. والذي يتناول الصوت كحقيقة سيكولوجية ومادة لغوية لها دلالة. وقدْ استعار الأنثربولوجيون من علم اللغة مفهوم etic ومفهوم emic للتمييز بين الحقائق الاجتماعية والثقافية كأحداث عينية عارضة وبينها كوحدات مترابطة في نسق ثقافي واجتماعي يمنحها قيمتها ومعناها.

الإشارة اللغوية ليست هي الصوت الذي تحدثه أعضاء النطق عندَ المتكلم أثناء الحديث. الإشارة اللغوية حقيقة ذهنية وليست مادية وعنصر مجرد لا تتحدد هويته في الصوت الناتج عن التلفظ به، بل

تتحدد في العلاقات التي تربطه ببقية عناصر النسق الرمزي اللغوي الذي ينتمي إليه وفي الفروقات التي تميزه عن هذه العناصر[1051].

الإشارة اللغوية شيء مختلف عن تحقيقها الصوتي؛ فهي ليست مادة الصوت الذي تحدثه أعضاء النطق عندَ المتكلم أثناء الحديث. لا ينطوي الدال في صميم خصائصه الصوتية على أية إحالة إلى المدلول. الصوت ليس إلا مجرد أداة يستخدمها المتكلمون للتفاهم فيما بينهم وتوصيل الأفكار من ذهن المتكلم إلى ذهن السامع، لكنّها في حد ذاتها ليست بذات أهمية، ولنا أن نتصور أدوات ومواد أخرى لتوصيل الفكرة مثل اللمس والرؤية والشم. وهذا شبيه إلى حد ما بالشفرة التي تتحقَّق في الأجهزة المبرقة لكنّ الأجهزة ذاتها لا تشكل جزءً من نظام الشفرة. لا يهتم اللغويون بمادة الصوت كحدث فيزيائي. المهم هو الجانب السيكولوجي للإشارة اللغوية والذي يتمثل في المفاهيم concepts والصور الصوتية sound images والعلاقات القائمة بينها. تحديد الدال أو المدلول لا يقوم على مادته ولا على طبيعته ولا على ارتباطه بأي شيء خارجي وإنما على وجوده كجزء من نسق و على الفروقات التي يتمايز بها عن المكونات الأخرى للنسق الذي ينتمي إليه. مادة الأصوات الحادثة من جراء التلفظ بالكلمات ليست وحدات لغوية لأن الوحدة اللغوية هي في حقيقتها شكل لا مادة وهويتها تتحدد من العلاقات التي بها تتمايز عن غيرها من الوحدات. إنها كيان ذهني مجرد لا ينبغي أن نخلط بينه وبين مادة الصوت[1052].

اللغة نظام قائم بذاته ومكتف بنفسه وليس لهُ أي ارتباط بأي شيء خارج عنه، وليس هو انعكاسا لأي شيء آخر كالفكر أو المحيط الخارجي وعالم المادة أو ما إلى ذَلِكَ. ولذلك فإنه من الخطأ أن نقيس اللغة بغيرها ونحاول تفسير خصائصها البنيوية أو الدلالية من خلال النظر والمقارنة مع خصائص البنى والنظم الأخرى[1053].

السمات الفارقة، وليست مادة الصوت، هي التي يعول عليها في تحديد هوية الإشارة اللغوية وفرزها عن غيرها من الإشارات في نفس النسق. النسق اللغوي مجموعة من العلاقات المجرَّدة التي تتحقَّق من خلال وسيط معين ومادة معينة مثل الصوت لكنّ ماهية هذا النسق لا تحددها طبيعة الوسيط ولا مادته ولا أي شيء آخر عدا العلاقات القائمة بين مكوناته في لحظة من اللحظات[1054].

بناء على ذَلِكَ، يرى سُوسِير أن الهدف الأساسي في علم اللغة ليس ما كانَ يقوم به اللغويون من دراسة تاريخ اللغة وتطورها، أو ما يُسمّى بالدراسات التتبعية أو الداياكرونية diachronic، وإنما دراسة الوضعية اللغوية etat de langue في مرحلة معينة كنظام متداخل من الإشارات التي تتحدد معانيها من طبيعة العلاقات القائمة بينها في لحظة من اللحظات، وهذا ما يُطلَق عليه الدراسة التزامنية أو السنكرونية synchronic. بما أن الدال والمدلول كلاهما اعتباطيان إذن هما عبارة عن مجرد علاقات صرفة. الدال و المدلول كلاهما كيانات تمايزية أو بعبارة أخرى علاقات خالصة[1055]، أي تقابلات ذهنية مجردة بين الانطباعات المسموعة[1056].

هذا ما يعنيه سُوسِير في تأكيده على أن اللغة نسق من العلاقات التمايزية وأن الإشارة اللغوية شكل form وليست مادة substance. لذلك فإن طبيعة المادة التي يتم اللجوء إليها لتحقيق هذا الشكل والتعبير عنه وتجسيده ليست بذات أهمية طالما ظلت العلاقات المجرَّدة التي يقوم عليها متحققة[1057].

ويوضح سُوسِير هذه الفكرة بالمثال التالي. انظرْ إلى القطار الذي يغادر من محطة باريس إلى محطة

جنيف الساعة 8:25 مساء كل يوم. يتكلم الناس عن هذا القطار على أنّه هو القطار ذاته كل يوم علماً بأن طاقم التشغيل والقاطرة والعربات تتغير من يوم لآخر. هذا يوضح لنا أن الأشياء المادية ليست هي التي يعول عليها في تحديد هوية القطار. ما يعول عليه هو علاقة هذا القطار بالقطارات الأخرى وتميزه عنها، أي مكانته في نسق مواصلات السكة الحديدية الذي يعتمد على اتجاهات القطارات المختلفة ومساراتها ومواعيدها. بل إنه لو تأخر القطار عن موعد مغادرته يبقى هو هو ما لمّ يغير اتجاهه أو يتفق موعد مغادرته مع موعد مغادرة القطار الذي يغادر قبله أو بعده. كذلك الشوارع تحافظ على أسمائها مهما حدث فيها من تغيير مادي نتيجة عمليات الرصف أو الهدم والبناء وما شابه ذَلكَ[1058] .

ويقارن سُوسِير بين اللغة ونظام اخر من الإشارات هو الكتابة[1059] . مثلما أن العلاقة بين الدال والمدلول علاقة اعتباطية كذلك هي العلاقة بين الحرف والصوت اللغوي الذي يرمز إليه، كأن نرمز لصوت التاء هكذا «ت» أو هكذا «t». وكل منا لهُ طريقته الخاصة في الكتابة بحيث أن التشابه التام بين الخطوط أمر مستحيل، بل إنّ شكل الحرف الواحد يختلف في كل مرة تتم كتابته من قبل الشخص نفسه. المهم في الأمر أن يبقى الحرف متميزا ولا يختلط بما يقاربه شكلاً من الحروف. ثمّ إنه يمكننا الكتابة بأي لوّن وأي مادة وأي أداة، ومع ذَلكَ فإننا نستطيع أن نقرأ خطوط بعضنا البعض ونتفاهم فيما بيننا بواسطة الكتابة.

اللغة والكلام

يؤكد سُوسِير على عدم الخلط بين قدرة الإنسان العضلية على الكلام من خلال أعضاء النطق وبين الملكة الذهنية التي يمتلكها لتشييد نسق لغوي، أي تنظيم الإشارات المتميزة التي تقابلها مفاهيم متمايزة، ويُعد دراسة الوسائل التي تجعل النطق بالألفاظ أمراً ممكنا أمراً ثانويا بالنسبة لدراسة النسق اللغوي.

فهو يرى أن الخاصية الإنسانية التي يتفرد بها البشر ويتميزون بها عن بقية الكائنات، والتي ينبغي أن ينصب اهتمام الدراسات اللغوية عليها، ليست الكلام المنطوق في حد ذاته والقدرة على التلفظ بالصوت الكلامي وإنما ما يقف وراء ذَلِكَ من ملكة يتمتع بها البشر لاستخدام الرموز مما يُمكن الإنسان من تشييد نسق لغوي[1060]

إضافة إلى قدرة الإنسان الفسيولوجية/العضلية على الكلام من خلال أعضاء النطق فإن هناك ما هو أهم وأعم وهو قدرته على استخدام الرموز والإشارات، أو ما نُسمّيه الملكة اللغوية. لكنّ تحقيق الملكة اللغوية يستلزم وجود المجتمع الذي يتعارف أبناؤه على مجموعة من القواعد التي تمكنهم من ممارسة هذه الملكة ويعطون لوحدات اللغة القيم اللازمة والتي تستمد وجودها أصلا من الاصطلاح والاتفاق بين أفراد الجسم الاجتماعي الذين يتراضون عليها ويقبلون بها. اللغة نتاج اجتماعي لملكة الإنسان اللغوية. اعتباطية اللغة تجعل من النسق اللغوي حقيقة اجتماعية يصعب تصوّر وجودها دون وجود المجتمع[1061].

كل وسيلة من وسائل التعبير التي يستخدمها أفراد المجتمع تقوم في أساسها على السلوك الجمعي والتعاقد الضمني، أو قل التقليد أو العرف، إذ لابد لها أن تخضع لقواعد يتبناها أفراد المجتمع. لذا نقول بأن الإشارة اللغوية تستمد معناها من هذه القواعد المتعارف عليها وليس من ذاتها أو مادتها أو أي قيمة كامنة فيها[1062].

اللغة حقيقة اجتماعية ونسق من القيم والأعراف المكتسبة التي يتوارثها أبناء المجتمع جيلا بعد جيل، لكنّ ليس لها تحقق فعلي مادي لأن الناس لا يتكلمون هذه القواعد والأعراف وإنما يتكلمون وفقاً لها. ويمكن تشبيه اللغة بالسمفونية والكلام بعزف السمفونية على الآلات الموسيقية. لذا يقول إنّ الكلام هو الجانب الفردي التنفيذي لهذه الحقيقة الاجتماعية المجرَّدة. الكلام هو الألفاظ التي تصدر عن الأفراد أثناء تحدثهم، لذلك فهو نشاط فعلي وحدث مادي، أمّا اللغة فهي القواعد الكامنة المختزنة في الذهن التي يذعنون لها وتحكم كلامهم. واللغة نظام اجتماعي مستقل عن الفرد، لذا فهي لا توجد مكتملة بقواعدها ومفرداتها عندَ أي فرد واحد في المجتمع، إنها محصلة المعرفة اللغوية التي يمتلكها أفراد المجتمع بكاملهم. اللغة هي الشكل والكلام هو المادة وهناك علاقة جدلية بينهما. اللغة نسق مستخلص من محصلة الممارسات الكلامية لأفراد المجتمع، لكنّ قدرة أي من هؤلاء الأفراد على ممارسة الكلام تفترض مسبقا وجود النسق اللغوي اللغة كنظام حقيقة غير ملموسة ولا تظهر لنا مكتملة في أي لحظة ولا نستطيع أن ندرك وجودها إلا مجزأة من خلال التحقيقات العينية الفردية للأداء الكلامي. خصائص اللغة، مقابل الكلام، كما حددها دي سُوسِير تتماثل مع خصائص الحقائق الاجتماعية كما حددها إميل دوركهايم، فكل منهما حقيقة تعلو على الفرد وجدت قبله وتبقى بعده وتفرض سلطانها عليه بحكم أنها عرف يتفق عليه الجميع ويتقيدون به. فقواعد السلوك الاجتماعي واللغوي محدد لهُ سلفا ولا يملك الفرد إلا أن يتقيد بها.

ويتحقق كلام الأفراد بصورة إبداعية مبتكرة من الجمل والعبارات والألفاظ غير المتجانسة والتي لا حصر لها ولا سبيل إلى دراستها، على خلاف اللغة التي يُمكن حصر مفرداتها وقواعدها. صحيح أن الفرد ليس لهُ الحرية في ابتداع مفردات اللغة وقواعدها لكنّ لهُ مطلق الحرية في أن يقول ما يريد وبصورة لمّ يسبقه إليها أحد الفرد يستطيع الكلام لكنه لا يقدر أن يوجد اللغة ولا أن يعدل فيها لأن اللغة توجد خارج الفرد. ويوضح سُوسِير الفرق بين اللغة والكلام بالقول بأننا نستطيع دراسة مفردات وقواعد اللغات المنقرضة حتّى وإن لمّ نعرف كيفية النطق بها.

وفي الفصل بين اللغة والكلام هو في الواقع فصل بين ما هو جوهري وشكلاني وجمعي وبين ما هو عارض مادي فردي. وتتلخص الظاهرة اللغوية في نظر سُوسِير بأنها مجموعة من الثنائيات المتلازمة التي تتظافر مع بعضها البعض لتشكل مجتمعة ماهية اللغة، وأي عنصر من عناصر أي من هذه الثنائيات لا تتحقَّق قيمته إلا من خلال وجود العنصر الآخر وتقابله معه[1063].

وهذه الثنائيات هي:

1/ ثنائية النطق والسمع، أو المتحدث والسامع. فالصوت حدث ناتج عن تحريك عضلات النطق وهو في الوقت نفسه انطباع سمعي تلتقطه الأذن.

2/ ثنائية اللفظ والمعنى، أو الدال والمدلول.

3/ ثنائية الفرد والجماعة فاللغة تتحقَّق حينما يتحدث الفرد إلى الآخرين لكنّ الجماعة هي التي تتواضع على الأعراف والقواعد اللغوية التي تمكن الفرد من التحدث إلى الآخرين والتفاهم معهم.

4/ ثنائية التزامنية والتاريخية، بمعنى أن اللغة في أي لحظة من اللحظات نظام قائم متماسك من الإشارات التي تربطها مع بعضها البعض علاقات متبادلة وهي في الوقت نفسه نتيجة تطور تاريخي وتسير في عملية تغير مستمر.

اللغة والفكر

لا يمكننا تعريف الكلمة بالصوت الملفوظ وإنما هي قبل ذَلكَ وحدة دلالية، وهذا هو المهم. وحيث أن الصوت مجرد أداة لبيان ما في الذهن فإن اللغويين لا يهمهم دراسة أي صوت وإنما فقط تلك الأصوات المحملة بالمعاني[1064].

لا يُعد الصوت كيانا لغوياً إلا إذًا عبر عن معنى، لابد أن يكون دالا المدلول. إنّ لمّ يعبر الصوت عن فكرة تحول من كيان لغوي إلى مجرد حدث فسيولوجي أو فيزيائي. لو لمّ تعبر الألفاظ عن أفكار لتحولت من كلمات محددة ومتمايزة إلى ضوضاء وأصوات متداخلة يصعب الفصل فيما بينها. كذلك الأفكار بدون اللغة لا تعدو أن تكون كتلة سديمية مبهمة غير واضحة المعالم. بدون الكلمات يستحيل تحديد الأفكار والتمييز فيما بينها، إذ لا وجود للفكرة بدون لفظ يعبر عنها[1065].

لكنّ الألفاظ ليست قوالب جاهزة تصب فيها الأفكار وإنما هي مادة طيعة يُمكن تجزئتها إلى كيانات متمايزة تستمد منها الأفكار ما تحتاج إليه من دوال. غير أنّه لا يُمكن التعرف على الكيان اللغوي وتحديده بدقة إلا إذًا عزل عما يحيط به في السلسلة اللفظية ليمكن مقابلته بغيره من الكيانات اللغوية الأخرى في نفس النسق اللغوي. من أهم خصائص الدفق الصوتي أنّه أحادي البعد والاتجاه، فهو يسير في خط زمني مستقيم. إنه أشبه بالخيط أو الشريط الذي لا تستطيع الأذن أن تحس فيه بأي تقسيمات واضحة ولا تستطيع أن تمفصله. لعمل ذَلكَ يلزمنا اللجوء إلى المعنى. حينما نستمع إلى لغة لا نفهمها يصعب علينا مفصلة الدفق الصوتي بمجرد سماع الأصوات الصادرة عمن يتكلم تلك اللغة. ولكن حالما نتعرف على المعاني والوظائف التي تختص بها مكونات السلسلة الصوتية تبدأ هذه المكونات تتمفصل وتأخذ شكل الكلمات المتتابعة. تحديد الإشارة اللغوية والتعرف عليها يتطلب منا عزلها عن ما يسبقها وما يتلوها من إشارات عن طريق مفصلة الدفق الصوتي بواسطة اللجوء إلى المعنى[1066].

لو نظرنا إلى الأصوات التي يتلفظ بها المتكلم كحدث طبيعي فإن المختصين في فيزياء الصوت لن يجدوا عناء في وصفها كظواهر طبيعية حتّى ولو كانوا لا يعرفون لغة المتحدث. لكنّ لو أرادوا أن يحللوها ويصفوها كألفاظ وكلمات تحمل معاني، أي كمادة لغوية وليس كمادة فيزيائية، فإنه لابد لهم من معرفة اللغة التي تنتمي لها هذه الأصوات. فعبارة «لبستقميصعلي» مثلاً تمثّل لمن لا يعرف العربية سلسلة متصلة من الأصوات المتتابعة دون القدرة على مفصلة هذه السلسلة إلى كلمات محددة. أمّا من يتحدث العربية فإنه سوف يسمعها على أنها جملة مؤلفة من ثلاث كلمات هي «لبست قميص علي». معرفة السامع بالعربية تمكّنه من مفصلة هذه السلسلة الصوتية إلى كلمات تحمل دلالات ومعاني[1067].

الأفكار والكلمات ضروريان لبعضهما البعض إذ أن كلاً منهما يحدد الأخر ويميزه. فالفكرة لا يُمكن التعرف عليها ما لمّ نطلق عليها كلمة تحددها وتفصلها عن كتلة الأفكار الأخرى. والكلمة بدورها لا يُمكن تمييزها في الدفق الصوتي وفصلها عن الأصوات المجاورة لها في سلسلة اللفظ ما لمّ تعبر عن فكرة معينة[1068].

الفكر ليس نشاطا عقليا مستقلاً قائما بذاته إذ ليس لهُ وجود بدون اللغة والكلام بدوره ليس مجرد تجسيد للأفكار. هناك علاقة اعتماد متبادل بين التفكير والكلام ولا يُمكن أن يوجد أحدهما أو تتحدد

هويته بدون الآخر، وكلاهما يتحقق وجوده بواسطة اللغة[1069].

ويمكن تصوير الحقيقة اللغوية في مجملها على أنها سلسلة من التقسيمات المتتالية والممفصلة على مستويين: مستوى الأفكار المختلطة غير المحددة ومستوى الأصوات التي لا تقل عن الأفكار في الاختلاط وعدم التحديد[1070].

يقول سُوسِير إنّ الدور المميز للغة بالنسبة للفكر ليس إيجاد المادة الصوتية للتعبير عن الأفكار، بل القيام بوظيفة حلقة الوصل بين الفكر والصوت الكلامي بحيث يؤدي ذَلكَ إلى التجزئة المتبادلة لوحدات الفكر والصوت معاً. فالفكر الذي هو بطبيعته غامض غير منتظم، يتحدد ويتخذ نظاما معينا أثناء عملية تحلله. لا تتخذ الأفكار شكلاً ماديا كما أن الأصوات لا تتحول إلى كيانات ذهنية.

يقول سُوسِير إنّ الحقيقة المذهلة حقاً هي أن «الفكر - الصوت» يقتضي التجزئة و أن اللغة تصوغ وحداتها خلال تشكلها بين كتلتين لا شكل لهما أساسا[1071].

تخيل الهواء عندَ ملامسته صفحة الماء: إذًا تغير الضغط الجوي تجزأ سطح الماء إلى سلسلة من الأقسام أو الأمواج، وهذه الأمواج تشبه الربط أو القرن بين الفكرة ومادة الصوت. التموجات التي يراها المشاهد على السطح تشكلت بسبب الاختلافات الموضعية في قوة الضغط بين كتلة الماء وكتلة الهواء. ويقصد سُوسِير من هذا المثال أن يوضح مسألتين: المسألة الأولى هي أن اللغة لا تشكل طبقاً ثالثة خفية تتوسط بين الفكرة واللفظ حيث لا يوجد طبقاً ثالثة بين الماء والهواء ومع ذَلكَ فإن الوسط الذي بينهما يتمفصل ويتشكل. المسألة الثانية أن هذا التشكل الذي يأخذه الوسط هو ذات التشكل الذي تأخذه معاً كتلتي الماء والهواء المتلامستان، والتغضنات التي تحدث على سطح الماء وتلك التي تحدث على سطح الهواء متطابقتان تماماً. أمّا كوننا نرى هذه التغضنات تأخذ شكل الأمواج على سطح الماء بينما لا نراها على الهواء فهذا يعود إلى كوننا نستطيع رؤية الماء بينما لا نستطيع رؤية الهواء، تماماً مثلما أننا قادرين على سماع الكلمة والإحساس بها كصوت بينما لا يمكننا ذَلكَ بالنسبة لمعناها. إلا أنّه مع ذَلكَ لا وجود للمعني بدون الصوت ولا للصوت بدون المعنى[1072].

ومن أجل استكمال الحديث عن إشكالية العلاقة بين اللغة والفكر لعله من المفيد أن نتطرق إلى خلفياتها التاريخية والفلسفية؛ فهذه مسألة شغلت بال الكثير من الفلاسفة واللغويين قبل سُوسِير وبعده. ومن أوائل من أثاروا هذا الموضوع المفكر الألماني وليم فون همبولت (1767- 1835) william von Humboldt الذي تأثر بطروحاته يوهان غتفريد هردر (1744- 1803) Johann Gottfried Herder. يرى هردر أن اللغة تمثّل روح الشعب وتختزل هويته القومية وتعكس ثقافته وطريقته في سبل التفكير وسبل الإبداع، أو ما سمَّاه فون همبولت Weltanschauung. ونظراً لاختلاف التراكيب اللغوية بين الشعوب فمن الطبيعي، حسب رأيه، أن تختلف تركيبتها الذهنية وطرائقها في التفكير والتعبير لأن طبيعة الفكر مرتبطة بطبيعة اللغة المتمثلة ليس فقط في مفرداتها ودلالاتها وإنما أيضاً في قواعدها النحوية والصرفية والاشتقاقية. فاللغة تفرض بنيتها على البنية الإدراكية والمعرفية، فالفرد يدرك العالم ويراه كما تقدمه لهُ لغته[1073].

وقدْ برزت هذه النظرة مع بروز فكرة القومية والشعور القومي عندَ الأوربيين بعد أن ودعت أوربا العصور الوسطى وودعت معها هيمنة البابوية ومخلفات الإمبراطورية الرومانية. ومنذ أن بدأتْ تظهر الدول القومية في أوربا الحديثة على مسرح التاريخ بدأ يحتد الصراع بينها على المستويين الفكري والسياسي مما غذي النزعات القومية المحلية التي صار كل منها يبحث عن خصوصيته التي تميزه

عن جيرانه من الشعوب والأعراق والقوميات الأخرى. وتلك كانت هي الفترة التي نشطت فيها حركة جمع الفلكلور المحلي والأساطير الشعبية والأزياء الشعبية ومختلف مظاهر الثقافة المادية والمعنوية بهدف تكريس الهوية القومية والتشجيع على نبذ ومقاومة أي هيمنة خارجية. وكان الألمان مهووسون بشكل خاص بموضوع الخصوصية أو ما يسمّونه عقلية الشعب أو روح الشعب geist الذي يتمثل في لغته وعاداته وتقاليده، والذي يقولون إنّ اله وجود مستقل عن الأفراد.
كما أن موقف ژئر وغيره في تلك المرحلة جاء كردة فعل على طروحات فلسفية تدور حول بنية الذهن وطبيعة التفكير وهل الأفكار مغروسة سلفا في الذهن أم أنها تكتسب من خلال التجربة. فهناك المدرسة الفرنسية ممثلة بالفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت (1598-1650) Rent Descartes وهناك الفلسفة الألمانية ممثلة بالفيلسوف غتفريد فلهلم لايبنتس (1646-1724) Gotfried Wilhelm Leibnitz و عمانيويل كنط (1724- 1804) Immanuel Kant. وبالمقابل هناك المدرسة الإنجليزية التي تزعمها جان لوك (1932-1704) John Lock وديفيد هيوم (1711-1776) David Hume، أو ما يُسمّى المدرسة الإمبيريقية، والتي تقول بأن الأفكار تكتسب بالتجربة وأن اللغة ما هي إلا وسيلة للتعبير عن هذه الأفكار. أمّا ديكارت فكان يقول بأن أي فرد من البشر يولد وقدْ طبعت في عقله بعض الأفكار الأولية التي لا تحتاج إلى بُرهان، كمبدأ عدم التناقض مثلاً أو أن الجزء أصغر من الكل. ابتداء من هذه الأفكار الأولية الحدسية التي لا سبيل إلى الشك في صحتها يُمكن التدرج وفق خطوات منطقية متسلسلة ومتدرجة لاستنباط نتائج ومعارف لمّ تكن متحصلة من قبل، بشرط اتباع المنهجية السليمة في الاستنباط والاستدلال بعيداً عن التجربة الحسية وخداع الحواس. فالحواس ليست مصدرا موثوقا للمعرفة الحقّة وإنما تأتي المعرفة عن طريق الاستنباط الذي به ينتقل العقل من فكرة بديهية مسلمة لا نشك في صحتها إلى النتيجة اللازمة عنها. وبذلك دشن ديكارت ما صار يعرف بالفلسفة العقلانية rationalism التي تقول بأن العقل يولد بأفكار فطرية سابقة للتجربة، أو ما يُسمّى a priori أو innate ideas ويسميها كنط مقولات الفكر categories أو الأطر الذهنية. ويتعارض المذهب العقلاني مع المذهب الحسي التجريبي empiricism الذي دشنه جان لؤك والذي يقول بأن الفرد يولد و عقله صفحة بيضاء tabula rasa تنطبع عليها الأفكار والمفاهيم والتصورات لاحقاً وبالتدريج من خلال التجربة الحسية.
جاءت فلسفة كنط كحركة تصحيحية لمباحث الميتافيزيقيا التي قال إنّ مهمتها ينبغي أن لا تتجاوز حدود التجربة وأن تقتصر على تحديد الحدود التي ينبغي للعقل ألاّ يتجاوزها، حيث لا توجد، بالنسبة لهُ، معرفة مطلقة. فالتجربة لا تمكننا من معرفة الأشياء في ذاتها وإنما نعرفها كما تتبدى لعقولنا وهذا كل ما نستطيع معرفته. المعرفة ممكنة فقط في حدود ما تمليه القوانين الكلية للعقل. وتقوم فلسفة كنط على أن الحقيقة واحدة عندَ كل الناس، وهو في ذَلِكَ يتفق مع ديكارت بأن العقل لديه استعداد فطري لتقبل بعض التصورات القبلية المستقلة عن التجربة. لكنّ العقل عندَ كنط أشبه بالمرشح الذي تمر من خلاله التجربة الحسية ليعطيها مظهرها الذي لا يتطابق تماماً مع جوهرها، إنه أشبه بالأواني المستطرقة التي تطبع شكلها على السوائل بداخلها. أمّا فلسفته الأخلاقية فتقوم على فرضية أن قوانين الأخلاق لا تستمد من الطبيعة البشرية أو عادات الشعوب المتفاوتة ونوازعها المتقلبة التي لا يضبطها ضابط وإنما مما يمليه العقل الخالص بمنأى عن التجربة. فالأخلاق مثل العلم ينبغي أن تستند إلى حقائق سرمدية يتفق عليها جميع البشر، وهذه لا يُمكن تجريدها من التجربة بل نتوصل لها من خلال أدوات التحليل والمنطق ومن خلال المبادئ القبلية المغروسة في العقل. وهذا، بطبيعة الحال، يخالف ما يصبو إليه ژر وغيره من دعاة الخصوصية القومية والعرقية.

وبينما كانَ الإمبريقيون يحاولون نقض مقولات ديكارت وكنط عن طبيعة الفكر كانَ جيمبتستا فيكو(1668-1744) Giambattista Vico يحاول نقض القانون الأخلاقي الذي نادى به الأخير والذي يُفترض أنّه قانون صالح لكل زمان ومكان وذلك بتأكيد فيكو على النسبية الثقافية وأن كل شعب لهُ قيمه وسننه وأعرافه التي تتواءم مع بيئته الطبيعية والثقافية ومع مسيرته التاريخية[1074] .

وإذا أغفلنا ذَلِكَ كلّه وسلطنا الضوء على القضية الأساسية مدار البحث فإن السؤال يتمحور حول هل الفكر مستقل عن اللغة أم أنّه أسير اللغة، وهل تفكير الفرد مرهون بأطر ذهنية مسبقة تحددها لهُ لغته ولا يستطيع الإفلات منها! وبدا الجواب في البداية واضحاً لمن طرحوه وكان ينحو منحى سيادة اللغة على الفكر. لكنّ ما إنّ نشر أولئك أفكارهم حتّى بدت تظهر أسئلة محرجة. فإذا كانَ الفكر أسير اللغة وإذا كانت طريقة التفكير تختلف باختلاف اللغات فهذا يعني أن التواصل بين الشعوب التي تتحدث لغات مختلفة أمر مشكوك فيه. فكيف يُمكن للشعوب أن تتواصل مع بعضها، أو كيف يُمكن ترجمة نتاج ثقافة من لغتها إلى الغة أخرى! ثمّ كيف لنا أن نتوصل إلى حقائق علمية عن طبيعة الكون من حولنا ونخرج باستنتاجات موثوقة وتعميمات كلية لها صفة القوانين التي يتفق عليها كل البشر إذّا كنا نشك في إمكانية إدراك الكون من حولنا على حقيقته بموضوعية وتجرد أو إذّا كانَ كل منا يُنظَر إلى الكون فقط من خلال نافذة اللغة التي يتحدث بها[1075] .

ومع إطلالة القرن العشرين بدأت تحتل هذه الإشكالية مركز الصدارة مرة أخرى ولكن من منظور أنثروبولوجي، خصوصا على يد إداورد سابير (1884- 1939) Edward Sapir وتلميذه بنيامين وورف Benjamin Lee Whorf (1941- 1897)، لتصبح من أهم مباحث الأنثروبولوجيا اللغوية والأنثروبولوجيا الإدراكية cognitive anthroplogy. ومما أثار القضية مرة أخرى هو التساؤل عما إذّا كانت لغة الشعوب البدائية بإمكانها مجارات لغات الشعوب المتطورة وكيف تؤثر لغات هذه الشعوب البدائية على إدراكهم وتصنيفهم المظاهر الطبيعة من حولهم. ونظراً لسهولة تطبيقه حظي موضوع الألوان وإدراك درجات اللون بنصيب وافر من البحث التجريبي في هذا المجال. فقد لاحظ الباحثون أن الأفراد أكثر قدرة على التعرف على درجة اللون الذي لهُ اسم في لغتهم وبعض اللغات لديها كم كبير من أسماء اللون بينما يكاد يقتصر البعض الآخر، خصوصا لدى الشعوب الأكثر بدائية، على لونين فقط هما الفاتح والغامق لا غير. ومع ذَلِكَ ينبغي التنبيه أن هذا لا يعني بالضرورة أن لغات الأمم البدائية أسهل وأقل تعقيداً من لغات الأمم المتحضرة، بل قد تكون على العكس من ذَلِكَ. فالبعض منها بإمكانه أن يعبر بكلمة واحدة عن فكرة لا يُمكن التعبير عنها بأي لغة أخرى إلا من خلال جملة وصفية طويلة. كل ما هنالك أن بعض اللغات، سواء البدائية منها أو المتطورة، بحكم قواعدها وتركيباتها النحوية والصرفية لديها من الإمكانات للتعبير عن بعض الظواهر ما قد لا يكون متاحا لغيرها من اللغات الأخرى[1076] .

وقدْ سلط كل من وورف وسابير أبحاثهما على قبائل الهنود في أمريكا الشمالية، خصوصا قبيلتي النافَهو Navajo والهوبي Hopi. وبحسب رأي جوليا بن Penn.Julia M في مقدمة كتابها الذي هو تلخيص جيد لأراء وورف وسابير فإن القضية يُمكن طرحها من وجهتي نظر مختلفتين أحدهما تتبنى موقفا متطرفا يقول إنّ الفكر أسير اللغة وأن اللغة هي التي تفكر لنا، وهذا الموقف لا يُمكن القبول به، وموقفاً آخر معتدلاً تؤيده الشواهد ويمكن قبوله يقول إنّ العمليات الإدراكية تتأثر باللغة لكنّها ليست مستعبدة لها. كما تقول بأنه يمكننا بعدما تطورت أساليب التجارب المعملية والمختبرات وأدوات الملاحظة أن نتقبل بدعم من الشواهد الإمبيريقية فرضية وجود طرائق في التفكير يشترك فيها جميع

البشر، وهذا هو ما يبحث فيه علماء اللغة مثل تشومسكي ولنبيرغ ورومان ياكسوب في بحثهم عما يسمّونه الكليات اللغوية linguistic universals. يعيد سابير طرح إشكالية العلاقة بين الفكر واللغة ولكن بشيء من الحذر مما يجعل موقفُه أقل تطرفا من موقف فون همبولت وهدر، فهو لا يرى أن البنية الإدراكية أو الذهنية مرتبطة ارتباطا وثيقا بالبنية اللغوية وإنما كل ما هنالك أن الاستعمال اليومي للغة يبلد حواسنا ويؤثر على طريقتنا في الإدراك والتفكير دون أن يقيدها.

يقول سابير:

خلافاً للاعتقاد السائد، فإن البشر لا يعيشون وحيدين في عالم محايد، ولا وحيدين في عالم النشاط الاجتماعي، لكنهم يعيشون بالتأكيد تحت رحمة اللغة التي يتخذونها وسيلة للتعبير في مجتمعهم. إنه لوهم أن نتخيل أن الفرد يتكيف مع الواقع في الأساس بدون اللجوء للغة وأن اللغة ما هي إلا مجرد وسيلة طارئة لمواجهة مشكلات محددة تتعلق بالتواصل أو التدبر. حقيقة الأمر أن «العالم الحقيقي» هو إلى درجة كبيرة وبدون وعي منا يتشكل من خلال العادات اللغوية للمجتمع. ولا توجد لغتان متشابهان بالقدر الذي يمكننا من القول إنهما تصوران نفس الواقع الاجتماعي. العوالم التي تعيش فيها المجتمعات المختلفة عوالم متمايزة، وليست مجرد عالم واحد بمسميات مختلفة. حتى أبسط عمليات الإدراك الحسي هي بالتأكيد أكثر مما نتصور تحت رحمة التواضعات الاجتماعية التي نسميها كلمات... نحن غالباً نرى ونسمع وكذلك نعيش بالطريقة المحددة التي نرى فيها ونسمع ونعيش لأن العادات اللغوية لمجتمعنا تجعلنا نميل نحو خيارات محددة في الفهم[1077].

لكننا نجده في مكان آخر يقول:

حدود اللغة والفكر ليست متطابقة تماماً. اللغة لا تعدو أن تكون، في أحسن الأحوال، مجرد سطح خارجي للفكر في أعم وأشمل مستويات التعبير الرمزي. ولتوضيح هذه الرؤية بشكل مختلف نوعاً ما، لنقول إنّ اللغة هي أساسا وظيفة قبلعقلانية. فهي تعمل بتواضع للإفصاح عن الفكر الكامن، أي الذي قد يُمكن تبينه فيما بعد، في تصنيفاتها وأشكالها؛ فهي ليست كما يقول الرأي السائد والساذج، البصمة الأخيرة التي توضع على الفكرة بعد اكتمالها[1078].

أمّا موقف وورف فيبدو إلى حدما أكثر تطرفا من أستاذه حيث يميل إلى أولوية اللغة على الفكر ويقول بأن الأفراد خلال مرورهم بنفس التجربة لا يخرجون بنفس الرؤية للكون من حولهم إلا إذًا كانوا ينتمون الخلفية لغوية واحدة أو على الأقل متشابهة. فالنظام اللغوي عنده ليس مجرد أداة للتعبير عن أفكار موجودة في الذهن أصلا وإنما هو من يشكل هذه الأفكار فهو المرشد والدليل النشاطات الفرد الذهنية وتحليل الانطباعات الحسية وتنسيقها، فهو يفكر من خلال اللغة التي توجه انتباهه بحكم بنيتها الداخلية نحو أشياء محددة في بيئته على حساب أشياء أخرى مما يُنتج عنه رؤى للكون تختلف عن بعضها باختلاف اللغات، وكلما زاد اختلاف بعض اللغات عن بعضها كلما زاد الاختلاف في الرؤية[1079].

الأصناف والأنماط التي ننتقيها من عالم الظواهر حولنا لا ننتقيها لكونها تبحلق في وجه كل متتبع لها، بل على العكس من ذَلِكَ فإن العالم يقدم نفسه لنا على شكل تيار كاليديسكوبي kaleidoscopic قلب من الانطباعات المتداخلة التي لابد من ترتيبها في أذهاننا - وهذا غالباً ما يعني ترتيبها من خلال الأنساق اللغوية التي نستبطنها في عقولنا. فنحن نجزء الطبيعة من حولنا ونرتبها في مفاهيم ونعطيها دلالات كما هي عادتنا بحكم أننا كلنا أطراف في اتفاق على أن نرتبها بهذا الشكل اتفاق ملزم لكل أعضاء جماعتنا اللغوية ومشفر في أنماط لغتنا. والاتفاق بطبيعة الحال اتفاق ضمني غير معلن ولكن شروطه ملزمة بشكل قطعي؛ فلا نستطيع التحدث بتاتاً إلا من خلال الرضوخ للطريقة التي يمليها هذا الاتفاق لتنظيم المعلومات وتصنيفها[1080].

وتورد جوليا بن بعض الانتقادات الموجَّهة من مختلف الأطراف إلى فرضية ووژف منها أنّه لو لمّ تكن رؤيتنا للواقع والعالم من حولنا صحيحة بما فيه الكفاية لما استطعنا العيش والبقاء فيه طوال هذه المدة. وهناك انتقادات تقول إنّ اللغات قد تختلف عن بعضها البعض في سهولة أو صعوبة التعبير عن فكرة ما لكنّها كلها قادرة على التعبير بشكل أو بآخر عن أي فكرة. وتورد رأيا لتشارلز هت Charles Hockett يقول إنّ من يتكلمون لغات مختلفة باستطاعتهم التكيف مع الظروف المستجدة وإيجاد الوسائل المناسبة لتشفيرها والتعبير عنها لغوياً[1081].

أما روسي لاندي فيشير إلى كيف استطاعت اللغة اللاتينية منذ بداية العصور الوسطى أن تكيف نفسها وتشتق مفاهيم للتعبير عن مبادئ المسيحية الجديدة التي لمّ تكن موجودة أصلا في اللاتينية، وكيف استطاع العرب و العبرانيون أن يترجموا فلسفة أرسطو وغيره من فلاسفة اليونان من الإغريقية إلى لغاتهم التي تختلف تركيباتها عن اللغة الإغريقية[1082].

حيث يستحيل ربط جهازين عصبيين أحدهما بالأخر لتوصيل الأفكار فيما بينهما بطريقة مباشرة كانَ لابد من اللجوء إلى وسائل الاتصال المختلفة والتي تشكل اللغة الإنسانية أبرز أشكالها وأهم مظاهرها على الإطلاق. وحيث أن الصوت هو مادة اللغة صارت دراسة علم الأصوات اللغوية phonetics تشكل مجالاً رئيسيا من مجالات علم اللغة العام general linguistics، الذي يشمل أيضاً علوم النحو syntax والصرف morphophenemics والمعاني semantics والبلاغة أو الأسلوب stylestics. و علم الأصوات اللغوية بدوره يتفرع إلى ثلاث شعب تتقاطع مع تخصصات أخرى خارج مجال اللغة. هذه الشعب الثلاث هي الفرع الذي يدرس الخصائص المادية للصوت اللغوي كحدث فيزيائي، وهو قرع يجمع بين علم الفيزياء و علم اللغة ويسمى علم انتقال أصوات اللغة acoustic phonetics، أي انتقال الموجات الصوتية و تشكلها و انتقالها عبر جزئيات الهواء؛ وهناك علم سماع الأصوات auditory phonetics، أي كيف يتم استقبال الصوت وإدراك أثره السمعي كحدث سيكولوجي، وهذا مرتبط بعلم النفس الإدراكي والذي يدخل فيه دراسة عمليات الإدراك والذاكرة واكتساب اللغة؛ وأخيراً هناك علم مخارج الأصوات articulatory phonetics، وهو ذَلكَ الفرع الذي يدرس أصوات اللغة كحدث فسيولوجي، أي كيف يتحقق الصوت بتحريك عضلات النطق، ولذا فهو يجمع بين علم اللغة وعلم الفسيولوجيا. من يتعاطون مع الصوت اللغوي من الباحثين المعاصرين يفترضون لمن يريد متابعة نقاشاتهم واستيعاب المفاهيم والمصطلحات التي يستخدمونها في حديثهم عن الصوت اللغوي الإلمام بالحد الأدنى من أساسيات فيزياء الصوت و الطبيعة الأكستيكية للأصوات وسلوكها بشكل عام لأن ما ينطبق على الأصوات في الطبيعة ينطبق على أصوات اللغة. فالأصوات اللغوية ما هي إلا حيز من أصوات الطبيعة اجترأها الإنسان ليوظفها في حمل المعاني والدلالات. سوف نركّز في هذا الفصل على الجانب الفيزيائي وكذلك الجانب السمعي ونرجئ الحديث عن الجانب الفسيولوجي وتحقيق الأصوات اللغوية إلى الفصل التالي.

فيزياء الصوت

ما أن يغادر اللفظ شفتي قائله حتّى يتحول إلى حدث فيزيائي بحت تحكمه نفس القوانين الفيزيائية التي تحكم الأصوات الأخرى التي تصدر عن الآلات الموسيقية أو عن الطيور أو الطيارات أو أي مصدر آخر. الصوت هو المظهر المادي للغة لكنّ حدوث الصوت لابد لهُ من مصدر يهتز، والمصدر يحتاج إلى طاقة ميكانيكة محكة تضغط عليه لتحمله على الاهتزاز. فلو أنك هويت بمطرقة صغيرة تحملها بيدك على إحدى شعبتي شوكة رنانة فإنك تنقل الطاقة الحركية من يدك إلى شعبة الشوكة التي تهتز بفعل هذه الطاقة فتستجيب ذرات الهواء من حولها لاهتزاز ذَلكَ الجسم وتهتز معه، وبذلك يتم تحويل الطاقة الحركية إلى طاقة صوتية، أو ما يُسمّى phonation. كلما اتجهت شعبة الشوكة في اهتزازها إلى الخارج أحدثت ضغطا على ذرات الهواء المجاورة لها فتراصت واقتربت من بعضها البعض، وإذا عادت الشعبة وتراجعت إلى الداخل جذبت إليها ذرات الهواء فخلخلتها وباعدت ما بينها. وهكذا تراوح جزيئات الهواء المجاورة للشوكة بين تخلخل وتضاغط تبعا لاهتزازات شعبة الشوكة إلى الداخل والخارج. وذرات الهواء بدورها تنقل هذه التخلخلات والتضاغطات إلى الذرات التي تليها وتلك إلى التي تليها حتّى تستهلك الطاقة الباعثة على هذا التخلخل والتضاغط وتتبدد بفعل ما تلاقيه من احتكاك ومقاومة أثناء تحريكها لجزيئات الهواء أثناء إنتاج الذبذبات المتلاحقة مما يؤدي إلى اضمحلال الصوت وتلاشيه.

شعبة الشوكة هي الجسم المتحرك، أو لنقل مصدر الاهتزازات، وذرات الهواء هي الوسط الناقل لهذه الاهتزازات من المصدر إلى جهاز السمع. فالصوت لا ينتقل في فراغ، فلابد لهُ من وسط ناقل. فلو أحضرت قمعا زجاجيا محكم الإغلاق لا يتسرب الهواء إلى داخله ووضعت داخله جرسا كهربائيا يرن باستمرار ثمّ بدأت بتفريغ القمع من الهواء تدريجياً فسوف تلاحظ أن صوت الجرس يخفت ويتضاءل تدريجياً حتّى يتلاشى تماماً بعدما يتم تفريغ القمع من الهواء بالكامل. ولو أعدت الهواء مرة ثانية إلى القمع لتمكنت من سماع الجرس الذي انقطع عنك صوته.

جزيئات المادة، بما في ذَلكَ الهواء المحيط بنا، في حركة دؤبة لا تنقطع، لكننا لا نحس بها سمعيا إلا إذًا وصلت إلى درجة من القوة تتمكن بها من التأثير على طبلة الأذن لتهتز استجابة لذبذباتها. فيمكنك مثلاً أن تحرك الهواء حواليك بالتلويح بيدك لكنك لن تُسمع صوتاً لأن يدك لا تصدر مقدرًا كافياً من الطاقة التحريك ذرات الهواء بالسرعة الكافية التي تهز طبلة الأذن. وأي مصدر اهتزاز في جزيئات الهواء هو مصدر صوتي لكنّ الأذن قد تسمعه وقدْ لا تسمعه اعتماداً على سرعة ذبذباته، فليست كل الاهتزازات قابلة الأن تلتقطها الأذن البشرية فمنها ما يقع دون ذَلكَ وهي الموجات دون الصوتية infrasonic ومنها ما يقع فوق ذَلكَ وهي الموجات فوق الصوتية ultrasonic. ولذلك فإن الدراسات الأكستيكية acoustics تحصر اهتمامها في دراسة الاهتزازات التي تقع ضمن حدود قدرة الأذن البشرية على سماعها. ونقطة البداية بالنسبة لقدرة الأذن البشرية على سماع الصوت هو ما يُسمّى عتبة السمع threshold of hearing. ويتراوح معدل الترددات التي تستطيع الأذن البشرية التقاطها من 20 إلى 20,000 ترددا في الثانية. أمّا ما دون ذَلكَ فليس لهُ القدرة على تحريك طبلة الأذن وما فوقه تفوق سرعته قدرة الأذن على التردد. لكنّ الأذن أكثر قدرة على تمييز الأصوات ذات المعدل المتوسط التي تقع بين 400 إلى 500 ترددا في الثانية. ومعظم الترددات ذات الأهمية في تحليل الكلام تقع تحت 8.000 تردد في الثانية. وأسرع ترددات يستطيع جهاز التلفون نقلها لا تتعدى 3.500 ترددا في الثانية.

الهواء هو الوسيط المادي الذي تنقل جزيئاته الصوت الكلامي على شكل موجات تنبث في كل الاتجاهات وتعبر المسافة الفاصلة بين المتحدث وأي مستمع في مرمى الصوت، بما في ذَلكَ المتحدث نفسه الذي يسمع صوت نفسه من خلال عمليات التغذية الاسترجاعية. والهواء مادة غازية جزيئاته من التناهي في الصغر بحيث يصل عددها في البوصة المكعبة إلى 400 بليون بليون جزيء. ومعلوم أن جزيئات المادة الغازية لديها القابلية للتقارب والتباعد عن بعضها البعض، أو ما يُسمّى التضاغط compression والتخلخل rarefaction، إذًا وقع عليها ضغط من قوة خارجية من جسم مهتز، أي أنها تتحرك ذهاباً وإياباً تبعا لاهتزازات ذَلكَ الجسم. فكل ذرة من ذرات الهواء تكون في وضع مستقر هو الوضع الذي تتخذه في حالة السكون، أو ما يُسمّى نقطة الصفر، والتي تمثّل معدل الضغط الجوي. فإذا وقع عليها الضغط ابتعدت قليلاً أو كثيراً عن مستقرها وفقاً لقوة الضغط الواقع عليها والذي يحدد مسافة ابتعادها عن المستقر لتعودراجعة إليه؛ وعند وصولها إليه تواصل حركتها إلى أقصى نقطة في الاتجاه المقابل لتعود منه مرة أخرى إلى نقطة المستقر point of rest. وتستمر على هذا المنوال حتّى تتلاشى الطاقة الباعثة لها على الحركة تدريجياً فتتلاشى حركتها هي أيضاً تبعا لذلك بالتدريج حتّى تتوقف تماماً. وكل جزيء من جزيئات الهواء الذي يتحرك بالطريقة المذكورة ينقل هذه الطاقة الحركية إلى الجزيئات التي بجواره والملامسة لهُ فيدفعها إلى الاهتزاز بالطريقة ذاتها. وتسمى حركة الجسم من مستقره إلى أقصى بعد في اتجاه ما بالإزاحة displacement.

وحيث أن الصوت يتشكل على هيئة موجات تنتقل بسرعة عالية جداً تصل إلى 340 مترا في الثانية فإنه قد يتهيأ لك أنك تسمعني في نفس اللحظة التي أتفوه بها بالكلام إلا أن هناك فترة زمنية فاصلة، وإن كانت ضئيلة جداً، بين النطق والسماع. ولأن سرعة الضوء أعلى من سرعة الصوت فأنت ترى وميض الانفجار قبل سماعك لصوت المدفع البعيد. وسرعة الصوت velocity هي سرعة انتشاره في الوسط الناقل، علماً بأن هذه السرعة تحدث لها تغيرات طفيفة حسب تغير درجات الحرارة والرطوبة، ولذلك ينتقل الصوت في الليل البارد بسرعة أكبر من انتقاله في الضحى حينما تشتد الحرارة. والهواء ليس الوسط الوحيد القادر على نقل الصوت فأي وسط غازي أو سائل أو صلب جزيئاته لها خاصية المرونة elasticity قادر على التذبذب ومن ثمّ نقل الصوت. وكثافة الوسط الناقل لهُ تأثير بالغ على سرعة الصوت، فهو أسرع انتقالا في المواد الصلبة يلي ذَلكَ المواد السائلة وأخير المواد الغازية والهواء، ولذا نجدهم كانوا يضعون آذانهم على الأرض لسماع وقع حوافر الخيل على الأرض فيتنبهوا للغارة قبل حدوثها.

الوسط المادي المرن تتحرك جزيئاته إذًا وقع عليها ضغط من قوة خارجية. وجزيئات الوسط سوف تقاوم الضغط وتنحو إلى استعادة وضعها الأصلي وفق مبدأ القصور الذاتي inertia الذي يعني ميل الجسم إلى استعادة وضعه الأصلي من حيث الثبات والحركة، فيظل الجسم الثابت ثابتا حتّى يوجد ما يحركه والمتحرك متحركا حتّى يوجد ما يوقف حركته، مثل مقاومة الوسط لهُ أو اصطدامه بجسم آخر. لذا فإن أي جزيء من جزيئات الهواء المتحرك سوف يستمر في حركته إلى الأبد وفي نفس الاتجاه لو كانَ في محيط فارغ تماماً من كل مقاومة مادية مضادة لهُ. لكنّ ما يحدث هو أن الجزيء المتحرك سوف يصطدم بالجزيء المجاور لهُ فيرتد إلى الجهة المعاكسة. فذرة الهواء تنزاح عن مستقرها التي هي عليه في حالة السكون في اتجاه محدد وخلال ذَلكَ تبدأ في فقدان قوة الدفع وتتباطأ حركتها حتّى تتوقف بعد أن تقطع مسافة معينة وترتطم بالذرة المجاورة لها. ارتطام الذرة الأولى بالذرة المجاورة لها قد يكون من القوة بحيث يزيد على مقاومة اندفاع الأولى ولا يقف تأثيره عندَ حد إيقاف حركتها فحسب بل يتعدى ذَلكَ إلى ردها لتتحرك في الاتجاه المعاكس لترتد إلى

مستقرها الذي كلما اقتربت منه ازدادت سرعتها واستجمعت قوة دفع جديدة momentum تمنحها الطاقة للاندفاع حتّى إذًا ما وصلت إلى نقطة المستقر اندفعت منها لتتعداها في الاتجاه المعاكس لترتطم بالذرة التي على الجهة المقابلة وتحركها بنفس الطريقة التي حركت بها تلك ثمّ تعود مرة أخرى إلى المستقر لتبدأ دورة تالياً، وهكذا دواليك. وكل مرة تنزاح الذرة عن مستقرها تضغط على الذرة التي أمامها وتدفع بها إلى الأمام وهذه بدورها تدفع بالذرة المجاورة لها وهكذا مع بقية الذرات. وحينما تعود الذرة من أقصى نقطة إزاحة عائدة إلى مستقرها فإنها تتسبب في خلخلة تجذب معها الذرة المجاورة في اتجاه معاكس لاتجاهها الأول.

وهكذا عن طريق تضاغط ذرات الهواء وتخلخلها تنتقل هزات المصدر الصوتي من منشأها بعيداً وفي كل الاتجاهات على شكل موجات متتابعة حتّى تستنفد الطاقة التي نتجت عنها الحركة الأولى إلا إذًا حدث ضغط إضافي pressure على مصدر الصوت ليحركه من جديد ويعوضه عما يفقده من الطاقة التي تتبدّد بفعل المقاومة والاحتكاك. والتأثير الذي نتحدث عنه هنا لا يشمل ذرة واحدة ولا آلاف الذرات بل بلايين البلايين من الذرات المحيطة بمصدر الصوت وفي كل الاتجاهات. وانتقال الاهتزازات بهذه الطريقة هو ما نُسمّيه الموجة الصوتية sound waves التي هي مجموعة الذبذبات المتعاقبة التي تنتج إحداها عن الأخرى حتّى تصل إلى أذن السامع فتهتز طبلتها الرقيقة التي تتمتع بحساسية عالية فتنتقل هذه الاهتزازات إلى مراكز السمع في الدماغ.

وتقوم ذرات الهواء بنقل الاهتزازات الناتجة عن مصدر الصوت ولكن دون انتقال الذرات نفسها، فهي لا تتعدى أماكنها وإنما تتحرك كل منها فقط حول نقطة مستقرها في اتجاهين متعاكسين بينما تتحرك الطاقة المحركة من ذرة لأخرى. ذرة الهواء ذاتها لا تغادر مكانها لتقطع المسافة الفاصلة من مصدر الصوت إلى الأذن بل إنها تظل تهتز كالأرجوحة أو البندول ذهاباً وإياباً حول مستقرها في ذات المكان، لكنّها تنقل الطاقة المحركة إلى ما جاورها من جزيئات هوائية فتدفعها إلى التقاط حركتها لتمررها بدورها إلى الجزيئات التالية لها بنفس الطريقة. إنها أشبه بصف طويل من العمال كل منهم يتناول الطوبة من العامل الذي على يمينه ليناولها للعامل الذي على يساره، وبهذه الطريقة ينتقل الطوب من مكان تجميعه إلى البناء. فحينما يتحرك مصدر الصوت تنتقل حركته إلى ذرات الهواء الملامسة لهُ وهذه تحرك الذرات الملامسة لها وتلك بدورها تحرك الذرات الملامسة لها حتّى تتسع دائرة الموجة الصوتية بنفس الطريقة التي تتسع بها موجات الماء لو ألقيت حجرا في بركة ساكنة. فلا ذرات الهواء تغادر مكانها ولا ذرات الماء تغادر مكانها أثناء التموج، على خلاف تيار الريح أو تيار الماء النهري الذي ينقل كتل الهواء أو كتل الماء من مكان إلى مكان. «الموجة الصوتية ليست كالريح التي يتحرك بها مجموع جزيئات الهواء في اتجاه ما، كما أن الريح ليست شرطا ضروريا لانتشارها؛ إذ يُمكن للموجة الصوتية أن تنتشر في عكس اتجاه الريح»[1083].

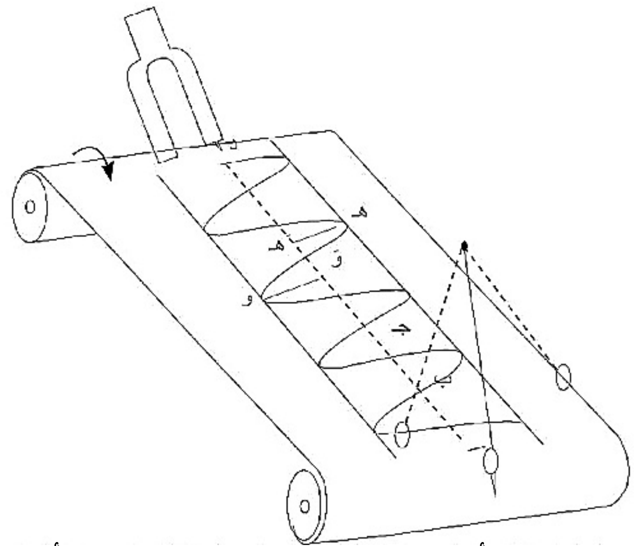
لاحظ أنّه لو كانت ذرات الماء المتموج تغادر مكانها لأدى ذَلِكَ إلى تفريغ البحر من مائه وانتقل الماء برمته إلى الجانب الآخر من الشاطئ. انظرْ مثلاً إلى قارورة مقفلة وطافية على سطح الماء المتموج تجد أنها تتحرك مع حركة الأمواج لكنّها لا تبرح مكانها. وجه الاختلاف بين موجات الهواء وموجات الماء أن ذرات الهواء المتموج تتحرك إلى الأمام وإلى الخلف بزاوية مستطيلة في نفس الاتجاه الذي يتخذه انتشار الموجة بينما ذرات الماء المتموجة تتحرك إلى أعلى وإلى أسفل بزاوية قائمة بالنسبة لاتجاه انتشار الموجة. لذلك ترى القارورة الطافية على سطح الماء المتموج تتحرك إلى أعلى وإلى أسفل. موجة الهواء موجة طولية longitudinal wave وموجة الماء موجة مستعرضة transeverse wave. مرد هذا الفرق يعود إلى كون موجات الماء تنتشر بشكل دائري بينما تتحرك موجات الصوت

في اتجاهات أفقية وعمودية على كل الأبعاد على هيئة دوائر كروية الشكل spherical متحدة في المركز ومتفاوتة في القطر والمحيط.

تحليل الموجات الصوتية

تحليل الموجات الصوتية ما هو إلا تحليل ذبذبات جزيئات الوسط الناقل للطاقة الحركية. ولكن كيف يُمكن تمثيل ذَلكَ وتحويله من حدث سمعي إلى حدث مرئي؟ سرعة زوال الصوت وتلاشيه تجعل من مراسته أمراً صعباً. فأنت بمجرد تلفظك بالكلمة تؤذن بزاولها. ولذا نلجأ للرسوم البيانية لتوضيح خصائص الصوت بصريا، حيث يمكننا مثلاً توضيح الذبذات وسرعتها واتساعها مستعينين بالخطوط والمنحنيات، سواء تلك الذبذبات الصادرة عن حركة البندول أو عن اهتزاز أحد طرفي الشوكة الرنانة مثلاً. فتأرجح البندول وذبذبة شعبتي الشوكة يقومان على نفس المبدأ إلا أن حركة البندول لا تصل إلى السرعة التي تسمح لنا بسماعها ولا ذبذبة الشوكة من البطء بحيث نستطيع رؤيتها. ولتمثيل ذَلكَ نقوم بتثبيت سنّ قلم رفيع على أحد شعبتي شوكة رنانة أو على بندول ونأتي بصفحة من الورق ونلفها حول اسطوانة يمكننا أن نحركها باتجاه واحد. ونموضع الشوكة أو البندول بشكل متعامد على صفحة من الورق وعلى هيئة تسمح بملامسة سنّ القلم للصفحة ملامسة خفيفة لا تحد من حركة الشوكة أو تعيقها لكنّها تكفي لنقل اهتزازاتها على شكل خطوط على صفحة الورق. حينما تهتز الشوكة سيرسم القلم على الصفحة خطا يمتد طوله من أقصى نقطة يصل إليها اهتزاز ذراع الشوكة المتذبذب في اتجاه اليمين إلى أقصى نقطة يصل إليها في اتجاه اليسار وسوف يكون مستقره، أو ما سميناه نقطة الصفر، في وسط الخط تماماً. وما ظلت الورقة ثابتة لا تتحرك فإن سنّ القلم سيتكرر مروره ذهاباً وإياباً على الخط نفسه. أي أننا حددنا البعد المكاني فقط لتذبذبات طرف الشوكة. ولكي نضيف البعد الزمني لهذه الذبذبات وما يطرأ عليها من تغيرات لحظة بلحظة لابد من تحريك الاسطوانة حركة بطيئة ومنتظمة من الأمام إلى الخلف لنستطيع رسم الذبذبات ورؤية حركتها على محورين: محور أفقي يمثل الزمن ومحور رأسي يمثل درجات الإزاحة من المستقر، أي حركات التضاغط والتخلخل، وبذلك نراها كما نرى الموجات المائية ترفع ذرات الماء إلى سنام الموجة crest ثمّ تهبط بها إلى غارب الموجة trough.

سنام الموجة المائية يمثل أقصى نقطة إزاحة تصل إليها ذرات الماء في ابتعادها إلى أعلى من مستقرها و غارب الموجة يمثل أقصى نقطة إزاحة تصل إليها في ابتعادها إلى أسفل من مستقرها. ومستقر ذرات الماء هو سطح البركة في حالة السكون التام وعدم حركة الماء مثلما أن مستقر ذرات الهواء هو وضعها في حالة الصمت التام.



الخط المنقط المستقيم أ- د يمثل نقطة الصفر أو ما سميناه نقطة المستقر، وطول الخط من أ إلى ج يمثل مسافة التردد، وتسمى أيضاً دورة أو ذبذبة. والمسافة من أ إلى ب أو من ب إلى ج تمثّل ذبذبة أو نصف دورة.

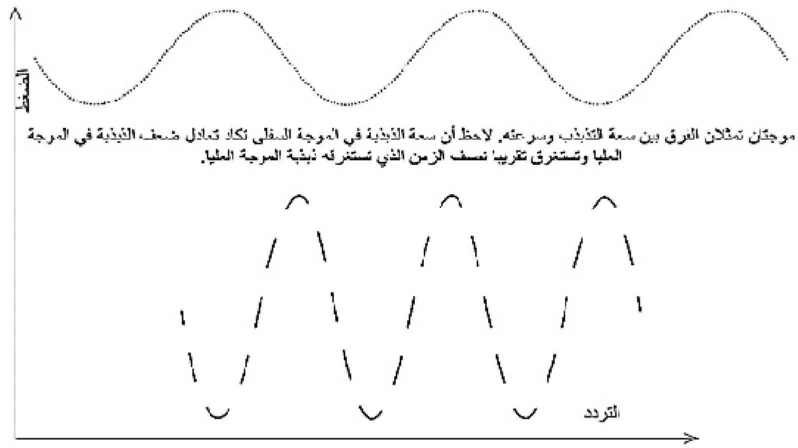
النقطة القصوى التي يبلغها الجسم المتذبذب في أي من الجهتين تسمى سعة الذبذبة أو الإزاحة، ويمثلها في هذا الشكل الشوكة أو البندول ذات اليمين وذات الشمال من النقطة هـ من الجهة العليا والنقطة و من الجهة السفلى. لذا فإن الخط هـ – هـ يمثل مدى الإزاحة من الجهة العليا والخط د - ذ يمثل مدى الإزاحة من الجهة السفلى.

في هذا الشكل السابق ضبطنا تردد ذبذبات البندول مع ذبذبات الشوكة الرنانة لترسم الذبذبات من البندول ومن الشوكة نفس الخط الإنسيابي المتعرج الذي يمثل في بعده الأفقي مرور الزمن بينما يمثل في بعده الرأسي مسافة الإزاحة من نقطة المستقر الي ابعد مسافة يتحركها طرف الشوكة أو البندول ذات اليمين وذات الشمال من نقطة المستقر، أي إلى الأعلى وإلى الأسفل منها. والخط الأفقي المستقيم المنقط في الشكل يمثل المستقر الذي تكون فيه الذرات ثابتة غير متذبذبة، ولذا نُسمّيه نقطة المستقر أو خط الصفر. وأي نقطة على المنحنى تمثّل الزيادة في ضغط الهواء في تلك اللحظة إنّ كانت فوق خط الصفر أو نزول الضغط إنّ كانت تحت الخط. وقمم المحدبات أو المنحنيات التي فوق خط الصفر تمثّل قمم التضاغط في جزيئات الهواء والتي تحدث حينما تتقارب جزيئات الهواء أحدها من الأخرى. أمّا قمم المنحنيات التي أسفل من نقطة المستقر فتمثل قمم التخلخل حينما تتباعد جزيئات الهواء أحدها عن الأخرى. وأعلى نقطة على المنحني تمثّل المدى الذي تصل إليه حركة الذرات تحت تأثير الضغط الموجب الواقع عليها من الجسم المهتز في حركته نحو الذرات ودفعها للتقارب والتضاغط، وتمثل أسفل نقطة في المنحنى المدى الذي تصل إليه حركة الذرات عندَ التخلخل والتباعد أو الضغط السالب تحت تأثير ارتداد الجسم المهتز إلى ما وراء مستقره في الجهة المعاكسة. وأقصى حد للإزاحة إلى الأعلى أو إلى الأسفل يُسمّى مدى اتساع الذبذبة amplitude، أو اتساع الموجة الصوتية التي تمثّل الذبذبة جزءً منها. والدورة الواحدة أو الذبذبة تبدأ من خط الصفر متحركة في هذا الاتجاه إلى أقصى نقطة تستطيع الوصول إليها ثمّ تنكص ثانية إلى خط الصفر مرة أخرى لتكمل نصف دورة وتواصل حركتها لتتعدى خط الصفر إلى أقصى نقطة تستطيع الوصول إليها في الاتجاه المعاكس ثمّ تعود ثانية إلى خط الصفر وبذلك تكمل دورة كاملة لتبدأ دورة جديدة. وهكذا فإن كل ذبذبة لها اتساع محدد وسرعة محددة يُمكن وصفها من خلالهما. أي أن هذا الرسم البياني يوضح لنا مدى تذبذبات مصدر الصوت ومدى الضغوط والتخلخلات التي يحدثها في ذرات الهواء في تفاعلها مع تلك التذبذبات، ومنه نعرف كم مرة يتذبذب oscillate فيها البندول أو

طرف الشركة في الثانية الواحدة ومدى الإزاحة من المستقر إلى أقصى نقطة يصل إليها من أعلى ومن أسفل نقطة المستقر. وعدد الذبذبات في الثانية الواحدة هو ما يُسمّى التردد frequency. وسرعة تردد الذبذبات هو ما يحدد درجة حدّة الصوت أو غلظته pitch، مثلما أن مدى اتساع الذبذبة، أي مسافة الإزاحة، هو ما يحدد مدى علوه أو خفوته loudness. فالوتر الغليظ مثلاً يتردد بسرعة أقل من الدقيق لذلك فالصوت الصادر عنه أغلظ، وصوت الرجل أغلظ من صوت المرأة لأن الأوتار الصوتية أطول وأعرض وأكثر شدا. وشوكة الرنين التي تطرق بقوة يكون صوتها أعلى من الشركة التي تطرق برفق لأن سعة ذبذباتها تكون أكبر وتأثيرها على الأذن أقوى.

ما يهمنا معرفته في الموجة الصوتية هو مقاييس التردد والاتساع أو الضغط pressure، أي مدى الضغط amplitude of pressure الذي هو مسافة الإزاحة. وقدْ عرفنا المدى بأنه أقصى نقطة إزاحة تصل إليها ذرة الهواء في ابتعادها عن مستقرها يميناً أو شمالاً أثناء عمليات التضاغط والتخلخل. أمّا ما يحدد هذه المسافة فهو مقدار القوة المحركة لمصدر الصوت والتي بدورها تحدد قوة الضغط الواقع من مصدر الصوت على الجزيئات المتذبذبة. الطاقة الناتجة عن اهتزاز الجسم يُنتج عنها تغييرا في ضغط الهواء وتغير الضغط يؤثر على تذبذب جزيئات الوسط الناقل و بالتالي على مدى الموجات الناتجة عن ذَلِكَ. فكلمازاد مقدار القوة التي حملت مصدر الصوت على التذبذب كلمازاد اتساع مدى الذبذبة والعكس صحيح. المدى هو العامل الفيزيائي الذي يقابله الإحساس السمعي بعلو الصوت أو انخفاضه sound intensity، فكلما اتسع المدى زاد علو الصوت، والعكس صحيح. وكلما بعدت المسافة بين مصدر الصوت والمتلقي توزعت الطاقة الصوتية على كم أكبر من الجزيئات مما يؤدي إلى تبدّد الطاقة وبالتالي إلى ضعف الصوت واستهلاكه في إنتاج الذبذبات المتوالية.

والتردد هو عدد الذبذبات الكاملة للجزيء في كل ثانية cycles per second وتختصر cps. والذبذبة الكاملة cycle هي حركة الجزيء ابتداء من مستقره في اتجاه ما إلى أقصى نقطة يصل إليها في ابتعاده عن مستقره ثم عودته في الاتجاه المعاكس عابرا نقطة مستقره إلى أقصى نقطة يصل إليها في الاتجاه الآخر ثم العودة مرة أخرى إلى مستقره. والمدة الزمنية التي تستغرقها الذبذبة الكاملة تسمى دورة period.



<u>موجتان تمثلان الفرق بين سعة التذبذب وسرعتة. لاحظ أن سعة الذبذبة في الموجه السفلي تكاد تعادل ضعف الذبذبة في الموجه العليا وتستغرق تقريبا نصف الزمن الذي تستغرقه ذبذبة الموجه العليا.</u>

ونظراً لما بين التردد والذبذبة من علاقة فإننا إذا عرفنا التردد عرفنا الذبذبة وإذا عرفنا الذبذبة عرفنا التردد. فإذا كان الجزيء يتم 100 ذ/ث (ذبذبة في الثانية) فإن هذا مقياس التردد، و عليه يكون مقياس التردد دورة واحدة في كل واحد من المائة من الثانية، أي أن الدورة تستغرق 1 / 100 في الثانية.

وقدْ استعيض مؤخرًا عن الذبذبة بالهيرتز فيقال 100 هيرتز. أمّا طول الموجة wave length فهو المسافة الطولية للدورة وتحتسب بقسمة سرعة الصوت على تردد الموجة. وكلمازاد تردد الموجة كلما قصرت والعكس صحيح. ومن الواضح أن كمية القوة المحركة وقوة ضغط الصوت sound pressure وكذلك التردد والذبذبة والدورة وطول الموجة كلها كميات فيزيائية يُمكن قياسها قياسًا آليا موضوعيًا ويقابلها من ناحية الانطباع السمعي الذاتي ما يُسمّى علو الصوت الذي هو مجرد إحساس ذاتي يعتمد على قدرة الأذن في الاستجابة للمؤثرات الصوتية وكذلك درجة حدّة الصوت pitch، أي ما يحدد غلظة الصوت أو جدته، فكلمازادت ذبذبة الصوت زاد إحساسنا بحدته، والعكس صحيح.

الصوت الصادر عن الشركة الرنانة نقية الصنع يظل محتفظا بسعة تردداته التي تتكرر بصورة منتظمة على نفس الوتيرة لفترة ملحوظة قبل أن يخفت صوتها وتبدأ في التوقف. والموجة الصادرة عن هذه الشوكة تسمي موجة جيبية sine wave أو sinousidal Wave. هذا النوع من الموجات الدورية المنتظمة هو ما يصدر عن الشركة الرنانة أو البندول. والرسم الناتج عن هذه الموجة سيكون منحنى إنسيابيا تدرجيا تكون ذبذباته متساوية في الفترة الزمنية التي تستغرقها كلاً منها وستكون حدباتها متساوية في الارتفاع والبعد عن خط الصفر، أي أن لها نفس الاتساع، كما في الشكل السابق.

عدد ترددات الجسم المتذبذب لا تتغير بتغير قوة الدفع. لكنّ مدى الذبذبة، أي سعتها، أو الضغط، هو الذي يتغير لأنه يتوقف على مقدار القوة التي حملته على التذبذب، فكلما زادت القوة زاد الاتساع وكلما قل قلت. لكن تردد الصوت يظل ثابتًا مهما اختلف مدى هذه الترددات. فلو طرقنا طرف شوكة طرقات تتوالى شدتها بين القوة والضعف فإن عدد الذبذبات يظل ثابتا لا يتغير لأنه لا يعتمد على قوة الطرق ومقدار الطاقة التي تحركها وإنما على حجم الشوكة وسمكها وشكلها ومادة صنعها وغير ذَلكَ من الخصائص الذاتية للشوكة لكن الضغط هو الذي يتغير من طرقة لأخرى حسب شدّة الطرقة أو ضعفها. كما أن علو صوت الشوكة يتضاءل إذا لم نستمر في طرقها، لكن تردد ذبذباتها يظل ثابتًا.

وقياسًا على ذَلكَ فإنه مهما كانت قوة الطرقة التي تهوي بها على شعبة الشوكة الرنانة فإن ذَلكَ لن

يغير شيئًا من سرعة ترددها لكن علو الصوت هو الذي يتأثر بذلك ثم يبدأ بالخفوت تدريجيًا دون أن تتغير درجة حدته، أي سرعة التردد. ويبدأ الصوت بالخفوت لأن الضغط، أي مسافات الإزاحة من خط الصفر إلى أقصى مسافة تبتعد عنه شعبة الشوكة (أي سعة حركتها) تبدأ في التضاؤل والانكماش حتّى تتوقف الشوكة تمامًا عن التذبذب. وحتى قبيل لحظة توقف الشوكة تبقى سرعة ترددها على حالها. وبالمقابل فإنه مهما كانت سرعة التردد فلا دخل لها بعلو الصوت وخفوته لأن ما يحدد ذَلِكَ، كما قلنا، هو مسافة الإزاحة، أي أقصى نقطة إزاحة في الاتجاهين المتعاكسين من خط الصفر، فكلما اتسعت هذه المسافة كلما زاد الضغط وزاد اضطراب جزيئات الهواء بين تضاغط وتخلخل وبالتالي قوي تأثيرها على طبلة الأذن، والعكس صحيح.

بناء عليه لو كانَ لديك شوكتان بترددات مختلفة وطرقتهما بنفس القوة فإنك لن تفرق بينهما من حيث قوة الصوت لكن صوت أحدهما سيكون أعلى حدة من الأخرى. وبالمقابل لو كان لديك شوكتان لهما نفس التردد وطرقت أحدهما بقوة والأخرى برفق فإنك لن تتمكن من التفريق بين الاثنتين فيما يتعلق بحدة الصوت إلا أن صوت الأولى سيكون أعلى من الثانية. ولا سبيل إلى تغيير سرعة تردد الشوكة إلا بتغيير حجمها، فالشوكة الأطول أو الأغلظ سوف يكون ترددها أبطأ وبالتالي تنخفض حدّة صوتها. فهناك علاقة بين تردد الصوت وكتلة المصدر. والأجسام التي تصدر أصواتا غليظة هي الأجسام الثقيلة أو السميكة التي تهتز ببطء وتصدر عنها ترددات بطيئة؛ مثلما أن البندول تتباطأ اهتزازاته ودوراته كلما ثقل وزنه أو طال الخيط المعلق به.

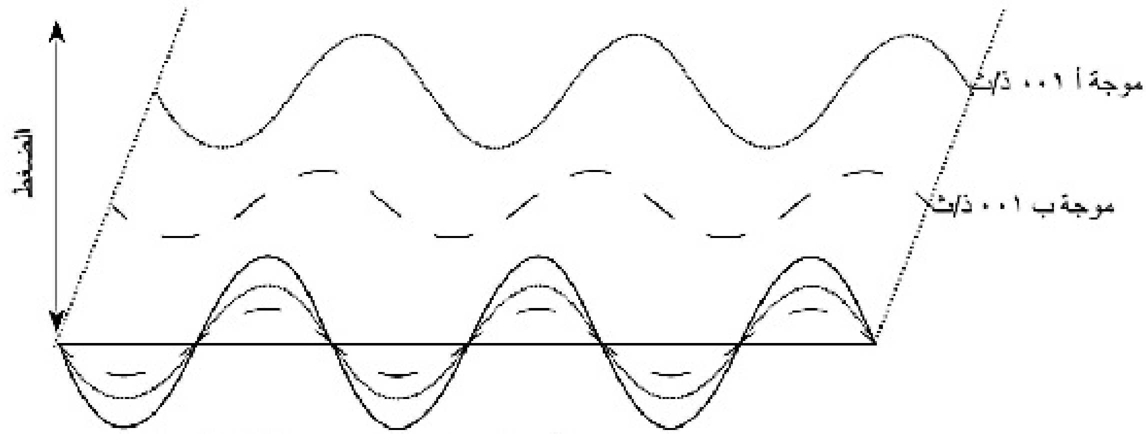
ولتوضيح الفكرة هب أن لديك بندولين متساويان تمامًا في الحجم والثقل وخيطاهما متساويان في الطول.

لو جذبت أحدهما بعيداً عن نقطة المستقر وجذبت الآخر لمسافة أبعد ثم أطلقتهما في نفس اللحظة ستلاحظ أن الذي جذبته لمسافة أطول سوف تكون سعة اهتزازه أكبر من الأخر لكن كلا البندولين يستغرقان نفس الوقت لإكمال ذبذبة كاملة ونحصل منهما على نفس عدد الدورات في الثانية الواحدة.

ومهما كانت قوة جذبنا لثقل البندول فإن ذَلِكَ سوف يؤثر على سعة ذبذبته لكن لن يؤثر إطلاقًا على عدد الذبذبات التي يتمها في الثانية الواحدة. أما لو غيرت حجم أحدهما أو وزنه أو طول خيطه فإن الأمر سيكون مختلفًا. فالبندول الأثقل وزناً أو أطول خيطًا سنحصل منه على دورات أقل في الثانية الواحدة من البندول الأخف وزنا والأقصر خيطًا.

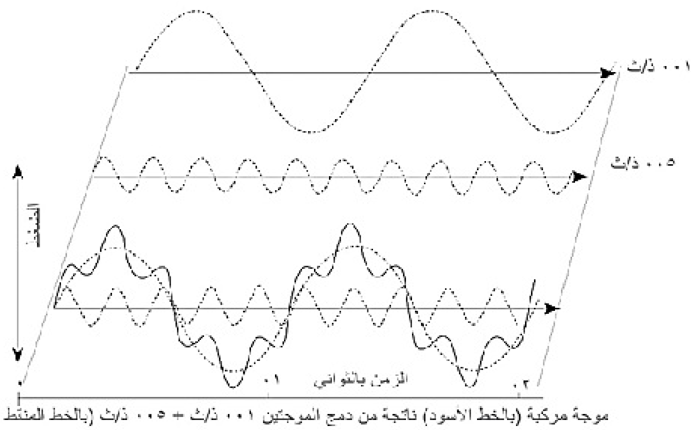
وبصرف النظر عن قوة الدفع فإن نفس البندول سوف ينجز نفس العدد من الدورات في الثانية الواحدة لأن قوة الدفع تؤثر على سعة الاهتزازات لكنها لا تؤثر على سرعتها، فمهما كانت سعة اهتزاز البندول فإنها سوف تستغرق نفس الوقت [1084].

لو أننا طرقنا شوكتين تردد أحدهما 33 ذ/ث وتردد الثانية 44 ذ/ث لسمعنا نغمتين مختلفتين. لكن لو طرقنا في نفس اللحظة على شوكتين لهما نفس التردد فإن النغمتين الصادرتين عنهما ستكونان نغمتين متوافقتين، أي موجتين لهما نفس التردد، وسوف تعمل كل نغمة منهما على تقوية النغمة الأخرى ونحصل من مجموعهما على نغمة واحدة صوتها أقوى من أي منهما لو أننا طرقناها وحدها. فالذبذبتان تبدآن في نفس اللحظة وفي نفس الاتجاه، مما يعني أنهما في نفس الطور phase ونحصل بذلك على موجة مركبة لها ضعف قوة أحدهما [1085].



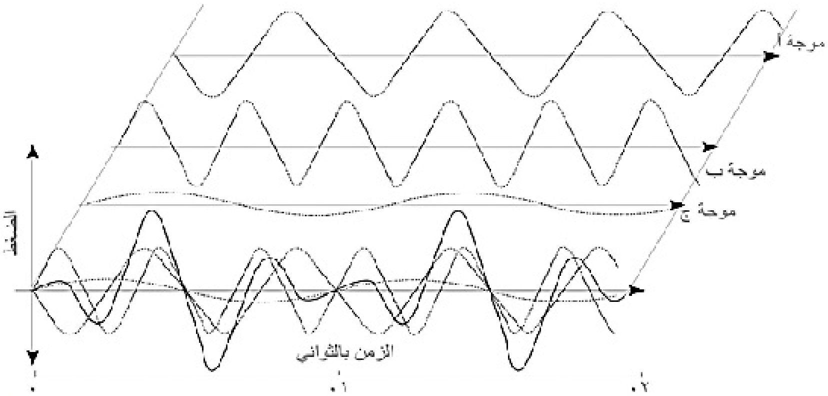
دمج الموجة أ مع الموجة ب يعطينا موجة سعتها الضعف

أمّا لو أننا طرقنا في نفس اللحظة شوكتين تردد أحدهما مثلاً 100 ذ/ث، والأخرى 500 ذ/ث فإننا لن نحصل لا على نغمتين ولا على نغمة بسيطة مقواة وإنما على نغمة مركبة من مجموع هاتين الموجتين البسيطتين. السبب في ذَلكَ يعود إلى أن هاتين الموجتين البسيطتين متوافقتان، بمعنى أن كل ذبذبة من ذبذبات الأولى وهكذا، وهذا هو المقصود بالتوافق harmony.



موجة مركبة(بالخط الاسود) ناتجه من دمج الموجتين 001ذ/ث+005 ذ/ث (بالخط المنقط الخفيف).

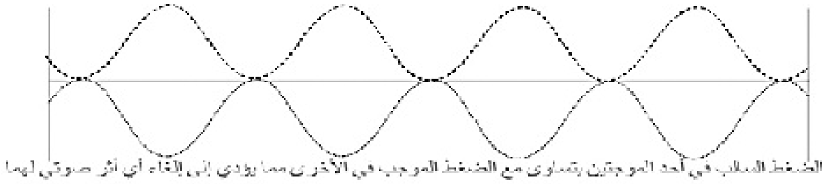
الشوكة ذات التردد 100 ذ/ث تستغرق نفس الزمن الذي تستغرقه خمس ذبذبات من الشوكة الأخرى. أي أن هاتين النغمتين التوافقيتين سوف تلتقيان عندَ المستقر، أي نقطة الصفر، مع نهاية كل ذبذبة من ذبذبات الشركة الأولى ونهاية كل خمس ذبذبات من ذبذبات الشركة الأخرى. بناء على ذَلكَ فإن الذبذبة الخامسة والعاشرة والخامسة عشر الخ من ذبذبات الشوكة الثانية ستبدأ مع الذبذبة الثانية والثالثة والرابعة الخ من وتجتمع في هذه الموجة المركبة خصائص كل من الموجتين المكونتين لها، فسرعتها هي سرعة الموجة 100 ذ/ث ولكن سرعة الموجة 500 ذ/ث تظهر في تشكيل القوس العلوي والقوس السفلي للذبذبة المركبة[1086]. من خصائص الموجات التوافقية التي تشكل في مجموعها موجة مركبة أن ترددها المنتظم هو القاسم المشترك الأعظم لمجموع الترددات التوافقية الداخلة في تكوينها، أي 100 ذ/ث بالنسبة للموجتين السابق ذكرهما، وهذا هو التردد الأساس أو النغمة الأساس fundamental frequency وهي التي تحظى بالاتساع الأكبر، أمّا النغمات الأخرى الداخلة في تركيب النغمة فتسمى نغمات توافقية harmonics. وأول نغمة توافقية تأتي في حجمها بعد الأساس تسمى النغمة التوافقية الثانية يلي ذلك النغمة التوافقية الثالثة ثمّ الرابعة ثمّ الخامسة، الخ. والتوافقية هي أي عدد صحيح من مضاعفات التردد الأساس. فلو كانَ لدينا أربع موجات تذبذباتها 100 ذ/ث، 200 ذ/ث، 300 ذ/ث، 500 ذ/ت فإن الأولى هي الأساس والثانية هي التوافقية الثانية والثالثة هي التوافقية الثالثة والرابعة هي التوافقية الخامسة، ولو أضفنا موجتين ذبذباتهما 700 ذ/ث و 900 ذ/ث لكانتا هما التوافقية السابعة والتوافقية التاسعة على التوالي، وهكذا[1087]. أي أن النغمات التوافقية ما هي إلا مضاعفات الموجة الأساس وموجة الأساس ما هي إلا موجة ترددها يساوي القاسم المشترك الأعظم الترددات موجاتها التوافقية.



<u>موجة مركبة (بالخط الاسود) ناتجة عن دمج ثلاث موجات(أ، ب، ج بالخط المنقط الخفيف)</u>
<u>لاحظ كيف نحصل علي الموجة المركبة من جمع وطرح الفروقات بين الموجات أ، ب، ج.</u>

وينبغي التأكيد هنا على أنّه ليس من الضروري أن يكون تردد الموجة الأساس من ضمن ترددات الموجات التوافقية الداخلة في تكوين الموجة المركبة، فموجة الأساس هي أي موجة ترددها يساوي القاسم المشترك الأعظم لترددات الموجات المكونة للموجة المركبة حتّى لو لمّ تكن من بين هذه الموجات. فلو أضفنا إلى الموجات الأربع السابقة موجة خامسة ترددها 75 ذ/ث لأصبح القاسم المشترك الأعظم بين هذه الموجات الخمس البسيطة والذي يمثل ترددها الأساس هو 25 ذ/ث، علماً بأنه لا توجد أي موجة لها هذا التردد من بين مكونات هذه الموجة المركبة. ومهما كانَ عدد النغمات التوافقية فإن ذبذباتها كلها تلتقي مع النغمة الأساس عندَ مستقرها في نقطة الصفر بعد أن تكون كل منها قد أكملت عدداً من الذبذبات يتفق مع ترددها، بصرف النظر عن عدد الموجات التوافقية التي تتألف منها الموجة الأساس. المهم هو أن تلتقي في لحظة ما كل الموجات في نقطة واحدة عندَ خط الصفر، وأن تتكرر نقطة الالتقاء هذه بصفة دورية، أي بعد كل لحظة تكمل فيها الموجة الأساس نصف دورة. هذا يعطي النغمة شكلاً مركبًا لكنها نغمة دورية مركبة تتألف من موجة أساس وموجات توافقية، أي من عدد من الموجات يقل أو ينقص بحسب نوعيتها.

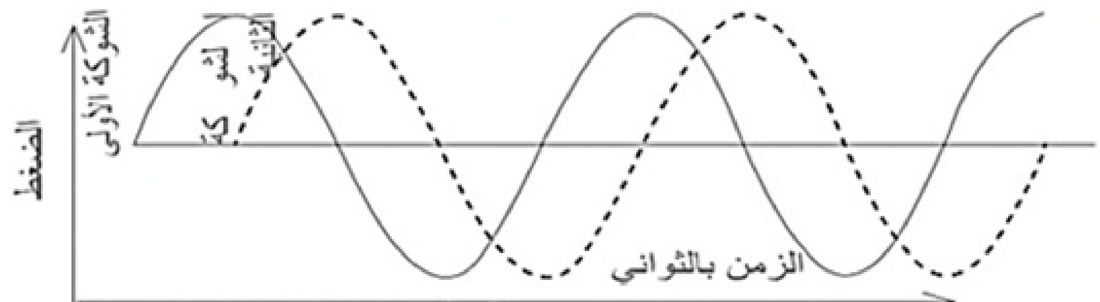
الموجات التوافقية لا تحدد تردد الموجة الأساس لكنها تؤثر على شكل ذبذباتها. لذا نجد أن المنحنى التذبذبي للموجة المركبة لن يكون منحنى إنسيابيًا، كما في الموجة البسيطة. شكل المنحنى التذبذبي لأي موجة مركبة يتحدد في أي نقطة بناء على حاصل جمع وطرح ترددات مكوناتها التوافقية في تلك النقطة، أي توزيع القوة على ترددات هذه المكونات في تلك اللحظة. وحينما تتساوى القوة السالبة مع القوة الموجبة فإنهما تلغيان كل منهما الأخرى. ويمكن تبيان ذَلكَ بأن نرسم منحنى انسيابًا منقطًا خاصًا بكل موجة ثمّ نرسم فوقهما منحنى نموذجيًا بخط متصل يمثل ناتج تفاعلهما أحدهما مع الأخرى. ونستطيع أن نتبين أن الشوكتين حينما تعملان معًا لزيادة الضغط تكون محصلة الضغط فوق ما تنتجه أي منهما منفرداً، وحينما تعمل الشوكتان معاً لتقليل الضغط تكون المحصلة أقل مما يُنتج عن أي منهما على انفراد. أمّا حينما تتضادان في الجهد، بمعنى أن تعمل أحدهما على زيادة الضغط والأخرى على تقليله أو العكس، فإن المحصلة هي ناتج جمع وطرح قوى الضغط الموجبة مع قوى التخلخل السالبة بين الموجتين عندَ نقاط التضاد[1088] .



<u>**الضغط السالب ي احد الموجتين يتساوي مع الضغط الموجب في الاخري مما يؤدي الي الغاء اي اثر صوتي لهما.**</u>

وبهذه الطريقة، فإننا كلما أضفنا موجات بسيطة أخرى إلى الموجة المركبة كلما تغير شكل المنحنى التذبذبي النموذجي، الذي قلنا إنه حاصل جمع وطرح ترددات الموجات البسيطة المكونة للموجة المركبة، وذلك تبعًا لعدد الموجات التوافقية البسيطة الداخلة في تكوينه. وحيث أن نصف الدورة للموجة الجيبية ما هو إلا صورة معكوسة تتناظر تماماً مع النصف السابق أو اللاحق لها فإنه لو كانَ لدينا موجتان جيبيتان متماثلتان في التردد والسعة وأزحنا أحدهما عن الأخرى بمقدار 90 درجة بحيث تكون قوي الضغط الموجبة لأحدهما متعاكسة تمامًا مع قوى التخلخل السالبة للأخرى فإنهما سيلغيان أحدهما الأخرى فلا نسمع شيئًا البتة.

وليس هناك حد لعدد الموجات التي يُمكن أن تتجمع توافقيًا مع بعضها البعض لتكون موجبة مركبة، وكلمازاد عدد هذه الموجات التوافقية كلمازادت الموجة تعقيداً في تركيبها. وبإمكاننا باستخدام العدد الكافي من النغمات أن نحصل على أي شكل من أشكال الموجات التي يحلو لنا تخليقها، شريطة أن نأخذ العدد الكافي لإنتاجها من النغمات النقية التي تختلف كل منها عن الأخرى في ترددها ومداها ثم تركيبها معًا بالطريقة الملائمة. ويمكننا أن نغير من حدّة الصوت وشدته بتغيير ترددات أو اتساع الموجات التوافقية التي تدخل في تركيب الموجة الأساس[1089] .



موجتان في طورين مختلفين حيث تبدأ الأولى قبل الثانية بلحظات قليلة

إلا أن تردد النغمة الأساس في الموجة المركبة يظل ثابتًا مهما أضفنا إليه أو حذفنا منه من ترددات توافقية. ومجموع الترددات التي تتألف منها الموجة المركبة كل منها مستقلة عن الأخرى عدا كونها تناغمية مما يمكننا من تركيبها على بعضها بالإضافة أو الحذف دون أن يؤثر ذَلكَ على حدّة الموجة[1090].

وقد تتفق موجتان مركبتان في التردد الأساس وفي الاتساع لكنهما تختلفان في عدد الموجات الداخلة في تكوينهما، أي فيما يُسمّى البناء الهارموني harmonic structure، وهذا ينشأ عنه اختلاف الموجتين في كيفية الصوت Sound quality أو timber الناتج عنهما. وكيفية الصوت هو الأثر السمعي الناتج عن عدد الموجات البسيطة التي تتكون منها الموجة المركبة التي تحمل الصوت للأذن وتردد كل من هذه الموجات واتساعها[1091].

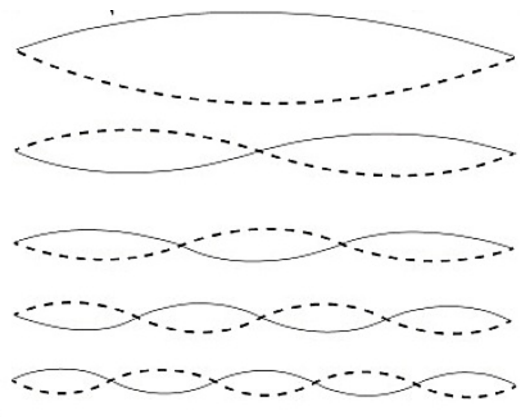
ويمكننا أن نغير في شكل المنحنى التذبذبي في نفس الموجة المركبة لو أننا غيرنا في طور مكوناتها، أو ما يُسمّى phase، بحيث لا تبدأ كلها، أو واحدة منها على الأقل، في نفس اللحظة وإنما في لحظات متتالية مما يجعلها تتذبذب في أطوار مختلفة out of phase. لكن إذا كان الاختلاف بين شكل الموجات مرده فقط إلى اختلافها في الطور فإن الأذن لا تميز بينها وتعدها نغمة واحدة، فالأذن تحيد هذا الاختلاف في الطور بين النغمات المركبة، وليس لهُ عليها أي أثر.

مما تقدم نستنتج أن الأصوات تختلف من ثلاثة أوجه؛ فاختلاف الطاقة يؤدي إلى اختلاف الضغط، أي المدى أو سعة إزاحة الذبذبات وبالتالي إلى اختلاف علو الصوت، واختلاف تردد الذبذبات يؤدي إلى اختلاف درجة حدته، واختلاف الموجات الجيبية البسيطة المكونة للموجة المركبة في العدد أو السعة ينتج عنه اختلاف كيفية الصوت، وهذا ما يحدده طبيعة المادة التي يصدر عنها الصوت، ومن هنا كان صوت الناي يختلف عن الكمان وتلك عن العود بالرغم من تناغم هذه الآلات. فقد تصدر عن آلات الجوقة الموسيقية ذبذبات بنفس القوة ونفس سرعة الترد لكن بمقدورنا، مع ذلك، تمييزها عن بعضها البعض تبعا لاختلاف مادة الأجسام التي صنعت منها هذه الآلات.

تختلف ذبذبة الأجسام المهتزة حيث أن لكل جسم تردده الخاص به والذي يخضع للخواص النوعية للجسم وتتحكم فيه مجموعة من العوامل مثل الحجم ومادة الصنع والوزن والطول والسماكة وقوة الشد وغير ذلك من الخصائص المادية. فذبذبة الأجسام الخفيفة والرفيعة والقصيرة أسرع من الثقيلة والسميكة والطويلة. وذبذبة الوتر المشدود أسرع من المتراخي. وفي حالة التجاويف حجمها وشكلها وحجم فتحتها

وحجم الكتلة الهوائية بداخلها التي تتعرض للضغط وتتذبذب. لكن مهما - كانت خصائص الجسم المهتز فإن نفس التردد لذبذبة معينة يعطينا نفس النغمة، فكلما زاد التردد علت النغمة وكلما قل

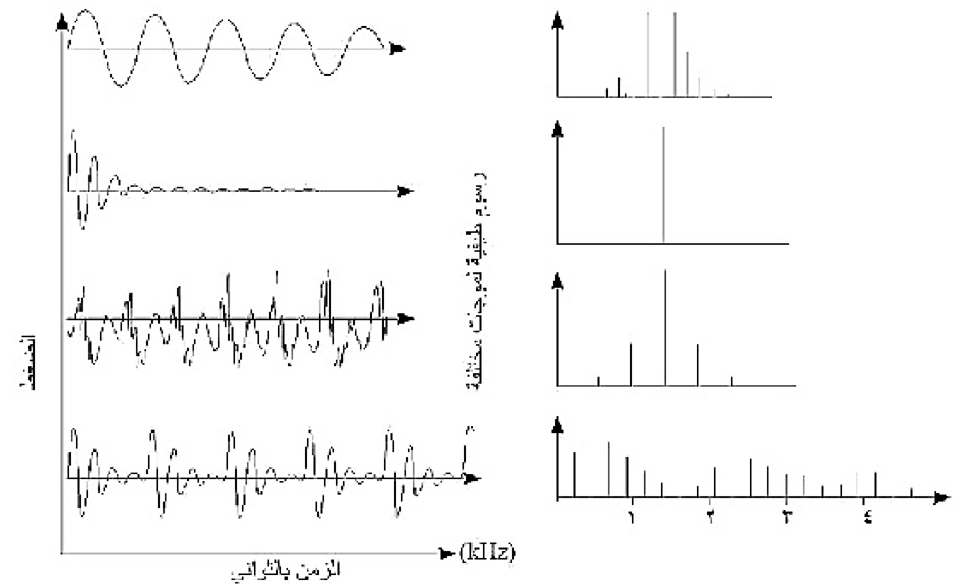
انخفضت. فالجسم المهتز الذي يسبب اضطرابًا disturbance في جزيئات الهواء ويحدث الصوت، إن لم يكن شوكة رنانة نقية، تتذبذب أجزاءه بنسب متفاوتة ويصدر عنه مجموعة من النغمات المتوافقة تشكل في مجموعها نغمة مركبة. فكل جزء من أجزائه يتذبذب في نفس الوقت وبسرعة تتوافق نسبيا بين الجزء المتذبذب والجسم بأكمله، فالنصف يتذبذب بسرعة تبلغ ضعف سرعة الجسم كلّه، والثلث يتذبذب بسرعة تبلغ ثلاثة أضعاف الجسم والربع أربعة أضعاف الجسم، وهكذا.



التذبذبات التوافقية المختلفة لنفس الوتر

فمثلاً حينما يتذبذب وتر فإنه لا يولد فقط النغمة الرئيسية الخاصة بالوتر كلّه بل إنه يولد مجموعة من النغمات التوافقية تمثّل تردداتها مضاعفات النغمة الأساسية للوتر. فنصف الوتر يهتز بسرعة تعادل ضعف تذبذب الوتر كلّه ويهتز ثلثه بسرعة تعادل ثلاثة أضعاف تذبذبه كلّه، وهكذا. ومن هنا فإنه لا تصدر عن الوتر ذبذبة واحدة فقط هي الذبذبة الأساسية وإنما تصدر عنه أيضاً في الوقت نفسه سلسلة من التذبذبات التوافقية تردداتها عبارة عن مضاعفات الترددات الوتر بالكامل[1092].
رد الموجة المركبة إلى مكوناتها الأساسية من الموجات البسيطة يُسمّى التحليل التوافقي harmonic analysis، أي تحليل الموجات التوافقية التي تتكون منها الموجة المركبة والتوزيع النسبي للقوة على هذه الموجات، ويسمي أيضًا تحليل فوزيير Fourier analysis نسبة إلى العالم الفرنسي الذي اكتشف هذه الطريقة عام[1093] 1822.
ويمكننا عرض نتيجة هذا التحليل التوافقي باستخدام جهاز التحليل الطيفي للصوت spectrograph للحصول على رسم بياني يُسمّى الرسم الطيفي spectrogram، وهو الوسيلة الأخرى لتمثيل الصوت بصريا بالإضافة إلى الرسم الذبذبي oscillogram الذي لجأنا لهُ حتّى الآن. وعلى خلاف الرسم الذبذبي فإنه يتم تمثيل سعة الترددات في الرسم الطيفي على شكل خطوط رأسية يختلف ارتفاعها حسب اتساع المدى، أي حسب الضغط، بينما يتم تمثيل سرعة الترددات حسب موقع الخطوط الرأسية على المستوى الأفقي، وكلما كانت أبعد إلى اليمين كلما كانت أعلى، ولذلك يُسمّى هذا الرسم بالرسم الطيفي الخطي. وبينما نجد أن من أبرز ملامح رسوم المنحنيات الذبذبية هو تحديد الطور، فإن الرسم الطيفي لا يوضح الطور لأي من الموجات. ولكن ليس هذا بالأمر المهم لأن الطور، كما سبق وأن قلنا، لا يؤثر على إحساسنا وإدراكنا لكيفية الصوت. المهم بالنسبة للسمع هو شكل الموجة المركبة الناتج عن تكوينها التوافقي، أي عدد وشكل الترددات البسيطة الداخلة في تكوينها والتوزيع النسبي للقوة على هذه الترددات.
وهذان العاملان هما اللذان يحددان كيفية الصوت الذي نحصل عليه من مثل هذه الموجة المركبة، وبالتالي طيفها الصوتي spectrum. هذا يعني أن الرسم الطيفي، على خلاف المنحنى التذبذبي، لا يتأثر باختلافات الطور وهو في ذَلكَ يشبه سلوك جهاز السمع وطريقة استقبال الأذن للأصوات[1094].
لذا عوضًا عن المنحنى التذبذبي للموجة المركبة، يمكننا بواسطة الرسم الطيفي أن نرسم طيفًا للموجة على شكل خطوط تمثّل تردد ومدى الموجة الأساس وكذلك الموجات الثانوية التي تتوافق معها على هيئة خطوط بحيث يتم تمثيل كل موجة بخط يتحدد موقعه على المحور الأفقي تبعا

لتردد الموجة التي يمثلها ويتحدد طوله رأسيا تبعا لاتساعها؛ بحيث أنّه كلما كانَ الخط موقعه أبعد إلى اليمين على المستوى الأفقي كلما كان تردده أسرع وصوته أشد حدة، وكلما كانَ أطول في الاتجاه الرأسي كلما كان مداه أوسع وصوته أعلى.



رسومات طيفية لموجات مختلفة.

ولا يمثل الرسم الطيفي القيم المطلقة لقوة الموجة، أي اتساع مكوناتها، لأن شكل الموجة لا يتحدد بالقيم المطلقة لاتساعات هذه المكونات وإنما بالعلاقات التناسبية بينها. فلوزاد الاتساع في الموجة المركبة وعلا صوتها فإن هذا يعني أن ترددها الأساس زاد اتساعه وبالتالي فإن اتساع جميع توافقياته سوف يزداد بالضرورة وبذات النسبة الرسم الطيفي لأي موجة تكرارية مركبة سيبين أن ترددات مكوناتها هي مضاعفات صحيحة للتردد الذي يتكرر به شكل الموجة. ولو حصلنا على عدد من الموجات المركبة التي تختلف اتساعات ترددداتها ولكن النسبة بين هذه الاتساعات هي نفس النسبة فإننا سنحصل على منحنى طيفي لكل منها يشبه الآخر[1095] .

الرنين والترشيح والتقوية

أي جسم قابل للاهتزاز لهُ تردده الطبيعي natural frequency الذي يُنتج عنه إذًا حركته قوة أخرى ءحملته على الاهتزاز؛ ويظل يهتز حتّى تكف القوة المحركة لهُ من الضغط عليه. ويسمى هذا الاهتزاز بالاهتزاز الحر free vibration. ولا يهتز الجسم فقط عندما يتعرض مباشرة لقوة تجبره على الاهتزاز. بل إنه لو تعرض الموجة صوتية تشتمل على تردد مساو لتردده الطبيعي فإن ذلك سيحمله أيضًا على الاهتزاز. فقد يهتز الجسم المصوت ويتذبذب بفعل طرق مباشر وقع عليه أو نتيجة لانتقال الذبذبات إليه من جسم آخر، حيث يُمكن الجسم مهتز أن ينقل ذبذباته لجسم آخر ذبذباته لها نفس تردد ذبذبات ذَلكَ الجسم. فلو أننا عرضنا شوكة رنانة ترددها الطبيعي 100 ذ/ت لموجة صوتية صادرة من مصدر آخر تشتمل على عدد من الموجات تردد أحدها مساو للتردد الطبيعي للشوكة، أي 100 ذ/ت، فإن الشركة الساكنة سوف تتجاوب مع هذا التردد وتهتز اهتزازًا قسريًا forced vibration، أو ما يُسمّى استجابة رنينية resonance response، أو، للاختصار، رنين resonance. ويسمى الجسم المهتز قسريًا الجسم المستجيب أو الجسم الرنان resonator. ويسمى تردده تردد الرنين resonant frequency، وهو التردد الذي يمتص ثمّ يُطلَق أكبر قدر من الطاقة القادمة من مصدر الصوت الأصلي. فإذا كانَ التردد الخاص بالجسم الرنان هو نفس تردد الذبذبة التي يعترضها فإنه يبدأ في التذبذب أيضًا[1096].

أمّا لو أتينا بشوكة أخرى ترددها مختلفا عن تردد الأولى فإنها لن تتجاوب ولن تصوت. ولو أتينا بشوكتين تردد كلتاهما 100 ذ/ث ووضعناهما جنبًا إلى جنب وطرقنا أحدهما ثمّ أوقفناها مباشرة فإن الأخرى سوف تهتز بعد برهة وتتذبذب حتّى لو لمّ نطرقها وتصدر صوتًا بنفس درجة الصوت الصادر عن الأولى لكن بقوة أقل. فالشوكة الثانية التي لمّ نطرقها امتصت الطاقة التي اكتسبتها من الأولى ءاختزنتها لبرهة ثمّ أطلقتها على شكل تردد مماثل لتردد الشركة الأولى ولكنه أضعف لأنها استهلكت بعض الطاقة المختزنة في تحريك ذراتها بينما صدر الباقي على شكل ذبذبات. لكن لو لمّ نوقف نغمة الصوت الناتج عن الجسم المهتز اهتزازًا حرًا، أي الشركة الأولى مصدر الصوت الأصلي، وتركنا الشركتين تهتزان معًا فإن نغمة الصوت الناتج عن الجسم المهتز قسريًا، أي الجسم الرنان، ستكون أقوى من النغمة الأصلية لوحدها لأنها عبارة عن التردد الطبيعي للجسم المهتز اهتزازا حرًا مضافًا إليه تردد الجسم المهتز اهتزازًا قسريًا، أي الجسم الرنان. وعادة ما تكون نغمة الجسم الرنان أقوى من النغمة الأصلية لمصدر الصوت لأنها عبارة عن التردد الطبيعي لمصدر الصوت المهتز اهتزازًا حراً مضافًا إليه تردد الجسم الرنان المهتز اهتزازًا قسريًا، مما يُنتج عنه تقوية reinforcement لمدى التردد الطبيعي لمصدر الصوت الأصلي بعد أن أضيف إليه التردد الرنيني.

في حالة الرنين القسري نجد أن كل حركة لجزيئات الهواء إلى الخلف وإلى الأمام بفعل تذبذب الشوكة مصدر الصوت الأصلي تعمل كدفعة صغيرة يضاف تأثيرها إلى تأثير الدفعة السابقة لها على ذبذبات الشوكة المرنة. ولأن الشركتين لهما نفس التردد الطبيعي وتهتزان بنفس المعدل فإن كل دفعة من هذه الدفعات الصغيرة تصل تمامًا في اللحظة المناسبة لتضيف تأثيرًا إضافيًا إلى كمية الاهتزاز الكلي. أي أن الموجة الصادرة عن الجسم الأصلي تتفاعل مع الموجة الصادرة عن الجسم الرنان والموافقة لها في التردد التضاعف من سعة ذبذباتها وعلوها. هذا التأثير يشبه ما يحدث حينما تبدأ أرجوحة بالاهتزاز وفي اللحظة التي تنهي فيها دورة لتبدأ أخرى نعطيها دفعة خفيفة ونكرر ذلك في

اللحظات المناسبة. فبعد كل دفعة سوف تزداد سعة دورة الأرجوحة؛ لكنّ لو لم نضبط توقيت الدفعات ودفعنا الأرجوحة قبل إكمال دورة وبداية أخرى فإننا سنعيق حركتها وربما نوقفها. وهذا تمامًا ما يحدث لشركتين رنانتين لهما نفس التردد. «فالضربة الصغيرة الأولى توصل حركة ضئيلة جدًا للشوكة الرنانة. ولكن هذه الشوكة وقد تحركت من موضع سكونها تتحرك إلى الخلف ثانية بنفس معدل اهتزازها الطبيعي، ولا تكاد تبدأ أرجحة ثانية حتّى تحدث لها الضربة الثانية. هذه الضربة وجميع ما يليها من ضربات تالية تساعد في إحداث اهتزازات كبيرة. بيد أنّه من الواضح أن الشوكة الثانية لن تهتز إلا في حالة وصول الضربات إليها في اللحظات المناسبة»[1097] .

وهذا شبيه بما سبق شرحه وتوضيحه بالشكل حينما قلنا إننا لو طرقنا في نفس اللحظة على شوكتين لهما نفس التردد فإن النغمتين الصادرتين عنهما ستكونان نغمتين متوافقتين لهما نفس التردد وسوف تعمل كل منهما على تقوية الأخرى ونحصل من مجموعهما على نغمة واحدة صوتها أقوى من أي منهما لو أننا طرقناها وحدها.

وليست قوة التردد من مصدر الصوت أو علوه هو ما يحمل الجسم الرنان على الرنين وإنما التردد الذي يكون قريبًا من تردد المرنان هو ما يحمله على الرنين. ويتوقف مدى تجاوب المرنان وسعة اهتزازه عندَ أي تردد على القدر الذي يوجد به هذا التردد في موجته المركبة[1098] .

وإذا ما توفر هذا الشرط فإن قوة الاستجابة في هذه الحالة سوف تتأثر بقوة التردد من مصدر الصوت ويكون الصوت أعلى. وكلما زاد عدد الترددات الطبيعية للجسم المهتز اهتزازًا حرًا كلما زاد عدد الترددات التي يستجيب لها وتحمله على أن يتردد قسريًا، خصوصًا تلك الواقعة غير بعيد من نغمته الأساسية، أي تردده المركزي، وتكون استجابته الرنينية عند ذروتها حينما يتعرض لتردد يماثل تردده المركزي.

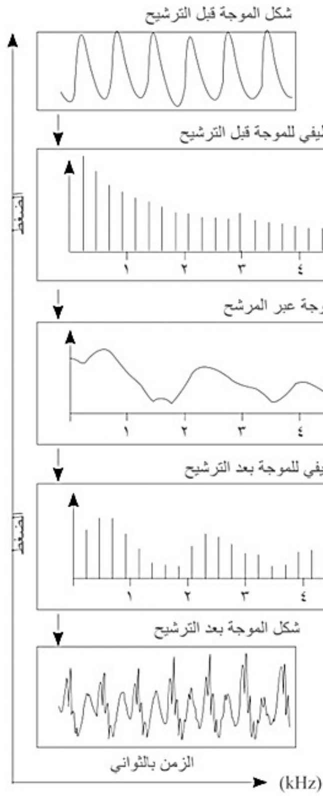
وبطبيعة الحال فإن الجسم الرنان لن يستجيب لمجموع الترددات الصادرة عن منشأ الصوت وإنما سيستجيب فقط للترددات التي تتماثل مع تردداته الطبيعية ويقويها بينما يستبعد ما عدا ذلك. فلو كان لدينا شوكة غير نقية التركيب يصدر عنها موجة بترددات مختلفة ووضعنا في طريقها عددًا من الشركات النقية ذات الترددات المختلفة فإن ما تتوافق تردداتها من هذه الشركات مع أي من ترددات الموجات البسيطة المكونة الموجة المركبة الصادرة عن الشوكة غير النقية سوف تتجاوب مع تلك الموجة وتتردد بدورها وتستجيب لها كجسم رنان، وهذه العملية تسمى ترشيح fltering. الشركات النقية في هذا المثال تعمل كمرشحات تلتقط كل منها التردد المتوافق مع ترددها الطبيعي وتمكننا بذلك من تحليل الموجة المركبة إلى موجاتها التوافقية الداخلة في تشكيلها ومعرفة تردد كل منها وسعته. والشوكة غير النقية بدورها سوف تستجيب لأي شوكة نقية تصدر عنها موجة تردداتها تتوافق مع أي من ترددات الموجة المركبة التي تصدر عن الشوكة غير النقية[1099] .

الطاقة في الموجة المركبة يتم توزيعها على كافة الترددات التوافقية المكونة لها ولكن بنسب متفاوتة، إذ يحظى التردد الأساس بالكم الأكبر منها يليه التوافقية الثانية ثمّ الثالثة، وهكذا بالتوالي. إلا أنّه يُمكن إعادة هذا التوزيع للطاقة وبطرق مختلفة وذلك بواسطة المرشحات التي يمكنها أن تقوي بعض الترددات وتضعف الأخرى. وبطبيعة الحال فإن التكوين الطيفي للموجة بعد الترشيح يعتمد على طبيعة المرشح لكنه قطعا سيكون مختلفا بعد الترشيح عنه قبل الترشيح، فصوت الموجة قبل الترشيح غير صوتها بعد الترشيح لأن الترشيح يغير من كيفية الصوت بإعادة توزيع القوى على الترددات بحيث يقوي بعضها التي ربما تكون ضعيفة في الأصل ويهمل البعض الآخر إنّ لمّ يكن

مماثلا لترىداته الطبيعية مهما كانت قوته قبل الترشيح، وبذلك نخرج بموجة مختلفة التركيب [1100].

فلو قمنا مثلاً بتقوية الترددات السريعة واستبعدنا البطيئة لحصلنا على صوت حاد ولو فعلنا العكس لحصلنا على صوت أجش. إذن يمكننا بواسطة الترشيح تحليل الموجة المركبة وردها إلى مكوناتها من الموجات التوافقية البسيطة. كما يمكننا بواسطة خاصية الرنين والمرشحات تقوية بعض ترددات الصوت المركب التي تتوافق مع ترددات الجسم الرنان وإضعاف الترددات الأخرى غير المتوافقة مع ترددات ذَلكَ الجسم. وهذا تحديدًا ما يحدث في صناديق الآلات الموسيقية التي تقوي ترددات الأوتار لتصبح أعلى ويمكن سماعها عن بعد وبوضوح، أو ما يحدث عندما ننفخ في جسم مجوف كالناي أو القارورة الفارغة. كل ذَلكَ يعتمد على حجم الجسم الرنان وسمكه ومادته وغير ذَلكَ من العوامل. ومن هنا جاء اختلاف كيفية الصوت من شكل لآخرمن هذه الأشكال.

ما يحدث في حالة القارورة مثلاً أنّه من بين موجات النفخ الضعيفة يتم تقوية ما يتفق منها مع درجة تذبذبات القارورة وحينما تتحرك هذه الذبذبات وتنتشر داخل القارورة تصطدم بجدرانها فترتد وتكتسب من الارتداد والاصطدام المتكرر قوة إضافية جديدة تزيد من طاقتها وعلو صوتها. وبما أن هذه الذبذبات متوافقة فإنها تؤلف مع بعضها البعض موجة واحدة مركبة درجتها هي درجة جسم القارورة [1101].



وسوف نلاحظ أن صوت القارورة يختلف باختلاف سعتها وحجمها وأبعادها وسعة فتحتها لأن كل شكل من هذه الأشكال سوف يعمل على تقوية ترددات معينة من بين الموجات الضعيفة الناتجة عن النفخ بما يتفق مع تردده الطبيعي وهي غير تلك التي تقويها الأشكال الأخرى. وهذا ما يحدث أيضاً أثناء تعبئة قارورة بالماء من الصنبور، فصوت الموجات التي تصدر عنها تتغير وكلما زادت كمية الماء وتقلصت كتلة الهواء المتذبذب داخلها كلما زادت حدّة هذه الموجات.

ونستطيع بواسطة هذه الاختلافات أن نعرف متى يحين الوقت لقفل الصنبور لأن القارورة شارفت على الامتلاء.

مما سبق تتبين لنا العلاقة بين مفهومي الرنين والتقوية ومفهوم الترشيح. ولمزيد من التوضيح دعنا نفترض أننا صممنا جهازا يحتوي على مصدر للصوت وعلى جسم رنان بحيث لا نسمع الصوت من مصدره الأصلي رأسًا وإنما فقط من خلال عبوره بالجسم الرنان وما يصدره ذَلكَ الجسم من ذبذبات قسرية. في هذه الحالة نكون حولنا الجسم الرنان إلى مرشح، أي أننا من خلاله قمنا بترشيح الصوت الأصلي من خلال تمريره عبر الجسم الرنان. في هذه الحالة لن يصل إلينا من ذبذبات مصدر الصوت الأصلي إلا ما يسمح الجسم الرنان/المرشح بتمريره، أي تلك التي يستجيب لها الجسم الرنان ويقوم بتقوية ما يقع منها في نطاق تردده الطبيعي، بينما يستبعد الذبذبات الأخرى فلا تصل أذاننا، كما يتضح من الشكل السابق.

تكلمنا حتّى الآن عن الموجات التوافقية المركبة ذات الترددات المنتظمة والتي لها عبارة عن مضاعفات النغمة أساس. فالشوكة النقية يصدر عنها عندَ اهتزازها ترددا واحداً بسيطاً يستأثر بكل الطاقة الناتجة عن الاهتزاز ولن تصاحبه أي ترددات جانبية أخرى تؤثر عليه. مثل هذه الموجات

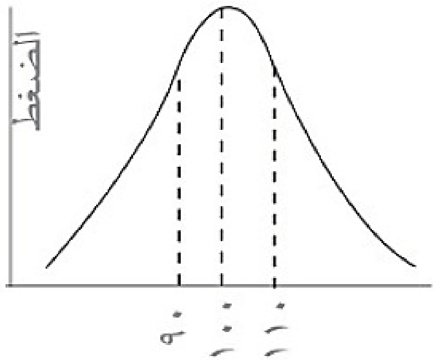
الصافية ذات الترددات المنتظمة التي لا تتلاشى بسرعة لا تصدر إلا من شوكة رنانة نقية الصنع لا تشوب مادتها أي شوائب. التردد البسيط يتميز بأنه لا يفقد الطاقة المحركة لهُ بسرعة ويستمر لمدة طويلة نسبيًا. إلا إنه حتّى الشوكة الرنانة مهما بلغت درجة نقائها فأنت حينما تطرقها طرقة واحدة سوف تتذبذب بقوة مسموعة لكن الذبذبات عادة لا تلبث أن تضعف بعد برهة وتستهلك في إنتاج الذبذبات اللاحقة لها ونحس بأن صوتها بدأ يضعف تدريجيًا حتّى يتلاشى تمامًا وتعود إلى الصمت إن لم نعاود طرقها مرة أخرى. لكننا نتغافل عن هذا الأمر في حالة الشوكة الرنانة لأنها نظرًا لنقاء مادتها تستمر في التذبذب على نفس الوتيرة لعدة ثوان وفقدانها للطاقة من البساطة بحيث يُمكن التغاضي عنه عملياً.

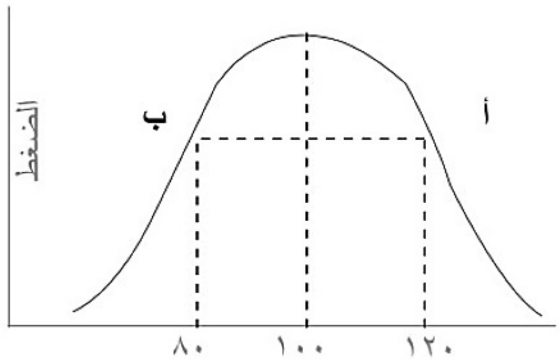
لكن معظم الأصوات التي نسمعها لا تتألف من موجات جيبية بسيطة. فهناك موجات مركبة تفتقد لهذه الخصائص، أي خاصية التوافقية وانتظام الترددات. هذه هي الموجات غير المنتظمة، أي التي لا تتكرر بشكل دوري منتظم. فالشوكة غير النقية لن نحصل منها على تردد واحد بسيط بل على تردد أساس وعدة ترددات أخرى ثانوية تنتشر على جانبيه وتستأثر بكم لا بأس به من الطاقة الناتجة عن الاهتزاز بحيث يحظى التردد الأساس بالكم الأكبر من الطاقة ويتناقص هذا الكم بالنسبة للترددات الثانوية تدريجياً بمقدار بعدها عن التردد الأساس.

وكلما زاد عدد الترددات الثانوية كلما قل نصيب التردد الأساس من الطاقة وزادت سرعة تلاشي صوت الشوكة. فإذا لم تكن الشوكة نقية المادة ومستقيمة التكوين فإننا لن نحصل منها على موجة جيبية وإنما موجة تتلاشى بسرعة نظرًا لسرعة فقدانها للطاقة المسببة للذبذبات مما يؤدي إلى سرعة توقف الشوكة عن التذبذب ومن ثم انقطاع الصوت، وهذا ما يُسمّى خاصية الاضمحلال dampinhg. فإغلاق الباب بسرعة مثلاً أو سقوط الكتاب على الطاولة أو تحطم الزجاج، كل هذه أصوات غير منتظمة ليس لها ذبذبات دورية لذا يصعب أن نعزو لها درجة محددة، ولذلك فهي صخب وأصوات ضجيجية مشوشة وعشوائية وليست نغمات. فلو ألقيت كتاباً على الطاولة فسوف تُسمع صوت سقوط الكتاب لحظة وقوعه ثمّ يضمحل الصوت ويختفي في نفس اللحظة. من المستحيل في هذا الصنف من الموجات أن نحدد درجتها أو حدتها لأن درجة النغمة، كما قلنا، تتوقف على تكرار ترددها بشكل منتظم[1102].

معدل سرعة الاضمحلال هو ما يحدد نوع النغمة، والنغمات من هذه الناحية صنفان: نغمة دورية periodic ونغمة غير دورية aperiodic. وما يحدد طبيعة هذه الموجات وشكلها هو المواد المختلفة الداخلة في تكوين مصدر الصوت لأن كل مادة في الطبيعة لها تردد فريد خاص بها. النغمة الدورية نغمة ثابتة تتكرر ذبذباتها بشكل منتظم repetitive. هذا النوع من النغمات لا يضمحل بسرعة. والموجات المضمحلة تسمى موجات غير دورية تتكون من موجة أساس وعدد كبير من الموجات الثانوية البسيطة التي تتداخل وتتفاعل مع بعضها البعض بحيث يؤثر شكل كل منها على شكل الأخرى لينتج عن ذَلِكَ موجة مركبة في غاية التعقيد. وبما أن الموجات غير الدورية لا تتكرر بشكل دوري وليس لها تردد أساس، حيث تكون طاقتها موزعة على كم كبير من الترددات غير المتوافقة، فإن الدرجة التي ندركها لها والتي هي ما يُسمّى التردد القاعدي basic frequency تعتمد على متوسط ترددات مكوناتها أو على تردد المكون الموجي الذي يحظى بأكبر اتساع. هذا على خلاف الموجة الدورية المركبة التي قلنا إن درجتها لا تعتمد على تردد مكونها الموجي الذي يحظى بأكبر اتساع وإنما على التردد الأساس للتكرار الذي يشكل الموجة[1103].

من خلال الرسم الطيفي يتضح لنا مدى الفرق بين تكوين موجة دورية تتألف من موجات توافقية وبين موجة مضمحلة يدخل في تكوينها عدد لا متناهٍ من الترددات الثانوية غير التوافقية التي تتوزع على جانبي ترددها الأساس. ما يميز الموجة المضمحلة، إضافة إلى خلوها من الذبذبات الدورية، هو أن نظام الاتساعات فيها لا يتبع نمطا معينا. لذا لا يُمكن في الصورة الطيفية لمثل هذه الموجة، على خلاف الموجة التوافقية، أن نمثل كل تردد من تردداتها على شكل خطوط رأسية لأن تردداتها لامتناهية وجميع الترددات داخلة في تكوينها مما يجعل من الصعب إبراز مكوناتها على شكل خطوط رأسية لأنها ستكون متلاصقة جداً ومتراكبة على بعضها بحيث لن نرى إلا سوادا بدلاً من الخطوط.





<u>**المرنان الأعلى بطيء الاضمحلال لكنه لا يستجيب إلا لترددات قليلة أمّا المرنان الأسفل فهو سريع الاضمحلال لكنه يستجيب لترددات أكثر، وهذا ما تبينه منحنياتهما. الخط الرأسي في المنتصف في كلاً المرنانين هو التردد الاساس والخطين الي اليمين والي الشمال منه يمثلان نقطة منتصف القوه. والخط أ-ب في المرنان الاسفل يمثل عرض الحزام.**</u>

لذا فإنه ليس أمامنا في هذه الحالة إلا أن نلجأ إلى تمثيل الموجة المضمحلة على شكل منحنى طيفي spectrum curve يمثل ارتفاعه عندَ كل تردد الاتساع النسبي للمكون الموجي عند ذلك التردد.

أي مقدار الطاقة التي تحظى بها الموجة القريبة من هذا التردد. هذا المنحنى الطيفي يأتي نتيجة توصيلنا قمم الخطوط الممثلة لهذا الكم اللامتناهي من الترددات الثانوية المتقاربة على جانبي خط الموجة الأساس. وهكذا نستطيع الحُكم على طبيعة الصوت من شكل المنحنى الطيفي الذي تختلف قممه وتعرجاته من صوت لآخر[1104].

حيث لا يُمكن تعيين ترددات محددة على المنحنى الطيفي لموجة مضمحلة فإن اهتمامنا سوف ينصب على نطاق الترددات ذات القدر الأكبر من الطاقة الترددات التي تقع ضمن هذا النطاق يتم تحديدها ابتداء من التردد الأساس حتّى أقصى نقطة عن يمينه وأقصى نقطة عن شماله تكون قوتها تعادل نصف قوته، وتسمى هاتان النقطتان القصيتان نقطتي منتصف القوة half power point. المسافة الأفقية المحصورة بين هاتين النقطتين على محوري التردد من اليمين إلى اليسار تمثّل عرض الحزام bandwidth، أي عرض الترددات الجانبية المؤثرة على موجة النغمة المضمحلة والتي يزداد تأثيرها بزيادة درجة الاضمحلال، والمنحنى الواصل بين هاتين النقطتين يسمى منحنى الاضمحلال damping curve. الموجة غير التكرارية سريعة الاضمحلال يكون الانحدار من قمة منحني طيفها متدرجًا وعريضًا لأن طاقتها تكون موزعة على مجال أوسع من الترددات الجانبية

المؤثرة إلى اليمين وإلى اليسار من التردد المركزي والتي تحظى بكم لا بأس به من القوة على حساب التردد المركزي؛ وكلمازادت درجة اضمحلال النغمة كلمازاد عرض الحزام، أي عدد الترددات. هذه المسافة هي التي تحدد مدى تجاوب رنين الجسم قسريا لأي صوت خارجي ومجال الترددات التي يمكنه القيام بترشيحها وتمريرها[1105].

التردد الصادر عن الجسم عند اهتزازه اهتزازًا حراً هو ذات التردد الذي يصدر عنه عند اهتزازه اهتزازًا قسريًا. أي أن التردد الرنيني لأي جسم هو ذات تردده الطبيعي ومنحناه الرنيني لهُ نفس الشكل سواء كانت حركته حرّة أو قسرية. ويسمى السلوك المتوقع للجسم الرنان منحني البث transmission curve والترددات المحصورة في هذا المنحني تشكل ما يُسمّى حزام التمرير pass band. والمنحني الذي يبين طريقة اهتزاز المرنان لما يعترضه من تردد يُسمّى منحنى الرنين resonance curve. فالمنحنى الطيفي المدبب الذي يكون الانحدار يميناً وشمالاً من قمته حادًا يمثل ترددًا رنينيا معدل اضمحلاله بطيء. أي أنه جسم تصدر عنه نغمات نقية وتتركز طاقة الرنين فيه عندَ منطقة ترددية ضيقة. أمّا إذا كان المنحنى متدرجًا وعريضًا فإن المرنان من النوع المضمحل الذي يستجيب لترددات أكثر. وكلما زادت درجة الاضمحلال اتسع عرض الحزام الذي يقوم بتمرير الترددات والاستجابة لمزيد من الترددات الجانبية التي تتجمع عن يمين وعن يسار تردده المركزي.

مما تقدم يتضح لنا أن الأجسام الرنانة التي يمكننا أن نستعملها كمرشحات أنواع منها المضمحل ومنها غير المضمحل. المرشحات غير المضمحلة تشبه الشوكة الرنانة التي لا تصدر إلا نغمة واحدة بسيطة ولذا فهي لا تستجيب إلا لنغمة مماثلة. وبالمقابل هناك مرشحات مضمحلة تستجيب لعدد أكبر من الترددات لأنها هي نفسها يصدر عنها إضافة إلى ترددها المركزي ترددات أخرى جانبية ولذا فهي تستجيب كجسم رنان لترددها المركزي والترددات الأخرى التي يُمكن أن تصدر عنها حينما تهتز اهتزازا حراً والواقعة بين نقطتي منتصف القوة.

ومن الأهمية بمكان أن نقرر وجود نوعين من المرشحات - قياسا على وجود نوعين من الأجسام المستجيبة للرنين- الأول المرشح غير المضمحل undlamped filter والثاني المرشح المضمحل hoped filler. فكما أن الجسم الذي لا ينتج عند اهتزازه اهتزازا حرا إلا ترددا واحدا بسيطا لا يمكنه أن يستجيب بالرنين إلا لمثل هذا التردد- فكذلك إذا قام هذا الجسم بمهمة المرشح فسنجده لن يسمح إلا بتمرير هذا التردد متجاهلا كافة الترددات الأخرى. ومثل هذا المرشح يسمى المرشح غير المضمحل.

أما الجسم الذي ينتج نغمة مضمحلة تتكون من تردد مركزي ومجموعة أخرى من الترددات الجانبية حول التردد المركزي فسنجده يستجيب بالرنين للتردد المركزي والترددات الواقعة ما بين نقطتي منتصف القوة. وكذلك الأمر إذا قام مثل هذا الجسم بدور المرشح فإنه لن يسمح بتمرير التردد المركزي فقط بل بمجموعة الترددات الواقعه خلال عرض النطاق المحصور ما بين نقطتي منتصف القوة. مثل هذا المرشح نعده مرشحا مضمحلا. وكلمازادت درجة الاضمحلال في المرشح اتسع عرض نطاق تمرير الترددات واستجاب لعدد أكبر من الترددات الثانوية الجانبية المتجمعة حول تردده المركزي[1106].

النغمة الحنجرية: ترشيحها وتقويتها

لا يقتصر الرنين على الأجسام الصلبة، بل يُمكن لكتلة هواء محبوسة في حيز ما أن تهتز وتعمل كجسم رنان. لنفترض أن لدينا أنبوب طويل في نهايته السفلى صنبور نستطيع بواسطته أن نتحكم في زيادة أو نقصان مقدار كمية الماء داخل الأنبوب وبالتالي حجم الفراغ في الأنبوب وحجم كتلة الهواء في هذا الفراغ. إذا ضبطنا طول عمود الهواء داخل الأنبوب بحيث يكون المعدل الطبيعي لاهتزازه مساويا لمعدل اهتزاز شوكة رنانة نطرقها ونضعها عند فوهة الأنبوب فسوف نحمل الهواء داخلها على الاهتزاز والرنين. ولكن لو كانت كمية الماء داخل الأنبوب أكثر أو أقل فلن نحصل على رنين، أو ربما نحصل على رنين باهت لو كانت كمية الماء قريبة من المعدل المطلوب. كتلة الهواء المحتجز في الأنبوب تتذبذب على عدد كبير من الترددات باتساعات مختلفة وأي من هذه الترددات سوف تستجيب بالرنين لأي مصدر صوتي خارجي يتوافق معها.

«وكما يحدث تمامًا في أمثلة الرنين الأخرى، سوف تعمل الحركات الصغيرة التي تقوم بها الشركة الرنانة كسلسلة من الضربات التي تنشأ عنها في النهاية تحركات كبيرة تقوم بها كتلة الهواء. وهذه التحركات سوف تسبب إثارة في الهواء المحيط وسوف تنتشر بطبيعة الحال متجهة إلى الخارج على هيئة موجات صوتية.... وأعمدة الهواء الرنانة ذات أهمية كبيرة من وجهة نظرنا وذلك لأن الفرق بين كثير من أصوات الكلام إنما يرجع إلى ما يعرض لكتلة الهواء الموجودة في الفم والقصبة الهوائية من تغيرات من حيث شكلها.»[1107].

وفعلاً يمكننا اعتبار القناة الصوتية أنبوبًا بداخله كتلة من الهواء المحبوس يُمكن التحكم في حجمها وشكلها ودرجة كبسها بواسطة تغيير مواضع أعضاء النطق. وكأي أنبوب على هذا النحو يُمكن اعتبار الهواء داخل القناة الصوتية جسمًا رنانا لهُ العديد من الترددات الطبيعية التي تتجاوب مع ما يتوافق معها من الترددات الصادرة عن اهتزازات الأوتار الصوتية[1108].

فحينما يمرّ الهواء الخارج من الرئتين أثناء عملية الزفير عبر القصبة الهوائية ليخترق الفراغ الذي يقع بين الوترين الصوتيين تهتز الأوتار اهتزاز حراً تستجيب لهُ فراغات القناة الصوتية بالاهتزاز القسري من أقصى فجوة البلعوم إلى الحنجرة (صندوق الصوت) فالحلق (حيث تتصل القصبة الهوائية بالمريء) فالأنف أو الفم انتهاء بالأسنان والشفتين التي تتغير أشكالها وأحجامها حسب حركات أعضاء النطق المختلفة. أعضاء النطق بمرونتها وقدرتها العجيبة على اتخاذ أشكال وهيئات مختلفة وبسرعة فائقة ما هي إلا وسيلة فعالة للتحكم بقوة ضغط وترددات الهواء الخارج من الرئتين وتحقيق الصوت من خلال حبس النفس أو تضييق مجراه أو فتحه كليًا ابتداء من الأوتار الصوتية ومنها إلى اللهاة واللسان والشفتين والحنك والأسنان مما يؤدي إلى ضغط أو خلخلة الهواء داخلها لتعطي أصواتا مختلفة في تردداتها ومداها وقوتها. بواسطة تحريك أعضاء النطق تتحور تجويفات القناة الصوتية لتتحول إلى حجر رنينية مضمحلة ومرشحات بأشكال وأحجام مختلفة تعمل بنفس الطريقة التي وضحناها أعلاه، حيث تقوم بتقوية بعض الترددات وإضعاف الأخرى في النغمة الحنجرية المركبة المستولدة من اهتزاز الأوتار الصوتية والتي تتألف من كم كبير من الموجات البسيطة.

ولكنها ضعيفة بحكم توزيع الطاقة بينها. إنها عمليات أشبه ما تكون بتحريك ذراع الساكسافون أو تحريك الأصابع على ثقوب الناي.

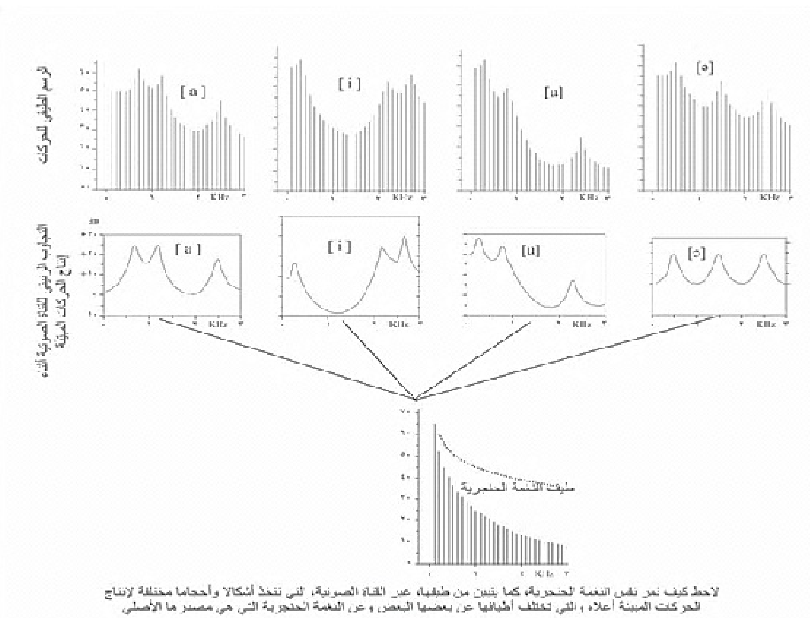
يصدر عن اهتزاز الوترين الصوتين إطلاق نفثات من الهواء على شكل نبضات قوية متتابعة وبسرعة

عالية قد تبلغ المئات في الثانية الواحدة وينتج عن ذلك ما يُسمّى بالنغمة الحنجرية التي تتميز بتركيبها المعقد وانطوائها على كم كبير جدًا من الترددات المتوافقة مع ترددها الأساس الذي يمثل التردد الطبيعي للأوتار الصوتية. ما يحدد شكل هذه الترددات من حيث القوة والحدة هو طبيعة الوقف أو التضييق الحادث في فراغ المزمار الواقع بين الوترين الصوتيين، إضافة إلى سماكة الأوتار ودرجة الشد. هذا الكم الكبير من توافقيات النغمة الحنجرية يعني أنّه سوف يكون لها تأثير واضح على أي مرشح أو مرنان يعترض طريقها. أي أن توافقياتها من الكثرة والتنوع بحيث أن عددًا كبيرًا منها سوف يتوافق مع الترددات الطبيعية لحجرة الرنين التي تتشكل في فراغات القناة الصوتية مهما كانَ الحجم والشكل اللذين تتخذهما هذه القناة - وبالتالي تستجيب لها الفراغات بالاهتزاز القسري وتقوم بترشيحها وإعادة توزيع القوة عليها حينما يتوافق التردد الطبيعي للنغمة مع التردد الرنيني للفراغات بحيث تتم تقوية بعض الترددات وإغفال البقية، تماماً كما تفعل صناديق الآلات الموسيقية مع اهتزازات أوتارها، أو كما يحدث عندَ النفخ في قوارير فارغة مختلفة الأطوال والاتساعات وحجم فتحات النفخ. باختصار، النغمة الحنجرية هي المصدر الوحيد للنغمة في الكلام وترددها الأساس هو الذي يحدد درجة الصوت، وهي نغمة مركبة ذبذباتها دورية ومكوناتها توافقية تتكون من نغمة أساس ومضاعفات لها. وتتحدد عملية الرنين في الحركات والأصوات المجهورة تبعا لخواص هذه النغمة الحنجرية ومن خواص الحجر الرنانة التي تتشكل في الممر الصوتي. وتعمل هذه الحجر الرنينية، بحسب عوامل الترشيح والتقوية والرنين والاضمحلال، على إعادة توزيع القوة على العدد الضخم من توافقيات النغمة الحنجرية لتقوية بعضها وطمس البعض الآخر خلال عبورها فراغات القناة الصوتية، ويحدث هذا كنتيجة لاتفاق تردد الرنين في الفراغات مع بعض الترددات الطبيعية المكونة للنغمة الحنجرية.

ونظراً لمرونة الهواء فإنه يُمكن تحريكه ودفعه إلى الخارج بفعل النقرات القوية المتسارعة الناتجة عن النغمة الحنجرية أثناء اهتزاز الأوتار الصوتية. وتحدث عملية التقوية والرنين إذا كان معدل تضاغط الهواء وتخلخله داخل القناة الصوتية معادلاً لتردد النغمة الحنجرية، أي إذا كان معدل تضاغطات تردد الموجة وتخلخلاتها مساويًا للتردد الطبيعي للقناة الصوتية وإذا تزامن وصول لحظة التخلخل في موجة النغمة مع اندفاع كتلة الهواء المحبوس إلى الخارج. هذا يؤدي إلى اتساع ذبذبات النغمة الحنجرية التي يضاف لها الاتساع الناجم عن ضغط الكتلة الهوائية المندفعة إلى الخارج، أو بعبارة أخرى إضافة اتساع تردد الرنين إلى اتساع اهتزاز التردد الطبيعي للنغمة الحنجرية.
ويمكننا توضيح المسألة وإن بقدر غير قليل من التبسيط لنفترض أن القناة الصوتية فراغًا أنبوبيًا يبلغ طوله حوالي 17,5 سنتيمترا وقطره حوالي 2,5 سنتيمترا، وهذا الأنبوب مغلق من أحد طرفيه الواقع أسفل الحنجرة ومفتوحًا من الطرف الآخر عند الشفتين. والقاعدة تقول إنّ أقل تردد يُمكن أن يصدر عن أنبوب بهذه المقاسات يعادل تردد موجة صوتية طولها أربعة أمثال طول الأنبوب وتقع الترددات التالية لها على مسافات منتظمة أحدها من الأخرى قيمها مضاعفات فردية التردد الأقل. فلو كان مقدار التردد الأقل 500 ذ/ث فإن التي تليها ستكون 500*3 = 1000 والتي بعدها تساوي 500*5=2500، وهكذا؛ أي مضاعفات فردية للتردد الأول[1109].

تذبذب الأوتار الصوتية يحيل الطاقة الحركية الهواء الزفير إلى طاقة صوتية، وأعضاء النطق تحيل هذه الطاقة الصوتية إلى أصوات كلامية. اهتزازات الوترين الصوتين بدون رنين وتقوية القناة الصوتية لها ليست كافية في حد ذاتها لإطلاق الاهتزازات التي نسمعها كأصوات. من خلال خاصية الرنين والترشيح تعمل الممرات الصوتية كمرشحات ومقويات للموجات الصوتية المركبة التي تصدر عندَ

اندفاع الهواء خلالها. ويحدث هذا كنتيجة لاتفاق تردد الرنين في الفراغ مع عدد من الترددات الطبيعية المكونة لنغمة الحنجرة، وذلك لما تتمتع به هذه الفراغات وبخاصة فراغ الفم. من قدرًا كبيرًا على التغير في الشكل والحجم. ولذا تختلف الأصوات اللغوية تبعًا لاختلاف شكل هذه الحجر الرنينية أثناء إنتاج الصوت لتعمل كمرشحات تمارس أثرها الرنيني المطلوب على النغمات الحنجرية لتتشكل منها الأصوات المطلوبة. ويلعب اللسان دورًا أساسيًا في تكييف هذه الحجر الرنينية بحركاته السريعة والمرنة جداً، إضافة إلى الحنجرة التي بإمكانها أن تتحرك إلى الأعلى وإلى الأسفل.



<u>لاحظ كيف تمر نفس النغمة الحنجرية، كما يتبين من طيفها، عبر القناه الصوتية، التي تتخذ اشكالا واحجاما مختلفة لانتاج الحركات المبينه أعلاه والتي تختلف اطيافها عن بعضها البعض وعن النغمة الحنجرية التي هي مصدرها الاصلي.</u>

ونحن نعلم أن فراغات النطق لها قدرة كبيرة ومستمرة على التشكل والتنوع. ومعنى ذلك أن ترددها الرنيني ليس ثابتًا ولكنه في تغير دائم وبالتالي ستستجيب بالرنين والتقوية -والترشيح أيضًا- استجابات متلاحقة لمجموعات مختلفة ومتنوعة من النغمات التوافقية المكونة للنغمة الحنجرية طوال فترة التصويت. ويقتضي ذلك اختلاف الأثر السمعي الناتج تبعًا لتشكيل الفراغات وتنوعها[1110] . أي أن اختلاف الأثر السمعي ليس مرده إلى أي تغير يحدث على النغمة الحنجرية نفسها لحظة صدورها من الحنجرة. الصوت الصادر من الأوتار الصوتية معدله ثابت، فلا تتغير سعته ولا تردداته من صوت إلى آخر، لكن ما يتغير هو شكل القناة الصوتية خلال تحقيق الأصوات المختلفة مما يغير من خصائصها الرنينية والترشيحية ومنحنيات التمرير. أي أنه لا يحدث التغيير إلا من خلال عبور النغمة الحنجرية فراغات القناة الصوتية وتعرضها للترشيح والتقوية اللتين يحدد طبيعتهما شكل القناة الصوتية وحجمها وسعة أو ضيق الفتحات التي تعترض النغمة الحنجرية ويتم تكييفها بتقارب أو تباعد أعضاء النطق أحدها عن الآخر مثل الحنجرة واللسان وهل ترتفع اللهاة لتسد مجرى الأنف أم تتدلى لتتركه مفتوحاً جزئيًا أو بالكامل. كما يمكننا التحكم في تجاويف الفم من خلال تحريك الشفتين والخدين. فلو أننا مثلاً اقتلعنا زملرة المزمار ونفخنا فيها فإنها لن تصدر إلا نغمة مركبة واحدة لا غير لكنها تحتوي على كم كبير من الترددات التغيير الوحيد الممكن في هذه الحالة هو النفخ بقوة أشد لتوسيع الترددات مما يعطي صوتاً أعلى للترددات لكنّ كيفية النغمة ذاتها لن تتغير. أمّا لو أعدنا الزملرة إلى موقعها في قصبة المزمار وبدأنا بالنفخ وقمنا بمخالفة الأصابع على الثقوب وراوحنا بين فتحها وغلقها فإننا بهذه الطريقة سنحصل على أي نغمة نريد لأن فتح الثقوب وغلقها يعني التحكم في طول عمود الهواء المهتز داخل القصبة. وعمود الهواء هذا هو عبارة عن جسم رنان ومرشح في نفس الوقت وكلما تغير طوله كلما تغير منحنى تردده، أو بمعنى آخر منحنى تجاوبه مع النغمات المنبثقة من الزملرة فيقوم بترشيح وتقوية ما يتوافق منها تحديداً مع تردده الأساسي في أي من هذه الأطوال المختلفة. الاختلاف في حالة الكلام أننا نغير من مواقع أعضاء النطق بدل الأصابع.

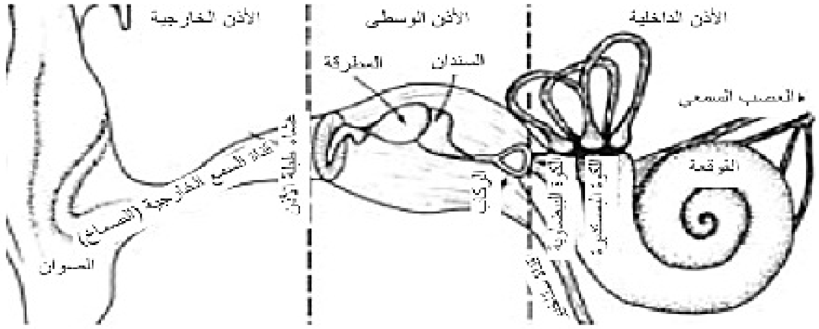
فسيولوجيا السمع

قدم الأستاذ سعد مصلوح في كتابه دراسة السمع والكلام[1111]. تفصيلًا وافيًا ودقيقًا عن تشريح الأذن بمختلف أجزائها ووضيفة كل جزء. تبدأ المرحلة السمعية بإحداث ترددات في طبلة الأذن تتوافق مع الموجات الصوتية التي تصل إليها ومن ثم تنقلها عبر ممرات متعرجة إلى الدماغ. تتألف الأذن من ثلاثة أجزاء: الأذن الخارجية والأذن الوسطى والأذن الداخلية. الأذن الخارجية تتألف من الصيوان، وهو ذلك الجزء البارز على جانبي الرأس الذي يقوم بمهمة تحديد اتجاه مصدر الصوت وتجميع الموجات الصوتية لتمر عبر القناة السمعية (الصماخ) التي هي جزء من الأذن الخارجية طولها حوالي البوصة تقريباً مهمتها توصيل هذه الموجات، بعد ترشيحها وتضخيم الموجات الصوتية عندَ الترددات القريبة من تردداتها الطبيعية، إلى طبلة الأذن. كما أن الشعيرات والمادة الشمعية التي تفرزها غدد هذه القناة تساعد على وقاية الأجزاء الداخلية من الأذن وحمايتها من مؤثرات البيئة الخارجية. وتتكون طبلة الأذن من ثلاث طبقات إلا أن سمكها جميعاً لا يتعدى 0,1 ملم. والطبلة بالغة الحساسية للاهتزازات وتصدر عنها ترددات متطابقة تمامًا مع الترددات الصادرة عن الجسم المهتز الذي هو مصدر الصوت. وتنقل الطبلة هذه الاهتزازات بأمانة تامة إلى عظيمات الأذن الوسطى التي تقوم هي أيضاً بمحاكاة اهتزازات الطبلة[1112].

وقبل الحديث عن الوظيفة السمعية للأذن الوسطى يجدر التنبيه إلى أن قاعدتها ترتبط بقناة ستاخيان Eustachian tube التي تصل بين تجويف الأذن الوسطى وبين تجويف الحلق الأنفي وتعمل بذلك على تحقيق توازن الضغط على جانبي غشاء طبلة الأذن عن طريق تعادل ضغط الهواء المندفع إليها من الخارج مع ضغط الهواء المندفع إلى الأذن الوسطى من الفم والأنف. هذا التعادل بين الضغط الداخلي والضغط الخارجي يُمكن غشاء الطبلة أن يستجيب للموجات الصوتية والاهتزازات التي ترد إليها من الخارج. ويلاحظ أن اختلال الضغط يؤثر على كفاءة السمع إما بدفع الطبلة إلى الخارج وعدم قدرتها على التذبذب إلى الداخل أو العكس كما يحدث عندَ الغطس في أعماق الماء أو التحليق في الطائرة، وعادة ما يساعد العلك أو التثاؤب في حل المشكلة عن طريق فتح القناة لإدخال الهواء من الحلق إلى الأذن. كما تجدر الإشارة إلى أن الأذن الداخلية تحتوي كذلك في القسم العلوي منها على آلية تسمى vestibular mechanism تتكون من أقنية نصف دائرية تعرف بالقنوات الهلالية semicircular canals مهمتها حفظ توازن الرأس والجسم عندَ الإنسان[1113].

الأذن الوسطى عبارة عن تجويف هوائي مغروس في عظام الصدغين على جانبي الجمجمة ويحتوي على سلسلة من ثلاث عظيمات غضروفية مستدقة ossicles وهي على التوالي المطرقة malleus التي تتصل يدها بالطبلة ورأسها متصل بأعلى العظيمة التالية التي تسمى السندان incus الذي يتصل طرفه السفلي من الجهة المقابلة بعظيمة الركاب stapes الذي بدوره مربوط بالكوة البيضاوية oval window التي تشكل المدخل إلى الأذن الداخلية. هذه العظيمات تشكل وصلة آلية بين الأذن الخارجية والأذن الداخلية وتعمل بطريقة الروافع بحيث أن حركة أي منهما تحرك الأخر وكلها تتدلى في تجويف الأذن الوسطى بواسطة أربطة غضروفية مرنة تمكنها من الاهتزاز والحركة والاحتفاظ بتوازنها في وضعها الطبيعي مهما كانَ وضع الرأس والجسم. بهذه الطريقة تعمل آليات الأذن الوسطى على زيادة كمية الطاقة الأكستيكية التي تنقلها من طبلة الأذن إلى الأذن الداخلية ورفع كفاءة جهاز السمع بزيادة الضغوط الواقعة على الكرة البيضاوية، فإذا تذبذب غشاء طبلة الأذن حرّك يد المطرقة فنقرت

نقرات خفيفة على السندان فنقر السندان على الركاب الذي ينقل هذه النقرات إلى الكوة البيضاوية. وحيث أنّه عندَ كل محور ارتكاز بين القوة والمقاومة يكون ذراع القوة أكبر من ذراع المقاومة تكون القوة الناتجة عن عظيم الركاب أكبر من القوة الأصلية المحركة للمطرقة بأكثر من 20 ضعفًا.



كما أن قابلية هذه العظيمات الغضروفية للتمدد والتقلص تساعد على امتصاص حدة بعض الموجات الصوتية قبل وصولها للأذن الداخلية. وهكذا تقوم هذه العظيمات بتكبير الذبذبات الصوتية وتحويلها من اهتزازات هوائية ونقلها إلى الأذن الداخلية على شكل اهتزازات آلية ذلك لأن الأذن الداخلية عبارة عن تجويف مغروس في عظام الصدغين ومكون من أغشية دقيقة وتركيبات معقدة bony labyrinth مملوء بالبلغم المحيطي perilymph الذي تحيط به أغشية تسمى الأغشية التيهية membranous labyrinth مملوءة أيضًا بسائل لزج يسمى سائل التيه الغشائي endolymph. هذا يعني أن ضغط التذبذبات الهوائية سوف يصطدم بضغط ومقاومة هذا السائل الداخلي المحجوز في هذه التجويفات ولن يؤثر فيه ويستجيب لهُ ما لمّ يتحول إلى اهتزازات ميكانيكية تحرك السائل. وأهم جزء في الأذن الداخلية هي القوقعة cochlea التي يبلغ طولها حوالي 35 مم ويتضح من اسمها أنها غضروف حلزوني ملتف حوالي ثلاث التفافات على نفسه. هذه القوقعة هي التي تحتوي على سائل التيه الغشائي الذي يهتز تبعا لتذبذبات الطبلة وتتدلى فيه أهداب الشعيرات النهائية للأعصاب السمعية التي تنقل اهتزازات السائل إلى عضو كورتي Corti المغمور بهذا السائل الغشائي الموجود في قناة القوقعة الوسطى وبذلك يتحول الصوت من إشارات ميكانيكية إلى نبضات كهربائية ينقلها العصب السمعي عبر نقاط اشتباك synapses الألياف العصبية إلى منطقة الإدراك السمعي وبذلك تنتقل الرسالة اللغوية إلى مركز فك الشفرة اللغوية في الفص الصدغي من لحاء المخ. ويمكن للشعرة السمعية أو الخلية العصبية الواحدة نقل 100 إشارة في الثانية، أو ما مجموعه أكثر من30,000,000 إشارة كهربائية في الثانية لكل الخلايا والشعيرات المغموسة في عضو الكورتي[1114] .

ويتم تحويل الإشارات الميكانيكية إلى نبضات كهربائية في أي جزء من جسم الإنسان عند وجود المحفز الكافي الذي يقلب التوازن الأيوني الكيميائي عند السطح الخارجي والسطح الداخلي للخلايا العصبية مما يولد شحنة كهربائية تنتشر على طول المحور العصبي[1115] .

بهذه الطريقة تنتقل الرسالة اللغوية من مرحلة الإرسال التي تبدأ من تأليف عناصر لغوية يؤلف المرسل فيما بينها ليبني منها رسالته اللغوية إلى مرحلة الاستقبال التي يحاول فيها المستقبل فك هذه الرسالة وتحليلها إلى العناصر الأولية التي تتألف منها. ويمكننا أن نختصر هذه السلسة الكلامية ببعديها المتعاكسين على النحو التالي:

المستوى الإدراكي > المستوى الفسيولوجي > المستوى الفيزيائي > المستوى الفسيولوجي > المستوى الإدراكي. كما يمكننا تصوّر السلسة الكلامية بتفصيل أكثر على النحو التالي: مركز التشفير اللغوي > مركز التحكم العصبي > جهاز النطق > الفضاء الخارجي > جهاز السمع > مركز التحكم

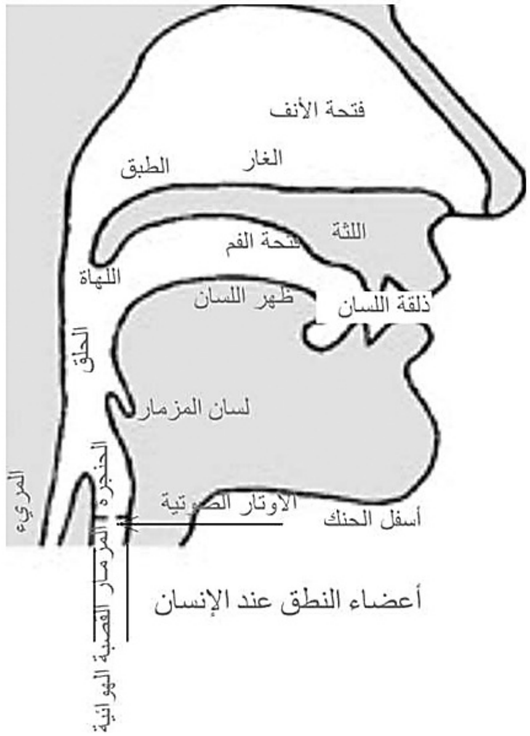
العصبي > مركز فك الشفرة.

نظرًا لأهمية أعضاء النطق جرت العادة لدى اللغويين التقليديين قبل اختراع أدوات قياس وتحليل الخصائص الفيزيائية للصوت على تصنيف الأصوات اللغوية فسيولوجيا حسب مخارجها العضلية وأماكن تحقيقها في القناة الصوتية ابتداء من فتحة المزمار وانتهاء بالشفتين. إلا أنّه بعد اختراع جهاز تحليل الطيف الصوتي وغيره من أجهزة القياس الحساسة تبين أهمية الجانب الأكستيكي الذي بدأ يحتل مركز الصدارة، خصوصًا بعد أن بدأ التركيز ينصب على التقابلات التضادية والسمات الفارقة عوضًا عن ما يُسمّى «مخارج الحروف». لكن أعضاء النطق وطريقة تحقيق الأصوات لم تفقد أهميتها تمامًا ولا يكاد يخلو كتاب من الكتب التي تتناول موضوع الصوت اللغوي من التطرق إلى هذا الجانب.

فسيولوجيا النطق

لسنا بحاجة إلى الدخول في التفاصيل التشريحية الدقيقة لأعضاء النطق ووظيفة كل منها فقد كفانا مؤونة ذلكَ مشكورًا كل من أيوب (1968، 1984) ومصلوح (2000) اللذين قاما بهذه المهمة على أحسن وجه. لذا سنكتفي فقط بالحد الأدنى اللازم لسلاسة العرض.

يتم تبادل الرسائل اللغوية عبر عدة وسائط ويمر بعدد من المراحل والتحولات والعمليات المركبة والمتداخلة التي تحتاج إلى توقيت دقيق وتنسيق عالي الكفاءة بين مختلف الأجهزة والمكونات التي تدخل في العملية التواصلية والتي يجري معظمها في اللاوعي وبسرعة هائلة أو حتّى بشكل متزامن دون أن يشعر بها الا المتكلم ولا السامع. وتنتظم الحدث الكلامي نشاطات معقدة تتم بالتنسيق بين الجهاز العصبي و بين العضلات المختلفة التي تربو على المئة عدا، من اللسان إلى الأسنان إلى الشفتين إلى الحنجرة إلى البلعوم إلى الرئتين إلى جدار المعدة... الخ. ويتطلب النطق بكل صوت من أصوات اللغة أن يبعث المخ بإشارات مناسبة إلى كل عضلة من هذه العضلات وإلى كل عضو من هذه الأعضاء ليحدد نسبة ودرجة الشد أو التراخي بالنسبة لذلك العضو أو لتلك العضلة. وهكذا نستطيع الكلام بمعدل 840 صوتًا أو 120 كلمة في الدقيقة الواحدة.

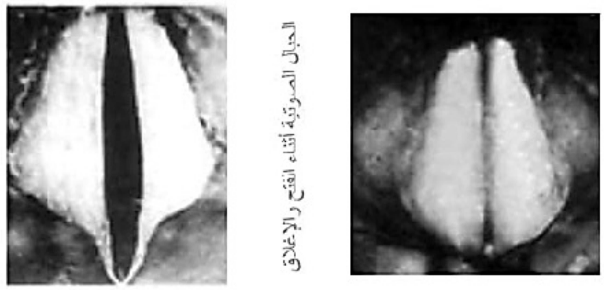


أعضاء النطق عند الإنسان

تبدأ دراسة عضلات النطق بتفحص الجهاز التنفسي حيث أنه مصدر الطاقة الضرورية لتوليد تيار الهواء الذي تحمل موجاته صوت المتحدث إلى السامع. تفحص الجهاز التنفسي يعني تفحص عمل الرئتين pulmonic action، وعمل الغشاء الحاجز diaphragm الذي يحتل أرضية القفص الصدري ويفصل تجويف الصدر عن البطن، وعمل العضلات البينية intercostal التي تشد الأضلاع والتي تمتاز بمرونتها وقدرتها على التقلص والتمدد. الديناميكا الهوائية المرتبطة بعمل الرئتين هي المرحلة الاستهلالية التي تبدأ منها الموجات المسؤولة عن تشكلات الصوت الفيزيائية.
الرئة جسم مخروطي الشكل ومطاط أشبه بالمادة الإسفنجية في طواعيتها وقدرتها على الانبساط والانقباض وتتكون من العديد من الحجيرات والحويصلات الهوائية alveoli المتداخلة التي يصل عددها عند الإنسان إلى 700 مليون حويصلة. يتخلل هذه الحويصلات ويوصل فيما بينها أوعية وشعيبات شعيرية متفرعة تمتلئ كلها بالهواء أثناء التنفس. تبدأ هذه الشعيبات الهوائية دقيقة ثم تتجمع الدقيقة منها في شعب أسمك منها وهكذا حتى نصل إلى شعبتي الرئتين bronchi اللتين تتصلان بالرغامى، أي القصبة الهوائية أو الجرجور trachea، والتي يبلغ قطرها حوالي بوصة واحدة وطولها حوالي خمس بوصات وهي عبارة عن أنبوب مرن يتكون من عدد يتراوح من 16 إلى 20 من الحلقات الغضروفية تغلفها أغشية مخاطية تسمح بانزلاق الهواء الجاف خلالها دون أن يسبب لها أذى أو خدوش. ويغلف كل من الرئتين غشاء بلوري رقيق pleura أشبه بكيس البلاستيك الشفاف غير منفذ للهواء. وليس للرئتين أي قدرة على الحركة ذاتيًا بل هما بحاجة إلى قوة ميكانيكية محركة تدفعهما للتمدد والانكماش أثناء الشهيق والزفير. لذا تتم عملية الشهيق حينما تشد عضلات الأضلاع عليها وتدفعها إلى أعلى باتجاه الخارج ويتحرك الغشاء الحاجز إلى أسفل وهذا يزيد حجم التجويف الصدري ويولد فراغًا تتمدد الرئتان داخله لتملأه مما يؤدي إلى شفط الهواء إلى الداخل حينما يقل منسوب الضغط داخل القفص الصدري قليلاً عن منسوب الضغط في الهواء الخارجي، وذلك نظرًا لاتصال الهواء داخل الرئتين بالهواء الخارجي. وتحدث عملية عكسية حينما تنتفخ الرئتان وتمتلآن

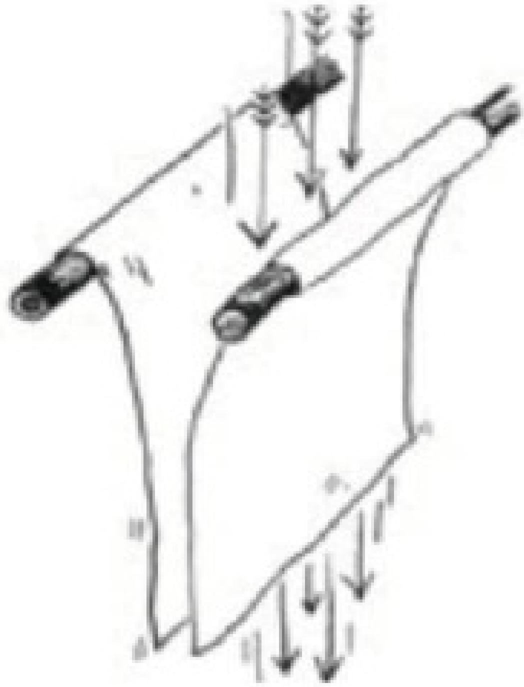
بالهواء ويزداد منسوب الضغط داخل القفص الصدري عن منسوب الضغط في الهواء الخارجي فتنطبق الأضلاع إلى الداخل بفعل انقباض أنسجة عضلاتها ويرتفع الحجاب الحاجز إلى أعلى مما يؤدي إلى تفريغ الهواء من الرئتين ودفعه إلى الخارج، وهذا هو الزفير. وعملية الزفير عملية سلبية لا تتطلب نشاطًا عضليا لأنها مجرد رجوع أنسجة الرئة المطاطة إلى وضعها الأصلي قبل أن تتمدد بفعل حركة الشهيق. وتلعب عضلات البطن دورًا مهما في شد الأضلاع وفي جذب الحجاب الحاجز إلى أسفل أو دفعه إلى أعلى. وفي الفترة الفاصلة بين الزفير والشهيق تحتوي الرئتين على حوالي 60% من كمية الهواء التي توجد بهما بين الشهيق والزفير. ويمكن طرد كمية أكبر من الهواء عن طريق زيادة ضغط عضلة الغشاء الحاجز على الرئتين، كما يضطر المقرئ أو المنشد إلى فعله أحياناً، ولكن لا يُمكن تفريغ الرئتين من الهواء تمامًا. إنهما أشبه بالمحطة لتوليد الطاقة الضرورية لاستنشاق الهواء من خلال عملية الشهيق ثم دفعه باتجاه معاكس إلى الخارج من خلال عملية الزفير. تتم عملية الشهيق حينما ينخفض الضغط في الرئتين عن معدل الهواء الخارجي وتتم عملية الزفير حينما يزداد ضغط الهواء في الرئتين عن ضغط الهواء الخارجي. ومن المعلوم حسب قانون بويل Boyle أن ضغط الهواء في التجاويف المغلقة يتناسب مع حجم التجويف تناسبا عكسيًا حيث يزداد الضغط إذا قل الحجم ويقل الضغط إذازاد الحجم. وتعمل الرئتان وفق مبدأ الديناميكا الهوائية aerodynamic، تماماً كما يعمل المنفاخ. وتستوعب الرئتان ما مقداره نصف الجالون من الهواء[1116].

أول وأهم نقطة لاعتراض تيار الهواء الخارج من الرئتين أثناء عملية الزفير هما الوتران الصوتيان المعترضان على قمة القصبة الهوائية في أسفل الحنجرة (صندوق الصوت) والمربوطان أحدهما بالآخر من الأمام عند عقدة الحنجرة المسماة تفاحة آدم Adam's apple (سميت بذلك لأنها غالبًا توجد عند الرجال ولا توجد عند النساء). ويمتد هذان الوتران من الأمام إلى الخلف ويتراوح طولهما من 23 إلى 27 مليمترا. وأثناء مرور هواء الزفير يتحركان إما حركة ترددية كما يتحرك لسان الزمارة عند النفخ أو ينفتحان وينغلقان كالصمام لحبس الهواء ثم طرده إلى الخارج عبر القناة الصوتية[1117].



الاحبال الصوتية أثناء الفتح والإغلاق

ويتمتع الوتران الصوتيان بمرونة عالية للفتح والأغلاق التام أو الجزئي وللتمدد والتقلص رأسيا وأفقيًا مما يمكنهما من الاهتزاز اهتزازا منتظما عالي السرعة. كما أن لديهما القدرة على الحركة أفقيا من الخلف والقدرة على الانغلاق أو الانفتاح كليًا أو جزئياً والمباعدة بين طرفيهما الخلفيين عن طريق شدهما بواسطة عضلات وأربطة مخصوصة لذلك. ومما يساعد على سرعة فتح الوترين وغلقهما بهذا المعدل وجود عضلتين غضروفيتين صغيرتين تسميان arytenoid cartilages مهمتهما الحفاظ على وضع الوترين في حالة إغلاق. يتموضع هذان الغضروفان الهرميان على ناحيتي صفيحة الغضروف الخلقي من ناحيته «العريضة» المفصصة، وهما نتوءان على هيئة الوتدين لا يتجاوز حجم الواحد منهما رأس الدبوس يثبت فيهما الوتران الصوتيان ويعملان على تحريكهما وفتحهما أو غلقهما بحكم قدرتهما على الحركة والانزلاق والاستدارة[1118] .



يتقلص هذان الغضروفان حينما ينفتح الوتران، وبفعل الضغط الحاصل عليهما من هذا التقلص يستجمعان طاقة حركية كافية ليرتدان إلى موضعهما الأول ويردان معهما الوترين إلى وضع الإغلاق. وتتكرر العملية كلما زاد ضغط هواء الزفير المحبوس تحت الوترين واضطرهما للانفراج. هذا بالإضافة إلى ما يُسمّى قانون برنولي Bernoulli effect الذي يقول بأنك لو جئت مثلاً بورقتين وعلقتهما بحيث تكونان متقابلتين وقريبتين أحدهما من الأخرى ومررت أعلى منهما تيارا هوائيًا يمر من بينهما فإنه لن يباعد ما بينهما بل سوف يجذب أحدهما نحو الأخرى نتيجة الاختلاف في منسوب ضغط الهواء إلى الأسفل وإلى الأعلى منهما. وهذا ما يحدث حينما ينفتح الوتران فإن ضغط الهواء إلى أعلى منهما يصبح أعلى منه أسفل منهما مما يُنتج عنه حركة شفط تعيدهما للالتصاق.

«اندفاع تيار الهواء بين الأوتار الصوتية يسبب امتصاصها بحيث أنها تغلق فتحة المزمار بشكل حاد. وهذا التغير المفاجئ في ضغط الهواء الذي يحصل عندَ اقتراب الأوتار الصوتية من بعضها يعمل كضربة للهواء في القناة الصوتية ويسبب اهتزاز ها»[1119].

فكلما تم دفع هواء الزفير من فتحة المزمار تعود الأوتار للانغلاق فيعود تشكل الضغط أسفل منها إلى الارتفاع فتنفرج مرة ثانية، وهكذا بشكل متكرر.

تنتهي القصبة الهوائية بفتحة المزمار glottis وهي الفتحة الواقعة بين الوترين الصوتين والتي تفصل بين القصبة الهوائية إلى الأسفل وبين الحنجرة larynx التي تحتل موقعا فوقها وتحت فتحة الحلق pharynx. وبجوار القصبة الهوائية إلى الخلف منها يقع المريء. وتحت جذر اللسان يقع لسان المزمار الذي يعمل كصمام يسد القصبة الهوائية أثناء البلع ليوجه الطعام إلى المريء بدلاً منها. ولسان المزمار لا يتحرك بحركة ذاتية وإنما تبعًا لحركة اللسان أثناء مضغ الطعام وبلعه. والحنجرة عبارة عن صندوق من ثلاثة أجزاء غضروفية أعلاهما الغضروف الدرقي الذي يحتل الجزء العلوي من الحنجرة ويتكون من جزئين يلتقيان في مقدمة الحلق على شكل 7 ليكونا البروز المعروف بتفاحة آدم[1120].

وأسفل منه يقع الغضروف الحلقي وهو غضروف كامل الاستدارة إلا أن لهُ فص من الخلف مما يجعله يشبه الخاتم [1121] .

المزمار أشبه بالصمام الذي يمكن فتحه أو إغلاقه بواسطتهما. فبعد أن يندفع هواء الزفير من الرئتين عبر الحنجرة يتم إغلاق فتحة المزمار لحبس هواء الرئتين إلى الأسفل منها بينما يتحول تيار الهواء إلى الأعلى منها في فتحة الفم أو الأنف أو كليهما إلى كتلة هوائية يمكن تحريكها بواسطة تحريك الحنجرة بحركة أشبه ما تكون بحركة المكبس piston. تحريك الحنجرة إلى أعلى وإلى أسفل يعمل على ضغط أو خلخلة الهواء في الممرات العليا من الفم ثمّ ينطلق الهواء المحبوس عندَ فتح المضيق اللثوي أو الشفوي. وانطلاق الهواء قد يصاحبه تذبذب الوترين الصوتيين إذا كان الصوت مجهورًا. والحنجرة لها القدرة على الحركة الجانبية أو الطلوع والنزول في حدود بوصة واحدة مما يغير من شكلها وحجمها ويؤثر على وظيفتها كحجرة للرنين، ويمكننا مشاهدة حركتها العلوية أثناء البلع والسفلية أثناء التثاؤب. هذه القدرة على الطلوع والنزول تمكن الحنجرة من ضغط أو خلخلة الهواء الذي أسفل منها في القصبة الهوائية أو فوقها في فتحة الحلق الذي يشكل أنبوبا قمعيا عريض أعلاه ويستدق كلما اتجه إلى الأسفل ويمتد من الحنجرة حتّى جذع اللسان ويبلغ طوله 5 بوصات.

ويتم تحريك الحنجرة بالتنسيق مع فتحة المزمار التي يُمكن فتحها أو إغلاقها حسب مقتضى الحال والتي من وظائفها التحرك أثناء البلع لسد فتحة الحنجرة وتوجيه الطعام أو الماء إلى المريء esophagus بدلاً من القصبة الهوائية مما قد يؤدي إلى الغصة أو الشرق وربما الموت يساعدها في ذَلكَ لسان المزمار epiglottis الذي يقع خلّف جذع اللسان وهو عبارة عن نسيج ليفي على شكل ورقة شجرة الكافور مربوط من قاعدته في الغضروف الدرقي من الأمام ويتحرك طرفه مع حركة اللسان. وفتحة المزمار لها القدرة من خلال الفتح والإقفال المتسارع أن تطلق من الخمسين إلى الخمسمائة نفثة أو دفعة من الهواء في الثانية الواحدة.

كما يتأثر حجم الحلق وضغط الهواء داخله بحركات جذع اللسان حينما ينزل ويتراجع إلى الخلف أو حينما يرتفع ويتقدم إلى الأمام. وإضافة إلى وظيفته كأحد الحجرات الرنانة فإن الأصوات الحلقية مثل العين الحاء والهاء يتم تحقيقها في الحلق. كما يساهم الحلق في ظاهرة الإطباق التي تؤدي إلى تفخيم بعض الأصوات مثل الصاد والضاد والطاء والظاء.

وتتحكم اللهاة uvula مع الطبق velum في الهواء الخارج من الحلق إما بإغلاق فتحة الفم وتوجيه الهواء كلية نحو الأنف لإحداث الغنة أو إغلاق فتحة الأنف ليتجه الهواء كلية إلى الفم أو اتخاذ موقعًا يسمح بخروج الهواء من الجهتين. وبعض الأصوات يتحقق مخرجها من اللهاة مثل القاف.

وسقف الفم الذي يُعد جزءً من الجمجمة يشكل الجزء غير المتحرك من أعضاء النطق ويشتمل على الأسنان العلوية ثمّ اللثة أو مغارز الأسنان alveolar ridge ثمّ أدنى الحنك (الصلب) أو الغار hard palate ثمّ أقصى الحنك (اللين) أو الطبق velum ثمّ طرف اللهاة المتدلي uvula.

ويتحكم اللسان في مجرى الهواء وتشكيله أو كبحه أو تضييق مجراه في عدة مواقع داخل الفم قبل وصوله إلى الأسنان والشفتين اللتين يُمكن فتحهما أو إغلاقهما أو تدويرهما بدرجات متفاوتة. ويقسم اللسان إلى الأسلة tip أو الذلقة apex والخلف dorsum والجنب lateral. وتتكون الكثير من الأصوات عن طريق ملامسة جزء من هذه الأجزاء الجزء من أجزاء الحنك أو الاقتراب منه. ويمكن للسان أن يصل إلى أي نقطة في الفم تقريباً بحكم ارتباطه بعدد من العضلات التي تمنحه مرونة الحركة والتمدد والانقباض والمناورة في مختلف الأوضاع مما يمنح الجهاز الصوتي إمكانات لا حصر لها. أضف إلى ذَلكَ إمكانية تحريك أجزاء محددة من اللسان دون البقية كأن نحرك أحد جنبيه أو طرفه

أو مؤخرته أو تحدبه أو قعره من الوسط وبعض الأصوات يتحقق مخرجها بواسطة لصق اللسان بالحنك العلوي مع السماح للهواء بالخروج من أحد الجانبين كما في نطق اللام[1122].

هذا التوصيف لمخارج الأصوات ينطبق على جميع أجناس البشر ولا توجد أي اختلافات تذكر، عدا ما يُقال عن أن ألسنة اليابانيين قد تكون أقصر بمقدار طفيف عن بقية البشر أو أن سكان استراليا الأصليين يفتقدون لعضلات تسمى risorius تقع على حافتي الشدقين لشد الشفتين لتنفرجا أثناء الابتسام مما يعني أنه يصعب عليهم النطق بالحركات الطويلة التي تتطلب مط الشفتين[1123].

كما أنه من المعروف أن الحجر الرنانة (الفم والأنف والحلق أكبر وأن اللسان والأوتار الصوتية أطول وأغلظ بمقادير طفيفة عند الرجال منها عندَ النساء والأطفال مما يفسر اختلاف طبقات الصوت باختلاف السن والجنس. ومعدل تذبذب الأوتار الصوتية عند الرجل يتفاوت من 100 إلى 150 مرة في الثانية وعند المرأة من 200 إلى 300 مرة. وجهاز النطق الإنساني لديه القدرة على أن يصدر عدداً لا حصر لهُ من الأصوات؛ ولذا تختلف اللغات في طرق استغلالها لهذه الإمكانات الصوتية مهمة أعضاء النطق ابتداء من الأوتار الصوتية وانتهاء بالشفتين مرورا باللهاة واللسان هو حبس تيار الهواء المنطلق من الرئتين إلى الخارج أو كبحه أو تضييق مجراه لبرهة وجيزة لا تتعدى جزءً يسيرا من الثانية ثم إطلاقه إضافة إلى تشكيل الحجر الرنانة التي يمرّ بها النفس، ويؤدي اللسان والشفتان والفك السفلي أدوارا مهمة في هذا الشأن نظرًا لمرونتها البالغة. كما يمكن للشفتين أن تشكلا حجرة رنانة إضافية ثانوية بواسطة تدويرهما وإبرازهما إلى الأمام. ولا توجد في الأنف عضلات متحركة لكننا ندرك دوره في العملية الكلامية حينما يُصاب أحدنا بالزكام وتنتفخ الجيوب الأنفية مما يؤثر على الأصوات الخيشومية. أما الأسنان فلا تستعمل في النطق إلا عن طريق ملامسة اللسان أو أحد الشفتين لها. ومع ذلك فإنه يمكننا أن ندرك أهميتها في تشكيل الكلام حينما نستمع لمتحدث سقطت أسنانه أو بعضًا منها. مصدر الهزات التي تحدث الصوت هو الأوتار الصوتية، لكن اهتزازات الأوتار الصوتية لا يُمكن سماعها لولا مرورها عبر الحجر الرنانة التي تتألف من الحنجرة والفم والأنف. كل ذلك يؤدي إلى تشكيل موجات الصوت التي يحملها الهواء إلى أذن السامع بأشكال مختلفة تعطي لكل منها انطباعا سمعيا مميزًا وجرسا خاصًا من همس وجهر ونغمة وطبقًا. يمكننا أن نشبه الأوتار الصوتية بالأوتار والحجر الرنانة بصندوق الآلة الموسيقية التي تضاعف قوة الصوت ليصبح صوتًا عاليًا ومسموعا وتجعلنا قادرين أن نميز بين أصوات الناس مثلما نميز مثلاً بين أصوات الآلات الموسيقية المختلفة، نظرًا لاختلاف أجسامها في الحجم والشكل.

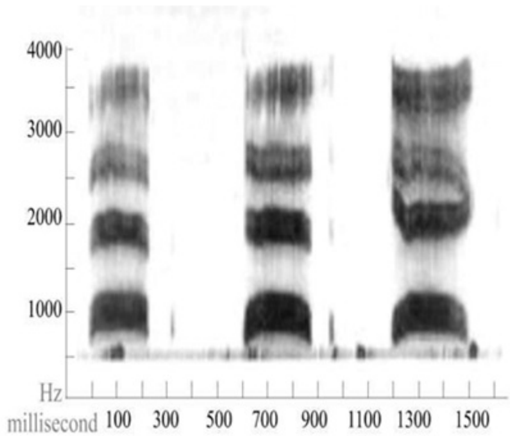
تحقيق الحركات

حين مرور الصوت عبر القناة الصوتية يمكن أن ينطلق دون مواجهة أي احتباس أو أي عائق يعترض طريقه فتحدث الحركات بفعل نقر اهتزازات الأوتار الصوتية السريع والمتكرر بصورة منتظمة على عمود الهواء في القناة الصوتية وإجباره على الحركة والاهتزاز على شكل موجات سريعة الاضمحلال يتكرر كل منها بمعدل 001 مرة في الثانية، بالنسبة للصوت الرجالي، ومعدل تردد كل موجة 005 دورة في الثانية[1124].

وعموما يُمكن القول أن شكل الحركات هو نتيجة الترشيح الذي تقوم بها القناة الصوتية على النغمة الحنجرية حيث تتفاعل فراغات القناة الصوتية مع هذه الاهتزازات الحرة الصادرة عن الأوتار الصوتية وذلك بأن تستجيب لحزمة من تلك الاهتزازات وتهتز هي بدورها اهتزازا قسريا تختلف طبيعة تردداته تبعا لاختلافات شكل وحجم القناة الصوتية ودرجة فتحها أو غلقها[1125].

لذا تكتسب كل حركة من الحركات ترددات معينة تميزها عن أي حركة أخرى وتنسجم مع الترددات الأساسية لاهتزاز الهواء في القناة الصوتية التي تتخذ شكلاً معينا أثناء عبور تلك الحركة من خلالها. خاصيتي الرنين والترشيح المضمحل للممر الصوتي هما اللتان تعملان على طمس ترددات النغمة الحنجرية غير الأساسية وتقوية الترددات الأخرى التي تميز هذه الحركة عن تلك ليصبح الصوت أكثر نقاء ووضوحا وبذلك نستطيع تمييزه عن الأصوات القريبة لهُ في السمع. نتيجة اتفاق عدد من ترددات النغمة الحنجرية مع التردد الرنيني للممر الصوتي الذي تمر عبره يتم من خلال عمليتي الترشيح والتقوية إعادة توزيع القوة عليها فتخرج الحركة على شكل حزم من الترددات التوافقية تتجمع كل حزماً منها حول تردد معين تصل عنده قوة التردد إلى ذروتها بينما تتوزع تنازليًا على جانبي الذروة يمينًا وشمالاً. وتظهر هذه الذُرَى على المنحنى الطيفي على شكل قمم تفصل بينها فراغات تختلف مسافتها من صوت لآخر. هذه الذُرَى أو القمم هي التي تشكل المكونات أو الحزم التكوينية formants (أو frequency bands) التي بها نستطيع التعرف على كيفية الحركة وجرسها الذي يميزها عن الحركات الأخرى. ويعتمد شكل المنحنى الطيفي لأي حركة في المقام الأول على شكل الكتلة الهوائية داخل القناة الصوتية وحجمها وغير ذلك من الخصائص الفيزيائية التي تحدد ترددات رنينها واضمحلالها.

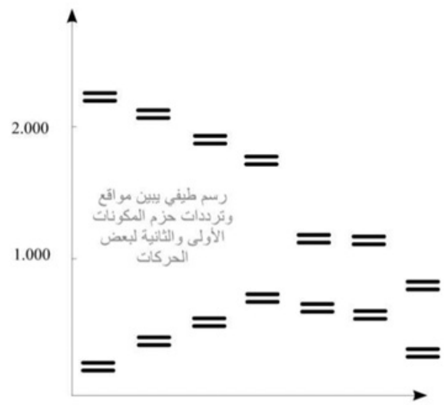
ويمكننا بمساعدة جهاز التحليل الطيفي للصوت رسم هذه الحزم التكوينية على الورق وتحويلها من شكلها المسموع إلى شكل مرئي يساعد على تحليلها ومقارنتها، وهي ثلاث حزم لكل حركة يختلف شكلها وبعدها أحدها عن الأخرى حسب اختلاف الحركة والذي بدوره يخضع لحجم وشكل القناة الصوتية أثناء عبور الحركة خلالها[1126].



هكذا تظهر مكونات حركة الفتحة في الرسم الطيفي _مسبوقة ومتبوعه ببعض الاصوات الساكنه كما يتبين في الانزلاقات في بداية وفي نهاية كل مكون.

ونتبين هذه الحزم على الرسم الطيفي بما تتركه من أثر واضح يتمثل في ازدياد درجة التظليل (السواد) على مواقعها والذي هو مقياس قوتها، أي اتساعها وعلو صوتها، وبذلك نستطيع تحديد هوية الحركة حسب موقع حزمها التكوينية على الرسم الطيفي وبعدها أحدها عن الأخرى[1127] .

ونبدأ في عد الحزم على الطيف الصوتي من الأسفل؛ فالسفلي هي الحزمة الأولى ويرمز لها F1 وما فوقها في الوسط هي الثانيةF2 والعليا هي الثالثة F3. هذه الحزم هي مضاعفات التردد الأساس F0، الذي يظهر عند القاع، وهو التردد الطبيعي للأوتار الصوتية الذي تتوافق معه ترددات الحزم. وأهم هذه الحزم هي الحزمتين الأولى والثانية اللتان عادة ما تحظيان بمعظم الطاقة الصوتية. ويمكننا تحديد نوع الحركة إذا عرفنا درجة تردد هاتين الحزمتين. أما الثالثة فهي تتعلق بفروق النطق الفردية بين الأشخاص؛ ولذا يُمكن تجاهلها[1128] .



رسم طيفي يبين مواقع وترددات حزم المكونات الأولي والثانية لبعض الحركات.

ترددات قمم رنين الحركات التي تشكل الحزم تعتمد مواقعها على عدة عوامل أهمها عوامل أهمها طول قناة الصوت والموقع الذي يحدث فيه أقصى تضييق في مجرى الصوت داخل القناة وهذا الأمر تحكمه حركة اللسان إلى الخلف وإلى الأمام، ودرجة التضييق الذي تحكمه حركة اللسان تجاه اللثة، وأخيرًا وضع الشفتين من حيث الفتح والإغلاق والمط أو التدوير [1129].

ويفترض أنه كلما زاد اتساع حجرة الرنين البلعومية قل عدد ذبذبات الحزمة الأولى وكلما قل اتساع هذه الحجرة زاد عدد ذبذبات الحزمة. كما أنه كلما زاد اتساع حجرة الرنين الفموية قل عدد ذبذبات الحزمة الثانية وكلما قل اتساع هذه الحجرة زاد عدد ذبذبات الحزمة [1130].

ولأن وضعية أعضاء النطق وشكل القناة الصوتية وحجمها كلها تتغير بسرعة من صوت إلى آخر فإن هذه الحزم تظهر أحيانًا متقاربة وأحيانا متباعدة، بحسب الصوت، حيث أن هناك طريقة مميزة لاهتزاز الهواء تنسجم مع كل وضع تتخذه الأعضاء أثناء إنتاج ذلك الصوت. لذا تتميز بعض الأصوات، مثل الضمة، بأن حزمتيها الأولى والثانية تظهر على الرسم الطيفي متضامّة compact، نظرًا لنزول الحزمة الثانية لتقترب من الأولى، مما يجعلها واضحة ودرجة حدتها عالية. هذا على عكس الأصوات الأخرى، مثل الكسرة، التي تكون تردداتها متفشية diffuse نظرًا للتباعد بين حزمتيها الأولى والثانية. ويختلف موقع الحزمة الأولى باختلاف الحركة، كما تختلف الحركات في علو الحزمة الثالثة أو انخفاضها.

يختلف تكوين نغمة الحنجرة الصادرة عن الفراغات العليا عن تكوينها قبل دخولها إلى هذه الفراغات؛ فقبل مرورها من الفراغات تتكون نغمة الحنجرة من مجموعة من النغمات التوافقية التي هي مضاعفات صحيحة لنغمة الأساس، أما بعد مرورها خلال الفراغات المختلفة شكلاً وحجمًا ونوعًا و غير المنتظمة في قطاعاتها العرضية فإن هذه النغمات التوافقية تنتظم في مجموعات حول عدد من الترددات المركزية، وتمثل كل مجموعة حزمًا من الترددات كما أن المسافات الفاصلة بين الحزم على سلم التردد لن تكون ثابتة بحال فأحيانا يكون ترددF2 قريباً من تردد F1 وأحيانا يكونان متباعدين تبعا للشكل العام للفراغات أثناء النطق [1131].

وتعتمد سعة الترددات في المنحنى الطيفي للحزم على قوة الاهتزاز لكنه عمومًا يميل إلى النزول التدريجي من الترددات الدنيا إلى الترددات العليا. أما بالنسبة للمسافة الفاصلة بين خطوط تردداتها فإن ما يحدده هو، بطبيعة الحال، معدل سرعة اهتزاز الأوتار الصوتية. وهناك علاقة تناسب عكسية بين طول القناة الصوتية ومعدل تردد هذه الحزم. فكلما زاد طول القناة الصوتية كلما كانت ترددات الزم أكثر انخفاضا. ومعدل طول القناة الصوتية للرجل حوالي 17.5سم وللطفل حوالي نصف هذا المقدار وللمرأة أقل بحوالي 15% [1132].

ويمكن تحديد الأساس الفيزيائي المسؤول عن اختلافات النطق بين مختلف الأشخاص من خلال

سمات التردد frequency والشدة intensity والمدة duration. وتغير سرعة ترددات الصوت ودرجة حدته قد تغير المسافات الفاصلة بين خطوط الترددات على الحزام الطيفي لكنها لا تغير شيئًا في شكل الطيف وتناسب المسافة بين مختلف الحزم[1133].

النغمة الحنجرية قد تختلف في سعتها وتردداتها من شخص لأخر لكن هذه المعايير تضل ثابتة لدى الشخص الواحد ولا تتغير أثناء الكلام ولا تختلف من صوت لغوي إلى آخر، وهي ليست ما نسمعه أثناء الكلام، فهي أضعف من ذلك بكثير. فمهمتها تتوقف فقط على توفير الأساس الذي يحمل القناة الصوتية على الرنين وتقوية ما يتوافق من تردداتها مع ترددات النغمة الحنجرية.

حيث أن الترددات المقواة التي تتألف منها الحزم الصوتية هي توافقيات للنغمة الأساسية الصادرة عن الأوتار الصوتية والتي تختلف باختلاف طول وغلظ هذه الأوتار وسعة فتحة المزمار بينهما فمن الطبيعي أن تختلف سرعة التردد وحدة الصوت بين الرجال والنساء نظرًا لاختلاف التردد الأساس الذي يحكمه سرعة اهتزاز الأوتار الصوتية والذي يتوقف على سمكها وطولها وقوة شدها. كما تختلف قوة الصوت من الهمس إلى الصيحات العالية. لكن الرسم الطيفي، كما قلنا، لا يبين لا عدد التوافقيات ولا الكميات المطلقة للقوة لكنه يبين توزيعها النسبي على المكونات الأساسية، أي الحزم. وهذا هو الشيء المهم لأن القيم المطلقة لا تعنينا بقدر ما يعنينا الشكل العام للرسم الطيفي والعلاقة النسبية بين المكونات الأساسية من حيث القوة ومن حيث البعد أو القرب أحدها من الأخرى. فالقيمة المعنوية للصوت لا تختلف لا باختلاف عدد توافقياته ولا حدة نغمته ولا شدته، أي العلو الذي يتم نطقه به، فهذه ظواهر فردية قد نستفيد منها في تمييز نطق شخص عن شخص آخر لكنها لا تغير شيئًا من قيمة الصوت اللغوية. ولذلك نجد أن الصوت نفسه إذا تلفظ به عدد من المتكلمين سوف تختلف المواقع المطلقة للحزم التكوينية في الرسم الطيفي لهذا الصوت من متكلم لأخر لكن المواقع النسبية تكاد تكون ثابتة. يمكن تغيير درجة حدة الصوت أو علوه لأي حركة دون تغيير السمات المميزة لها لأن هذه العوامل كل منها محكوم بآليه فسيولوجية مختلفة. فدرجة حدة الصوت مثلاً قلنا إنها تتوقف على سمك الأوتار الصوتية وسماكتها وقوة شدها. أما السمات المميزة للصوت فتعتمد على الحزم، وهذه لها قيم نسبية ثابتة يحددها شكل القناة الصوتية المتعلق بإنتاج ذلك الصوت. فمهما كان الشخص المتحدث ومهما كان علو صوته أو شدة حدته فإننا نستطيع تبين الحركة من شكلها كما يتضح من وضع الحُزَم التكوينية التي تعطينا كل ما تحتاجه من معلومات ضرورية لتحديد هوية الحركة.



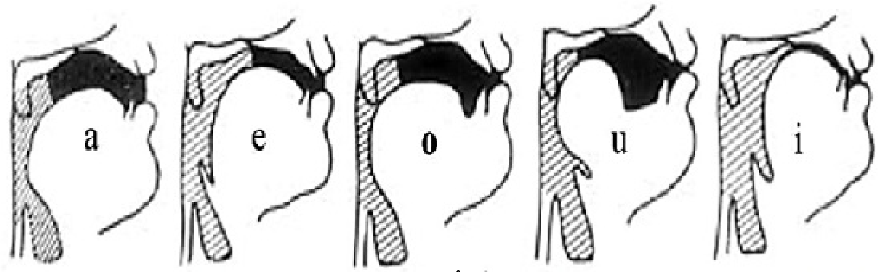
لاحظ كيف يبقى الشكل واحدا رغم اختلاف الترددات.

فالحركة التي تتألف من موجة مركبة ومكونة من شكل موجي مضمحل يتكرر على فترات منتظمة، ستكون مكونات ترددها دائمًا لها نفس الاتساعات النسبية التي تماثل المكونات المناظرة لها في الطيف الذي هو يمثل الموجة المضمحلة حين توجد منفردًا. لذا فإن تغيير المعدل الذي يُنتج به الوتران الصوتيان النبضات سوف يؤثر على التردد الأساسي للموجة المركبة، ولكنه لن يغير الحزم، أي قمم الطيف التي تناظر الترددات الرئيسية الاهتزازات الهواء المضمحلة في القناة الصوتية. لذلك يُمكن القول بأن حزم الصوت ما هي إلا صفات لشكل القناة الصوتية التي أنتجت الصوت[1134].

يتكون صوت حركة الضمة مثلاً من سلسلة من الموجات المضمحلة التي تتابع بسرعة تختلف من متكلم لآخر حسب قوة شد الأوتار الصوتية وسمكها وطولها، ولكن لنفترض أن معدلها 100 ذ/ث. وحينما تأخذ أعضاء النطق وضعية أخرى لنطق حركة أخرى كالكسرة تتولد سلسلة أخرى من الموجات المضمحلة. والشكل الموجي لأي من هاتين الحركتين سيكون مختلفًا ولكن يمكننا اعتبار أي منهما على أنه حاصل جمع ثلاث موجات مضمحلة. وكل مرة تنطلق فيها نبضة من الأوتار الصوتية يهتز الهواء في القناة الصوتية اهتزازًا متزامنًا بجميع هذه الطرق الثلاث. فمن طبيعة الأوتار، كما سبق وأن بينا، أنها تهتز بطرق متعددة في وقت واحد. وتظهر حزم الصوت التكوينية في طيفه الصوتي عند الترددات المناظرة لهذه الاهتزازات. والقمم في أطياف الصوائت تناظر الترددات القاعدية لاهتزازات الهواء في القناة الصوتية. والحزم التكوينية ما هي إلا مناطق الطيف التي تقع حول هذه القمم وتحتوي على مكونات ترددية كبيرة نسبيا[1135].

إضافة إلى هذه الخواص الأكستيكية يمكننا تصنيف الحركات فسيولوجيا حسب طريقة النطق بها ووضعية الطبق واللسان والشفتين أثناء تحقيقها، فنقول إنها قصيرة مثل الفتحة والكسرة والضمة، ونقول إنها طويلة، أو ما نُسمّيه حروف المد، مثل الألف الممدودة والياء والواو. وإذا دورت الشفتان أثناء نطق الحركة قيل إنها مدورة كما يحدث مع الحركات الخلفية مثل الواو والضمة، وهو ما لا يحدث مع الحركات الأمامية. وقد تنفرج الشفتان وتنبسطان كما في نطق الياء والكسرة وقد تتخذان وضعًا محايدًا كما في نطق الفتحة والألف الممدودة والحركات المتوسطة. كما قد ترفع مؤخرة اللسان حتّى تقترب من الطبق دون إغلاق مجرى النفس كما يحدث عند نطق الضمة أو رفع مقدمة اللسان كما في نطق الكسرة التي يُطلَق عليها مسمى الحركة الأمامية العليا. وفي الفتحة يقل ارتفاع مقدمة اللسان عن ذلك مع فتح الفم بدرجة أوسع قليلاً من ذي قبل. أما إذا ارتفعت مؤخرة اللسان نحو مؤخرة سقف الحنك حتّى لتكاد تلامسها حصلنا على الواو التي يسمونها الحركة الخلفية الضيقة. وفي حركة الفتحة المفخمة التي تسبق حروف الإطباق مثل الطاء والصاد والضاد يقل ارتفاع مؤخرة اللسان مع فتح الفم

بدرجة أوسع قليلاً من ذي قبل. ويُطلق علماء الأصوات على صوت الفتحة اسم: «صوت العلة المتسع»، كما يطلقون على صوتي الضمة والكسرة، اسم: «أصوات العلة الضيقة»[1136].



وضع اللسان وفتحة الفم أثناء إخراج بعض الحركات.

ودرجة رفع اللسان، سواء من الأمام أو من الخلف، هي التي تحدد ما إذا كانت الحركة ضيقة أو مفتوحة. فالحركات تأخذ شكلها من شكل تجويف الفم ووضع اللسان أثناء النطق بها. لذلك نسمي الكسرة والياء حركات أمامية لأنها تتشكل من خلال رفع أسلة اللسان قليلاً نحو مقدمة الحنك ليضيق مجرى النفس نوعًا ما في مقدمة الفم، ونسمي الضمة والواو حركات خلفية لأن جذع اللسان يتراجع أثناء النطق إلى منطقة الحلق لتضييق مجرى النفس قليلاً في مؤخرة الفم ويصاحب ذلك ضم الشفتين دون إغلاقهما. إذا كان التضييق طفيفًا وبدرجة تسمح بعبور الهواء عبورا حرًا فإننا نحصل على حركة الياء أو الكسرة أمّا إذا زاد التضييق عن ذلك وسبب احتكاكا حدثت الحروف الاحتكاكية. وتختلف فتحة الفم أثناء إنتاج الحركات من حركة الأخرى. وكلما اتسعت فتحة الفم ليخرج الصوت بدون اعتراضات بمصاحبة اهتزاز الأوتار الصوتية كلما كان الصوت رنانًا حيث تعمل الفراغات العليا عند النطق به على تشكيل حجر رنين كيف النغمة الحنجرية حسب الحركة المنطوقة.

ونوضح كيفية حدوث الحركات بهذا الاقتباس من رمضان عبدالتواب :

وتتحدد أنواع الحركات بحركة مقدمة اللسان نحو سقف الحنك، أو حركة مؤخرة اللسان نحو سقف الحنك كذلك؛ فإن كان اللسان مستويًا في قاع الفم، مع انحراف قليل في أقصاه نحو أقصى الحنك، وتركت الهواء ينطلق من الرئتين ويهز الأوتار الصوتية وهو مار بها، نتج عن ذلَك صوت الفتحة (a) فإذا تركت مقدمة اللسان تصعد نحو وسط الحنك الأعلى بحيث يكون الفراغ بينهما كافيًا لمرور الهواء، دون أن يحدث في مروره بهذا الوضع أي نحو من الاحتكاك والحفيف، وجعلت الأوتار الصوتية تهتز مع ذَلَك، نتج صوت الكسرة الخالصة (1)، ولو صعدت مقدمة اللسان أكثر من ذلك، نحو وسط الحنك، بحيث يحدث احتكاك للهواء المار بهذا الوضع، نتج عن ذلك صوت «الياء»؛ ولذلك يُعد علماء الأصوات «الياء» صوت شبيهة بالحركة (Semivowel)؛ وذلك لأن وضع مقدمة اللسان مع «الياء» أقرب إلى سقف الحنك، من وضعها مع الكسرة، والفراغ بينهما أقل، بحيث يسمح للهواء المار بالاحتكاك، فيحدث الحفيف الذي يسمع مع صوت «الياء» ولا يسمع مع صوت الكسرة. وبين وضعي اللسان في صوتي الفتحة والكسرة، أو بمعنى آخر بين وضعه في قاع الفم، وارتفاع مقدمته نحو وسط الحنك بحيث تحدث الكسرة الخالصة - أوضاع كثيرة، تحدث بسببها أنواع متعددة من الحركات، أبرزها في أذهاننا صوت الكسرة الممالة: (e).

أمّا إذا ارتفع أقصى اللسان نحو سقف الحنك، بحيث لا يحدث للهواء المار بهذه المنطقة أي نوع من الحفيف، مع حدوث ذبذبة في الأوتار الصوتية، فإن الصوت الذي يُنتج عن ذلك هو صوت الضمة الخالصة: (u)، فإذا ارتفع أقصى اللسان نحو سقف الحنك أكثر من هذا، بحيث يسمح للهواء الخارج بالاحتكاك وإحداث نوع من الحفيف، نتج عن ذلك صوت «الواو»، ولذلك يعد علماء الأصوات صوت «الواو» من الأصوات الشبيهة بالحركات (semivowel) كذلك؛ لأن الفرق بينه وبين الضمة الخالصة، في قرب أقصى اللسان من سقف الحنك مع الواو، أكثر منه مع الضمة وبين وضع اللسان في صوت الفتحة، ووضعه في صوت الضمة، أو بعبارة أخرى بين وضع اللسان في قاع الفم وارتفاع مؤخرته نحو سقف الحنك، بحيث تحدث الضمة الخالصة، أوضاع كثيرة تحدث عنها حركات متعددة، أبرزها في أذهاننا صوت الضمة الممالة: (0).

ولاشك أن الشفتين لهما أثر في إحداث كل حركة من هذه الحركات جميعها، لا يُمكن إغفاله، فهما منفرجتان مع بعض هذه الحركات، ومستديرتان مع بعضها الآخر. وتختلف درجة الانفراج والاستدارة في صوت عن الآخر. ويُطلق علماء الأصوات على صوت الفتحة اسم: «صوت العلة المتسع»، كما يطلقون على صوتي الضمة والكسرة، اسم: «أصوات العلة الضيقة». وهذا التقسيم لهُ أهميته فيما يصيب هذه الأصوات كلها من تطور أو تغيير، إذ إنه من الملاحظ أن ما يصيب الضمة يجري مثله في الغالب على صوت الكسرة؛ لأن كلاً منهما من أصوات العلة الضيقة وعلى ذَلَكَ ليست الضمة عدوة للكسرة، كما يتردد في بعض كتب العربية، بل هما من فصيلة واحدة، وذلك على العكس من صوت الفتحة، الذي يُعد قسيما للضمة والكسرة، لهُ ظواهره وأحكامه الخاصة[1137].

وهناك الحركات الانزلاقية glides أو diphthong حيث ينزلق النطق من موقع إلى آخر كما في نطق حرف اللين إذا سبقه حركة قصيرة مخالفة له مثل الفتحة قبل الواو أو الياء.

تحقيق السواكن والانطلاقيات

إذا قامت عضلات النطق باعتراض الهواء في مجرى الصوت حصلنا على السواكن consonants. ويتم تحقيق السواكن بواسطة التصاق عضوين من أعضاء النطق التصاقًا يؤدي إلى حبس النفس عند نقطة التدخل يعقب ذلك انفصال العضوين الملتصقين وتسريح الهواء. ويُطلق على السواكن عدة تسميات منها الأصوات الشديدة أو الانفجارية أو الاحتباسية أو الوقفية، وكلها تؤدي نفس المعنى. الفرق بين السواكن والحركات، حسب التعريف التقليدي، أن الحركات لا يعترض تحقيقها أي عائق بينما يحدث تضييق أو انحباس لحظي المجرى النفس مع تحقيق السواكن. كما قسموا السواكن إلى مجهورة voiced

/ sonants ومهموسة / voiceless surd. المجهورة هي التي يصاحب تحقيقها تذبذب الوترين الصوتيين نتيجة ضغط الهواء المندفع من الرئتين وانطلاقه في نفثات متتالية، وهذه تشمل، إضافة إلى الحركات، بعض السواكن وما يُسمّى حروف اللين liquids والأصوات الاحتكاكية fricatives أو spirants. أما إذا اتسعت فتحة المزمار بحيث يبتعد الوتران الصوتيان أحدهما عن الآخر ولا يتذبذبان كان الصوت مهموسًا، أي غير صائت، وهذا يشمل بقية السواكن والأصوات الاحتكاكية دون الحركات. وتتميز الأصوات المجهورة والحركات عن الأصوات المهموسة بوضوحها لاحتوائها على ترددات مصدرها اهتزاز الأوتار الصوتية التي يُنتج عنها نغمة حنجرية قلنا إنها تنسجم مع الترددات الأساسية لاهتزازات الهواء في القناة الصوتية أثناء التحقيق الصوتي. فالفرق مثلاً بين الأصوات /د، ذ، ز/ والأصوات ت، ث، س / أن الأولى مجهورة والثانية مهموسة. وقد تتخذ فتحة المزمار وضعًا متوسطًا بحيث لا تنغلق تمامًا ويحدث قدر ضئيل من التذبذب في الأوتار الصوتية يُنتج عنه ما يُسمّى

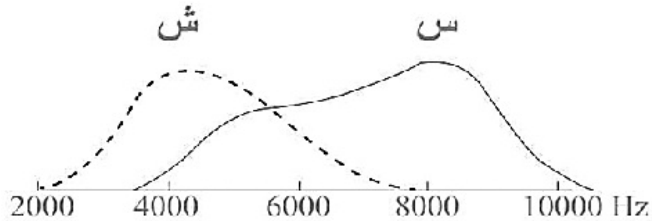
بالأصوات النفسية aspirated. فبعض الأصوات الإنجليزية المهموسة مثل/p ، k / يكون نطقها في بعض المواقع بجوار أصوات معينة مصحوبًا بخروج النفس، ويرمز لها صوتيا هكذا^{h}/ k،^{h}/ p.

نظراً لطبيعة القناة الصوتية كمرشح يعمل على تمرير وتقوية الأصوات التي يتعرض لها فإن كل الأصوات اللغوية يطالها الترشيح ولها مكونات لكن بعضها غير واضح ويصعب تحديده إما لأن الطاقة الصادرة عن مصدر الصوت الأصلي ضعيفة أو لأن الترددات تقع خارج نطاق المنحنى الرنيني أو ما يُسمّى حزام التمرير للقناة الصوتية. وهذا هو الحال بالنسبة للسواكن والأصوات الاحتكاكية التي تختلف طريقة تحقيقها عن الحركات. عند تحقيق الحركات يظل مجرى النفس مفتوحًا، أما السواكن والأصوات الاحتكاكية، المجهورة منها والمهموسة، فيتم تحقيقها بطرق تختلف عن ذلك. يتم تحقيق هذه الأصوات غير المتحركة بواسطة تضييق مجرى النفس أو غلقه لبرهة وفتحه عندَ أي نقطة من نقاط عبوره من خلال القناة الصوتية. وتختلف هذه الأصوات من حيث قوة الرنين، فبعضها رنان مثل / م، ن، ل، ر/. وجميع الأصوات التي يصاحب إنتاجها تذبذب الأوتار الصوتية تحتوي على نسبة من الرنين. أما الأصوات المهموسة، مثل /س، ت، ج/، إلخ، فهي لا تحتوي على أي رنين لأنه لا يصاحب إنتاجها نغمة حنجرية حيث تتباعد الأوتار الصوتية أثناء التلفظ بها وما نسمعه من صوت أثناء إنتاج مثل هذه الأصوات سببه إما اضطراب الهواء واحتكاكه بجدران الممرات الضيقة التي تتشكل باقتراب اللسان من اللثة مثلاً أو أحد الشفتين من الأسنان، كما في نطق السين أو الشين أو الكاف، أو أنها تحدث جراء حبس الهواء للحظة في القناة الصوتية ثم نفثه بقوة إلى الخارج فيحدث اهتزازًا في ذرات الهواء الخارجي، كما يحدث عند نطق السواكن والأصوات الوقفية. فالأصوات مثل /س/ أو /ش/ لا

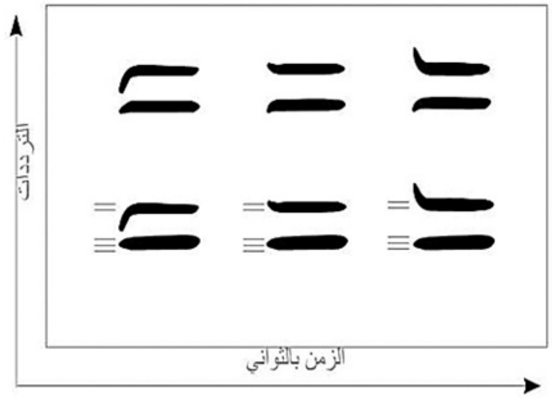
يُمكن وصفها بأنها تتألف من تردد أساس وعدد من التوافقيات يُمكن تحديد ترددها وإنما هي نتاج توزع الطاقة الأكستيكية عشوائيًا على نطاق واسع من الترددات ولا تشكل حزمًا تكوينية مما يجعل من المستحيل تمثيل الرسم الطيفي لهذه الأصوات على شكل خطوط رأسية تمثل توافقياتها. لذا ليس أمامنا إلا أن نمثلها على شكل منحنى طيفي يحدد توزيع قمم الطاقة بشكل عام. فنلاحظ مثلاً أن موجات الشين تظهر بوضوح أقوى من موجات السين خصوصًا في الموجات السفلى حيث أن معظم الطاقة في صوت السين تتركز في حدود 600 إلى 900 هيرتز بينما تتركز في صوت الشين ما بين 3,000 إلى 5,000 هيرتز. وصوت الفاء أضعف احتكاكا من صوت السين وموجاته التي تحظى بأكبر كم من الطاقة أعلى من موجات السين[1138].

والاحتكاكيات المجهورة عمومًا أضعف من الاحتكاكيات المهموسة لأن ذبذبة الأوتار الصوتية المصاحبة لها تمنحها طاقة عالية لا تحتاج معها لبذل نفس الطاقة التي تبذلها الاحتكاكيات المهموسة لرفع درجة إسماعها.

الحركات والسواكن الجهيرة تكتسب قوتها أولاً من تذبذب الأوتار الصوتية ثمّ من عمليات الترشيح والتقوية عندَ مرورها بالحجر الرنينية في القناة الصوتية. لذا يتضح من الصور الطيفية للسواكن الجهيرة وجود حزم تكوينية على قضبان الرنين resonance bar لا تظهر مع السواكن الأخرى.



أما حين يفتقد الصوت صفتي الدورية والتوافقية يصبح ضجيجًا تدخل في تكوينه كل الترددات التوافقية وغير التوافقية مما يفقده خاصية الرنين ولا تشكل فيه النغمة الحنجرية إلا خلفية طفيفة تظهر عند حزمة الصفر التي تمثل التردد الأساس في قاع الرسم الطيفي. ولذا لا تترك السواكن المهموسة أثرًا يذكر على الرسم الطيفي عدا خطوطًا باهتة و غير منتظمة في مناطق الترددات العليا. بينما لا تخلو السواكن الجهيرة من الموجات الحنجرية منخفضة الدرجة نتبين أثرها عادة على شكل سلسلة من الخطوط في الجزء الأسفل عنَ قاعدة الرسم الطيفي إلى جانب موجات غير حنجرية تظهر في الجزء العلوي من الطيف. وتختلف أبرز مناطق القوة في الضجيجيات اختلافًا نمطيًا من صوت لآخر، فنلاحظ أحيانًا أنّه يمكن تمييز بعض قضبان الرنين التي تتخلل الضجة النمطية ويكون ظهورها أقل وضوحًا منه في الصوامت نصف الرنانة. وإذا اختلط الضجيج مع النغمة الدورية في الصوت فإن كيفية إدراكه تتوقف على نسبة مكوناته وتوزيع القوة بينها. وفي الانطلاقيات الاحتكاكية continuants تتميز المجهورة منها عن المهموسة بوجود أثر للنغمة الحنجرية أسفل الرسم الطيفي في حين تغيب في الأخيرة التي لا يظهر فيها أي أثر للنغمة الحنجرية يُمكن من تبينها بسهولة.



شكل يوضح الانزلاق الانتقالي الناتج عن تأثير السواكن السابقة على مكونات الحركات

أما السواكن الوقفية التي تعني توقفًا تامًا للنطق لأقل من لحظة فهي تظهر على الرسم الطيفي على هيئة فراغات ينعدم فيها تسجيل أي إشارة أستيكية ولا سبيل إلى معرفتها إلا من خلال الحزم الانتقالية. وكل حزمة من حزم الحركات عادة ما يسبقها أو يتلوها انزلاق انتقالي formant transition طفيف إلى الأعلى أو إلى الأسفل تبعًا لطبيعة الصوت السابق للحركة أو اللاحق لها مما قد يساعد في التعرف على ذلك الصوت.

وما فوق الأوتار الصوتية تقوم اللهاة بدورها إما بإغلاق الفم ليمر الصوت من فتحة الأنف أو إغلاق الأنف ليمر الصوت من فتحة الفم، وعلى هذا الأساس يُمكن تعريف الصوت بأنه أنفي (خيشومي) أو أنه فموي، فالفرق بين الصوتين /م، ن/ والصوتين /ب، د/ أن الأولى خيشومية (بغُنّة) والثانية فموية (بدون غُنّة). ويمكن أثناء مرور الهواء من الفم أن يتسرب شيء منه إلى الأنف فتشوب نطقه الغنة.

ويمكننا أيضًا تصنيف الأصوات الساكنة تبعًا لمخارجها وكيفية تحقيقها، أي حسب موضع وكيفية انحباس التيار الهوائي. تحدث السواكن بإغلاق الشفتين ثم فتحها أو بضغط طرف اللسان على الثنايا العليا أو وسطه على أعلى الحنك أو على أقصاه. في حالة الانحباس التام يكون ممر الهواء محصورًا في حيز بين ما فوق الحنجرة حتّى نقطة الانحباس. وتختلف نقط الانحباس من صوت لآخر لذا فإن حجم عمود الهواء المستعمل في النطق بها يختلف من صوت انحباسي لآخر. حينما يحدث انحباس تام في مجرى الهواء لأقل من لحظة ثم انفراج مفاجئ وسريع عند فتح مجراه تحت انطلاقته فرقعة أو انفجارًا يحدث عنه ما يُسمّى بالأصوات الانغلاقية occlusives أو الانفجارية plosives الشديدة مثل /ب، ت، د، م، ن/. وهذه تتحقق بقفل برزخ البلعوم الأنفي قفلاً تامًا لإغلاق فتحة الأنف وحبس الهواء ثم تسريحه فجأة. وقد لا يحدث انحباس تام وإنما تضييق شديد يتم بتحريك عضو من أعضاء النطق النشطة مثل اللسان أو الشفتين باتجاه عضو آخر التضييق مجرى الهواء دون إعاقة كاملة بحيث يسمع لمروره من خلال المنفذ الضيق احتكاكا أو صفيرًا تختلف صفته تبعًا لاختلاف مكان التضييق. المقاومة التي تتسبب في اضطراب الهواء المنطلق من نقطة التضييق يُنتج عنها ما يُسمّى الأصوات الرخوة أو الاحتكاكية fricatives أو spirants مثل /ث، ذ، ز، س، ش، ف/ ومن الأصوات الاحتكاكية صوت الكاف وهو صوت مهموس يتم نطقه برفع مؤخرة اللسان لتلامس سقف الحنك الرخو وترتفع اللهاة ومؤخرة سقف الحنك لتسد الممر الأنفي. كذلك الشين صوت رخو مهموس ينطق برفع مقدمة اللسان تجاه الغار ليمر الهواء من هذا الممر الضيق ليسبب نوعًا من الاحتكاك الصفيري. وإذا صوتت الشين خرجت مخرج الجيم الشامية. والعين صوت رخو مجهور يقابله صوت

الهاء المهموس. والثاء صوت رخو مهموس مرقق، والذال صوت رخو مجهور مرقق، والدال صوت شديد مجهور مرقق، والزاي صوت رخو مجهور مرقق.

وهناك الأصوات المركبة من الانحباس التام ثم الاحتكاك يليه انطلاق بطيء نسبيًا وانفراج مجرى النفس، وهذه تسمى السواكن المزدوجة أو السواكن المزجية affricates التي تجمع بين الشدة والرخاوة أو ما يسمى تعطيش مثل صوت الجيم بالفصحى أو بعض تحقيقات صوت الكاف /تْش، تْس/ أو القاف /دْز، دْج/ بجوار الكسرة أو الياء عند أهل الجزيرة العربية. «وقد يتخذ الانفجار الفموي شكل تسريح بطيء للهواء، ونتيجة لذلك ينطلق الهواء من خلف نقطة الاحتباس خلال مضيق صغير يسمح للهواء بأن يحدث دوامة يُنتج عنها احتكاك مسموع عقيب تسريحه. وهذا النوع من الصوامت يشكل مجموعة من الانفجاريات تسمى بالانفجاريات الاحتكاكية africates»[1139].

أما الراء فهو صوت تكراري ترددي trills أو flaps مجهور يُنتج عن طريق الانحباس والانفراج المتكرر عند طرف اللسان ولكن في مدة لا تتعدى جزء جزءٍ من الثانية. يسترخي اللسان عندَ نطق الراء ويرفرف طرفه ويطرق اللثة طرقات متكررة. هذه الرفرفة أو الارتعاش لا يحدث طواعية وإنما هو رفرفة قسرية بفعل ضغط تيار الهواء من ممره الضيق. وتكون الراء مرققة بجوار الكسرة والياء ومفخمة في أماكن أخرى. وهناك الأصوات الجانبية laterals مثل صوت اللام الذي يتحقق بالتقاء نصل اللسان أو أحد حافتيه أو كليهما مع الجزء الأوسط من اللثة وإغلاق مجرى الهواء من الطرف المقابل للأسنان العليا مع ترك انفراج طفيف يسمح للهواء الخارج من الرئتين بالمرور بينه وبين الأضراس بينما يحول التقاء نصل اللسان باللثة دون مروره من وسط الفم مع رفع الطبق ليسد المجرى الأنفي عن طريق اتصاله بسقف الحلق الخلفي، ويصاحب ذلك كلّه ذبذبة الأوتار الصوتية. ويتم ترقيق اللام وتفخيمها بنفس الطريقة التي يتم بها ترقيق الراء وتفخيمها. فإذا صاحب نطقها ارتفاع مؤخرة اللسان نحو أقصى الحنك كانت مفخمة وإن انخفضت كانت مرققة. وهذا هو نفس الفرق بين السين والصاد. وعادة ما يُطلَق على الأصوات التكرارية والجانبية والأصوات الأنفية الأصوات اللينة، وذلك مقابل الأصوات الانفجارية الشديدة.

ويمكننا أن نضيف إلى ما سبق صنف الأصوات الصفيرية sibilants مثل /ص، ز، س، ش/. وتحدث هذه الأصوات حينما ترتفع ذلقة اللسان فتقترب من اللثة ويصدم الهواء الخارج من هذا الممر الضيق بالأسنان المصتكة تقريبًا فيحدث عنه هسيسًا أشبه بالصفير نتيجة اضطراب ذيل الهواء الخارج من الأسنان باتجاه الشفتين.

تختلف السواكن عن الحركات إذن في أن الأخيرة لا يصاحب تحقيقها أي اعتراض يضيق مجرى تيار الهواء بشكل ملحوظ وانعدام أي احتكاك مصاحب للنطق. إلا أن هذا الكلام تعوزه الدقة بعض الشيء لأن التضييق في بعض الحركات يكون شديدًا ويكاد يقترب من التضييق المصاحب لبعض الأصوات الاحتكاكية، كما أن الأصوات الخيشومية والجانبية مثل صوت اللام والتكرارية مثل صوت الراء لا يتم فيها حبس الهواء بشكل يعيق انطلاقه ولذلك لا يصاحب تحقيقها أي احتكاك أو حفيف أو صفير مما يقربها من الحركات. ومما يقرب هذه الأصوات من الحركات أيضًا أنه يصاحب إنتاجها بعض الرنين، إلا أنه رنين مصحوب بقدر طفيف من الضجيج، ولذا يسميها البعض أصوات شبه رنانة. وكلما زاد التضييق كلما زادت نسبة الضجيج على حساب نسبة الرنين التي تنعدم تمامًا في بعض الأصوات. من ميزات الأصوات الاحتكاكية أنها تسمح للهواء المار أن يحتك بالعضوين المتقاربين دون حبسه، ولذا توصف هذه الأصوات بالأصوات الرخوة أو الانطلاقية أو الممتدة continuants لأنه يُمكن مدها ما أسعف النفس. وهي في موقع وسط بين السواكن والحركات. فهي تشبه السواكن في كونها تتحقق من خلال

تضييق مجري الهواء، غير أنها تشبه الحركات في أن التضييق فيها ليس إقفالا كاملاً يحبس مجرى النفس، علاوة على أن التكوين الأكستيكي للانطلاقيات المجهورة يختلف عن بقية السواكن باعتبارها أصوات نصف رنانة تظهر في رسمها الطيفي بعض الحزم التكوينية على قضبان الرنين، خصوصًا تلك التي تتحقق إما من الأنف كما في حروف الغنة أو بالانطلاق الجانبي مثل صوت اللام الذي يلتصق طرفه أو أحد جانبيه أو كلاهما بسقف الحنك مع ترك فراغ ضيق يمر منه الهواء بدون انقطاع.

ويمكن وصف الأصوات بالإشارة إلى العضو أو الأعضاء التي تعمل على تحقيقها، فنقول مثلاً إنّ الصوتين /ب،م /شفويين bilabial وأن /د، ت، ط /لسانيين لثويين alveo - dental وأن /ذ، ث، ظ/ ذلقيين أسنانيين apico - dental وأن /ف/ شفوي أسناني labio -dental

وأن /ش، ج/ أصوات غارية palatal وأن /ك، غ، خ/ أصوات طبقية velar وأن /ق/ لهوي uvular وأن / ع، ح / حلقية pharyngeal والهمزة حنجرية laryngeal.

الصوت اللغوي من وجهة النظر الفسيولوجية عبارة عن مركب من السمات يحددها:

1/ مكان تحقيق الصوت، أو ما يسميه علماؤنا مخارج الحروف،

2/ كيفية تحقيق الصوت،

3/ أعضاء النطق التي تعمل على تحقيقه،

4/ إذا كان الصوت خافتًا أو مجهورًا. هذه هي السمات العضلية الأساسية التي تمايز بين الأصوات اللغوية.

فالصوت /ب/ مثلاً يتحقق عند نهاية فجوة الفم الأمامية بواسطة إطباق الشفتين وحبس النفس لفترة جزء من الثانية ثم إطلاقه ليحدث انفجارًا مصحوبًا بذبذبة الأوتار الصوتية في الحنجرة، أي أنه صوت مجهور. أما الصوت /ف/ فيتحقق عن طريق التئام الشفة السفلى بالأسنان العليا فيضيق مجرى النفس لكنه لا ينحبس تمامًا لذلك يُسمّى صوتًا احتكاكيًا ولأنه غير مصحوب بذبذبة في الأوتار الصوتية فهو صوت خافت. ولو اتخذنا محورين، أفقي ورأسي للمقارنة لأمكننا تصنيف بعض الأصوات على النحو التالي:

	مجهور	خافت
انفجاري	د	ت
احتكاكي	ذ	ث

فلو قلنا إن الدال تتفق مع التاء في أن كليهما انفجاري فإنها تختلف عنها في أن أحدهما مجهور والآخر خافت. ولو قلنا إن الدال تتفق مع الذال في أن كليهما مجهور فإنها تختلف عنها في أن أحدهما انفجاري والأخر احتكاكي. من هذا يتبين لنا أنه لا يمكننا وصف الصوت الواحد اعتمادًا على سمة واحدة من سمات النطق لأن أصواتًا أخرى كثيرة قد تشترك معه في نفس السمة. لذا لابد من الاعتماد على رزمة من السمات يتفرد بها الصوت ولا توجد مجتمعة إلا فيه تحديدًا بحيث لو اتفق في أي منها مع أي صوت آخر فإنه سوف يختلف عنه في باقي السمات أو على الأقل في واحدة منها. فالعلاقة المتبادلة بين الأصوات إما علاقة تشارك أو تخالف في السمات بين صوتين، كعلاقة الجهر المحركة إيجابًا في كلا الصوتين د/ز، أو إيجابا في أحدهما وسلبًا في الآخر كما في د/ت. ولابد لتمييز صوتين أحدهما عن الآخر أن تقوم بينهما جهة اختلاف واحدة على الأقل في الصفة أو المخرج. وتسمى هذه العلاقة علاقة التضاد المزدوج، أي علاقة تبادل بين صوتين يتقابل أحدهما مع الآخر ويتضاد معه في سمة من السمات[1140] .

النبر والتنغيم

الأصوات التي تحدثنا عنها حتّى الآن يطلق عليها علماء الأصوات الأصوات المقطعية segments لأنها هي التي تنسج منها المقاطع التي تنسج منها الكلمات. من تألف السواكن والحركات تتشكل المقاطع التي تتألف منها الكلمات. تفصل الأصوات الساكنة بين الحركات بينما تتيح الحركات فرصة الانتقال من ساكن لآخر. تحدث الأصوات الساكنة والمتحركة بالتناوب أثناء الكلام نتيجة المراوحة بين انحباس الهواء وانطلاقه في مجرى الصوت. بهذه الطريقة ينضم الساكن إلى الحركة ليشكلان معاً مقطعًا syllable. فالمقطع ما هو إلا صوت ساكن متبوع بحركة تكون الحركة هي نواته. ولابد من بدء المقطع بساكن؛ وفي الحالات التي لا يوجد أمام الحركة ساكن نبدأ النطق بهمزة، وهي همزة ليست حقيقية، ليس لها وجود في جذر الكلمة المنطوقة واشتقاقاتها، إنها مجرد ضرورة عضلية تسبق انطلاقة الهواء من الرئتين لتحقيق الحركة.

وإذا كانت الحركة التي تأتي بعد الساكن لتشكل معه مقطعًا حركة قصيرة كان المقطع قصيرًا يتألف من ساكن +حركة (س+ح)، فالكلمة «عُلِمَ» مثلاً تتكون من ثلاث مقاطع قصيرة هي «عُ+لِـ+مَ». أمّا إذا كانت الحركة حركة مد طويلة جاء المقطع طويلاً يتألف من ساكن +مـــد (س+م). كما في كلمة «نادي» التي تتألف من مقطعين طويلين هما «نا +دي». وهكذا يشكل الساكن المتبوع بحركة مقطعا مفتوحًا قد يكون طويلاً وقدْ يكون قصيرًا وفقًا لطبيعة الحركة. والمقطع القصير إذا تم غلقه بساكن تحول من مقطع مفتوح إلى مقطع مغلق ومن مقطع قصير إلى مقطع طويل يتألف من ساكن+حركة +ساكن (س+ح+س) وذلك كما في قولنا «صَهْ» أو «قُمْ» أو «إِجْـ+لِسْ». وغالبًا ما تتألف الكلمة من عدة مقاطع متباينة فيها الطويل وفيها القصير. وقد تتألف من مقطع واحد طويل مثل حرف الجر «في» أو قصير مثل واو العطف أو حرف الجر «بــ» أو أداة الاستقبال «ســـ». إضافة إلى السمات النطقية التي تحدد طبيعة الأصوات المقطعية، هناك سمات فوق مقطعية suprasegmental، أو تطريزية prosodic features تقع على المقاطع والكلمات والجمل مثل النبر أو الارتكاز stress والتنغيم intonation ومفصلة الكلام juncture. فمقاطع الكلمة أو أجزاء الجملة المنطوقة غير متساوية من حيث توزيع الطاقة بينها ومن حيث بروزها سمعيًا حيث يحظى بعضها بقدر أشد من النبر. ويرتبط النبر بعامل الشدة والمدة وربما الدرجة، وهو لا يخص الصوت المفرد في ذاته كسمة الجهر مثلاً وإنما هو نسبي، أي تتحدد قوته أو ضعفه مقارنة بما يجاوره من مقاطع أخرى في نفس الكلمة أو نفس الجملة. ويندرج النبر تحت الظواهر الصوتية فوق الجزئية suprasegmental مثله التنغيم intonational pattern الذي يرتبط أساسًا بتغير تردد الأساس في النغمة الحنجرية أثناء النطق.

ويقصد بالتنغيم تلك النغمة الموسيقية التي تحول نفس الجملة بنفس الألفاظ من صيغة خبرية إلى تعجبية إلى استفهامية، وهكذا. أما الارتكاز فهو الضغط بجهد أكبر على كلمة من كلمات الجملة بحيث يتغير المقصود منها بنقل موضع الارتكاز من كلمة الأخرى. فجملة «سيزورني مندوبك غداً في المنزل؟» قد تفيد مجرد الاستفهام، ولكن لو ركزت على الفعل فكأنك تستغرب أنه سيزورك بدلاً من أن يكتفي بمهاتفتك، ولو ارتكزت على الفاعل فكأنك تستغرب أن الذي سيزورك هو المندوب وليس الشخص المتحدث، ولو ركزت على «المنزل» فكأنك تستغرب أنه سيزورك في المنزل وليس في المكتب أو المقهى، وهكذا. أما النبر فيقع على مقطع من مقاطع الكلمة وينطق بصوت أقوى وأوضح وأطول إلى حدما عن بقية مقاطع الكلمة. وإذا تعددت مقاطع الكلمة فقد تحمل مقاطعها عدة درجات

متفاوتة من النبر تتراوح من القوي إلى الضعيف. وتختلف اللغات في هذا الصدد. فهناك لغات لا يتغير فيها مكان النبر، فموقعه محدد سلفًا في نظام اللغة. وهناك لغات يختلف فيها النبر من موقع في الكلمة إلى آخر مما يغير في معناها كأن تتحول نفس الكلمة من فعل إلى إسم، وهذا ما يحدث في بعض الكلمات الإنجليزية، كما في كلمة present أو permit. ونظرًا لاختلاف نظام النبر بين اللغات تتبين لكنة من يتعلمون التحدث بلغة أجنبية غير لغتهم الأم في النبر مثلما تتبين في الأصوات المقطعية.

أما مفصلة الكلام فيقصد بها كيف يعرف السامع متى تنتهي كلمة وتبدأ الأخرى دون أن يدمج بعض الكلمات كما لو كانت كلمة واحدة. فقد نستطيع التفريق مثلاً بين اللفظين «منقار» و «من قار» كتابيا لكنهما سماعيًا ينطقان بنفس الطريقة. وليس بعيدًا من ذلك كلمة «بطاقة» التي يُمكن فهمها بطريقتين إما «بجهد» أو «كرت». ومن الأمثلة على ذلك باللغة الإنجليزية لفظتي nitrate و night rate. ولذلك فإن المتلقي حين يسمع لغة أجنبية لن يتمكن من تقطيع سلسلة الكلام المتصل وتجزئتها إلى أصوات وكلمات لأنه لا يملك الأدوات اللازمة لفك هذه الشفرة اللغوية.

الصوتيك والصوتيم

وصف الأصوات بالطريقة التي اتبعناها أعلاه قد يعطي الانطباع بأننا نميز الأصوات فيما بينها أثناء الكلام مثلما نميز حروف الكتابة، كما أن الكتابة في حد ذاتها قد تكرس هذا الانطباع الخاطئ لأننا في الكلمة المكتوبة نستطيع التمييز بوضوح بين كل حرف من حروفها المصفوفة بجوار بعضها واحدًا تلو الآخر على جدًا. الواقع أن أصوات الكلمة لا يتوالى نطقها كما تتوالى الحروف وإنما تتداخل وربما تتزامن أثناء التلفظ بها، وهذا ما يُسمّى co – articulation.
فأعضاء النطق تتهيأ وتتخذ الوضع المناسب لنطق الصوت التالي قبل الانتهاء من نطق الصوت السابق له تيسيرًا لعملية النطق واقتصادًا في الجهد العضلي من أجل الحصول على الغرض بأدنى جهد ممكن، أي الاقتصاد في الحركات المخرجية التي ليست ضرورية للتأثير الصوتي المطلوب. ومن بديهيات التجويد وعلم الأصوات أن الأصوات المتجاورة في الكلام المتصل تقوم بينها أثناء جريانها في اللفظ علاقات تأثير وتأثر، إذ إن كل صوت يدخل في عمليات شد وجذب مع ما قبله وما بعده من الأصوات بحيث يتأثر كل صوت بالأصوات المجاورة له فيأخذ شيئًا من صفاتها كأن يتحول الصوت الصامت إلى مجهور إذا جاء بين حركتين أو صوتين مجهورين أو أن تسري صفة الإطباق مثلاً على الصوت المجاور أو الحركة كأن تتحول السين إلى صاد في كلمة «مسطرة». وغالبًا ما يصاحب نطق الصوت أثناء التحقيق تلوينات إضافية تشوب النطق وتتمثل في حركة أخرى ثانوية للسان بعيداً عن المخرج الأساسي، وهذا ما يحدث للصوت في بيئات صوتية معينة نتيجة تأثير الأصوات المجاورة. من هذه التلوينات المصاحبة سمة الإطباق velarization الذي يصاحب نطق الصاد والضاد والظاء والطاء التي يتم تحقيقها من احتكاك ذلقة اللسان باللثة أو الأسنان مع تقعر وسطه وارتفاع مؤخرته في اتجاه الطبق دون الالتصاق به، وبهذه الحركة الإضافية تنقلب /س، ذ، ت، د/ إلى أص، ظ/، ط، ض/. والتغوير يحدث عند ارتفاع مقدمة اللسان نحو الغار، والتحليق يحدث عند تراجع جذع اللسان نحو جدار الحلق. ويقال للصوت مفخم أو مطبق. وكل هذه الصفات وغيرها معروفة عند أهل التجويد. ولذلك يختلف تلفظنا بنفس الصوت اللغوي من بيئة لغوية الأخرى. وهنا لابد من توضيح الفرق بين الوصف الصوتيكي phonetic والوصف الصوتيمي phonemic. ولنبدأ بتوضيح الفرق بين الأصوات في الطبيعة والأصوات في اللغة خذ مثلاً الصوت /ب/ أو /ن /أو أي صوت لغوي آخر نحركه في أذهاننا دائماً على أنّه نفس الصوت. لو قسنا بمقاييس التحليل الدقيقة في معامل الاختبار هذا الصوت لوجدنا أن أجهزة التحليل تشير في كل مرة ننطق به إلى أن مادته الفيزيائية تختلف من متكلم إلى آخر بل تختلف عندَ المتكلم نفسه من لفظ إلى آخر وفقًا الطبيعة البيئة الصوتية التي هو فيها. فصوت الباء مثلاً في /بير/ يختلف نوعًا ما عن صوت الباء في /بوق/، أو /بطّه/. الأول مرقق والثاني مفخم والثالث متأثر بسمة الإطباق في صوت الطاء. ورغم هذه الاختلافات فإننا نستقبل هذه التحقيقات الصوتية على أنها نفس الصوت اللغوي. وهذا شبيه إلى حد ما بالخط. تختلف كتابة الحرف عادة حسب موقعه من أول الكلمة أو وسطها أو نهايتها، كما أن كلاً منا لهُ طريقته الخاصة في الكتابة بحيث أن التشابه التام بين الخطوط أمر مستحيل. بل إن شكل الحرف الواحد يختلف في كل مرة تتم كتابته من قبل الشخص نفسه. بل الاختلاف بين الخطوط قد يكون جذريًا كالاختلاف بين خطوط النسخ والرقعة والكوفي. ومع ذلك فإن بإمكاننا أن نقرأ خطوط بعضنا البعض ونتفاهم فيما بيننا بواسطة الكتابة.
الوصف الموضوعي المجرد، فسيولوجيًا أو فيزيائيًا، لنفس الصوت اللغوي في تحقيقاته الحسية

المختلفة، أي وصفه كحدث طبيعي وليس كحدث لغوي، يدخل في علم الأصوات العام، سواء كانت لغوية أو طبيعية، وهو ما يُسمّى علم الصوتيك phonotics. الصوت اللغوي في تحقيقه العيني يُسمّى صوت phone كما تسمي تحقيقاته المادية المختلفة أثناء النطق به في سياقات لفظية محددة ألو أصوات allophones. هذه الألو أصوات المختلفة التي تنتمي لنفس الصوتيم اللغوي يقال عنها إنها تنوعات موضعية positional variants تدخل مع بعضها البعض في توزيع تكاملي complimentary distributions -أو ما سماه تمام حسان التخارج بين الأصوات- بحيث لا يقع أي منها في مكان الآخر، بمعنى أنها تحقيقات لنفس الصوتيم في بيئات صوتية مختلفة كل بيئة منها لها تأثيرها على طريقة نطق ذلك الصوتيم، ومتى ما جاء الصوتيم في بيئة معينة فإنه ينطق بطريقة تختلف عن نطقه في بيئة مغايرة لكنه مع ذلك يبقى هو نفس الصوتيم بغض النظر عن تنوعاته الموضعية. الألوصوت إذن هو عملية عضلية فسيولوجية وحدث فيزيائي أمّا الصوتيم فهو فكرة نجردها من تنوعات موضعية وتشكلات مختلفة لكنها عادة متقاربة. نحركها في النطق لنفس الصوت اللغوي. الاختبار الموضوعي لمعرفة الفرق بين الألوصوت والصوتيم هو المغايرة، أي الاختلاف في المعنى. فلو أننا استبدلنا صوتيما بآخر في الكلمة مع بقاء كل شيء آخر على حاله لتغير المعني. لكن لو استبدلنا عن طريق التساهل في النطق ألوصوتا بآخر فإن النطق قد يبدو غريبًا أو أجنبيًا لكنه لا يغير في المعنى شيئًا. وتنتفي فكرة التخارج عن الصوتين إذا انتميا إلى فونيمين مختلفين وصح أن يحل أحدهما محل الآخر ليعطينا كلمة أخرى بمعنى آخر. تغير المعنى هو معيار الحُكم على وظيفية الفروق الصوتية، فحلول أحد الصوتين محل الآخر يعني أنهما ينتميان لصوتين مختلفين، وهذا أحد أوجه الكشف عن القيم الخلافية في اللغة[1141].

وللتحقق من هذا الأمر نجري بعض الاختبارات التقابلية على ما يُسمّى بالثنائيات الصغرى minimal pairs لمعرفة ما إذا كان صوتان متقاربان في لغة ما يمثلان صوتيمان مختلفان أو مجرد ألو أصوات لنفس الصوتيم. يتم ذلك بأن نقوم بتجربة نستبدل فيها كل من الصوتين بالآخر في نفس الموضع مع بقاء كل شيء آخر في الكلمة على حاله، فإن تغير المعنى فهمًا صوتيمان وإن لم يتغير المعنى فهما مجرد ألوأصوات، أي طرق مختلفة لنطق نفس الصوت. خذ مثلاً هذه الكلمات /سطر، سلب، صلب/. لاحظ أن السين في الكلمة الأولى أقرب في نطقها إلى الصاد ومع ذلك نعتبرها ألوصوتا لصوتيم السين، لكن لو نطقنا السين في الكلمة الثانية بنفس الطريقة التي نطقنا بها السين في الكلمة الأولى لتداخل النطق مع الكلمة الثالثة وتغير المعنى. كذلك صوت اللام في كلمة /خلط/ سواء نطقناها مرققة أو مفخمة فإن ذلك لا يغير في المعنى شيئًا مما يعني أننا أمام ألوصوتان لصوتيم واحد، لكن لو نطقناها / خرطا/ لتغير المعنى مما يعني أن/ل/ صوتيما مستقلاً عن /ر/. ولنأخذ مثالاً آخر هو الكلمات /بطر، بدر، بتر/. صوت الباء في الكلمة الأولى ينطق مفخمًا لوقوعه قبل الطاء المفخمة، وفي الثانية مرققًا مجهورًا لوقوعه قبل الدال المجهورة وفي الأخيرة مرققًا خافتًا لوقوعه قبل التاء، لكن لو نطقنا هذه الباء مرققة أو مفخمة أو خافتة أو مجهورة فإن ذلك النطق، على الرغم من غرابته بعض الشيء، لن يغير في المعنى شيئًا. هذا على خلاف الصوت الأوسط في الكلمتين الأولى والثانية فإن اختلاف المعني جاء من كون الصوت الأوسط في /بطر/ مفخم وفي /بدر/ مرقق. وفرق المعني بين /بدر، بتر/ يعود إلى أن الصوت الأوسط في الأولى مجهور وفي الثانية خافت.

تختلف الأنساق الفونولوجية من لغة إلى أخرى في اختيار السمات الفارقة التي تميز بها بين أصوات اللغة ومن ثم معاني الكلمات. لكل نسق سماته الفارقة التي قد لا توجد في غيره من الأنساق ولو وجدت قد لا تؤدي نفس الوظيفة ولا تكون سمة مميزة، فالألمانية مثلاً تتعامل مع /س/ز/ على أنهما

ألوصوتين الصوتيم واحد، وكذلك الصينية تتعامل مع /ل/ر/ على أنهما ألوصوتين لصوتيم واحد. تتفق اللغتان العربية والإنجليزية مثلاً في تمييزهما بين الصوتين س/ز لكن العربية فقط هي التي توظف سمة الإطباق لتميز بها بين الصوتين س/ص. وتوظف اللغة العربية سمة الاطباق التميز بها أيضًا /ظ/ عن /ذ/، /ط/ عن /د/. وهناك لغات كثيرة من بينها الإنجليزية لا توظف هذه السمة. ولكن الإنجليزية توظف سمة النفسية aspiration التميز بها pعن b، وهذه سمة لا توظفها العربية. وعدم توظيف السمة لا يعني عدم وجودها وإنما كل ما يعنيه ذلك أن النظام الصوتي في اللغة المعنية تجاهلها ولم يوظفها كسمة فارقة، ولذا لا يلتفت لها السامع. عدم توظيف سمة الإطباق في الإنجليزية مثلاً لم يمنع من وجود أصوات في هذه اللغة تشبه الصاد العربية كما في الصوت الأول من كلمة sun، أو الصوت الأول من كلمة saw أو song الذي يختلف عن الصوت الأول من كلمة see.

الفرق إذن بين ألوأصوات الصوتيم الواحد هو فرق موضعي تحتمه البيئة الصوتية بينما الفرق بين الصوتيمات هو فرق وظيفي يُنتج عنه تغير معنى الكلمة. لذا يرى بعض علماء الصوتيات أن الصوت اللغوي ليس حقيقة مادية بقدر ما هو حقيقة ذهنية مشتركة بين من يتحدثون نفس اللغة ويخضعون لنفس النسق اللغوي. ويصف البعض الصوتيم بأنه عائلة من الأصوات متقاربة في خصائصها يتم توظيفها بطريقة لا تسمح أن يوظف أحدها في نفس البيئة الصوتية التي يوظف فيها الآخر. وآخرون ينظرون إليه كفكرة سيكولوجية مجردة تختلف عن تحقيقات هذا الصوت الكلامية على ألسنة المتحدثين. الصوتيم، حسب هذا الرأي، هو وحدة ذهنية «أقرب إلى أن يكون فكرة تجريدية أو نظرية لا يتحقق وجوده الموضوعي في الخارج، وإنما يتحقق فقط في شكل واحير من ألوفوناته (= ألوأصواته). وعدم تحقق الفونيم موضوعيًا إلا في فرد من أفراده يُطلق عليه فنيًا مصطلح تحقق الفونيم (=الصوتيم)»[1142].

ويمكن الاستطراد في مقارنة الصوت بالكتابة. التباين في الخطوط وطرق الكتابة من ناسخ لأخر فسح الطريق أمام التغيرات التي طرأت على الكتابة عبر التاريخ. ولقد ابتعد الخط العربي في وضعه الراهن عما كان عليه في بداية عصور التدوين لدرجة صار يتعذَّر علينا معها قراءة المخطوطات القديمة بسهولة. يتعرض الصوت اللغوي في كل مرة يتحقق فيها لفظيًا إلى ضغط من الأصوات المجاورة. هذا الضغط قد يؤدي مع مرور الوقت إلى انحراف الصوت تدريجيًا حتّى يبتعد عن الأصل ويتحول إلى صوت آخر وينتج عن ذلك ما نُسمّيه بالتغير اللغوي. خذ مثلاً سمة الإطباق التي تفشت من الطاء و عبرت إلى السين لتحول الكلمة الفصيحة /سَطّام إلى /صَطّام/ وسخله/ إلى /صخله/ و/ سنخ/ إلى /صنخ/ و /وسخ/ إلى /وصخ/. وقد يتأثر الصوت المجهور بصوت مجاور له خافت ليصبح خافتًا مثله كأن تتحول كلمة /قَتَب/ الفصيحة إلى /كِتَب/ العامية وكلمة قَتَل إلى /كِتَل/. و/قتاد/ إلى / كتاد/ وتتحول كلمة /دعص/ الفصيحة إلى كلمة /طعس/ العامية عن طريق تأثر الصوت المرقق /د/ في بداية الكلمة بالصوت المفخم /ص / في آخر الكلمة، وفي نفس الوقت تأثر الصوت المفخم /ص/ في آخر الكلمة بالصوت المرقق /د/ في أول الكلمة

ولنأخذ أمثلة أخرى تبين لنا كيف تحدث التغيرات الصوتيمية جراء التأثيرات الصوتيكية. الأعضاء التي تستخدم في تحقيق الكاف هي نفس الأعضاء التي تستخدم في تحقيق القاف البدوية، على غرار الجيم القاهرية التي تشبهها في النطق تماماً. كلاً الصوتين جاء نتيجة الانفجار الذي يعقب حبس النفس لبرهة بواسطة ضغط مؤخرة اللسان على مؤخرة الحنك في المنطقة المتقدمة من اللهاة، إلا أن صوت الكاف لا يصاحب تحقيقه تذبذب في الأوتار الصوتية، فهو صوت مهموس، بينما القاف البدوية صوت مجهور. ويلاحظ على هذين الصوتين الانفجاريين أنهما إذًا تبع أحدهما كسرة أو ياء تحول من

صوت انفجاري يتحقق نتيجة حبس النفس البرهة بواسطة ضغط مؤخرة اللسان على مؤخرة الحنك إلى صوت احتكاكي مزجي يتحقق نتيجة تضييق مجرى النفس برفع وسط اللسان ليقترب جداً من غار الحنك مما يلي اللثة وبذلك تتحول القاف إلى / دز/ والكاف إلى / تس/ (أو /دج / و/ تش/ حسب نطق أهل الجزيرة العربية). أي أن الكاف والقاف البدوية تحتفظان بموقع تحقيقهما الخلفي إذَّا تبعتهما حركة خلفية مثل الضمة والواو، أمّا إذَّا تبعتهما حركة أمامية مثل الكسرة أو الياء فإن الحركة تجذب موقع التحقيق إلى الأمام لتصبح القاف /دز/ أو /دج / والكاف اتس/ أو /تش/.

هذا ما يؤكد لنا بشكل واضح على أن النسق الصوتيمي لا يأخذ في الاعتبار الفروقات الصوتية للتمييز فيما إذَّا كانَ صوتان هما صوتيمان متمايزان أم مجرد ألوأصوات لصوتيم واحد. ما يحدد ذَلكَ هو النسق التمايزي في اللغة. فعلى الرغم من الاختلاف الواضح في النطق بين الصوتين /ق/ و/دز/ فإنهما بالنسبة للسامع والمتكلم نطقان مختلفان لنفس الصوت؛ وكذلك الوضع بالنسبة للصوتين / ك/ و /تس/. ولذلك نجد أنّه يُمكن المراوحة في النطق وفي القافية الشعرية بين /ق/ و/دز/ أو بين /ك/ و/تس/ دون أن يؤدي ذَلكَ إلى اللبس أو الاختلاف في المعنى. فكلمة /كلب / مثلاً لا يتغير معناها سواء نطقنا الكاف بكسكسة أم بدون كسكسة. إلا أننا أحياناً نجد شواهد على استقلالية /ق/ عن /دز/ و/ك/ عن / تس/. أي أننا قد نجد كلمتين تختلفان في المعني دون أن يوجد بينهما أي اختلاف في النطق عدا الاختلاف بين /ق/ و/ذز dz/ أو بين /ك/ و /تس ts/، وهذا ما يُسمّى الانشطار الفونيمي، أي أن ينقسم الصوتيم الواحد إلى صوتيمين. وسنورد كأمثلة على ذَلكَ أزواجا من الكلمات بحيث تكون الكلمة الأولى من كل زوج تنطق بدون كسكسة والثانية بالكسكسة ونلاحظ اختلاف المعنى تبعا لاختلاف النطق بين كل كلمة واختها.

**/ كف/ (أصيب بالعمى)، /كف/ (راحة اليد مع الأصابع).

** / كنس / (كما في قولنا كنس الدار)، /كنس/ (اختفى، تخبأ).

** / قلب / (عضلة ضخ الدم)، / قلب / (بالمقلوب).

** /قد/ (كفؤ، ند)، /قد/ (صوب البندقية).

** /قاز/ (الوقود)، /قاز/ (أداة قلع الضرس).

** /عك/ (حمل على ظهره)، /عك/ (قاسي، صلب).

** /ضك/ (انكمش وضاق)، /ضك/ (منكمش وضيق).

** /شق/ (فعل الأمر من شق، أي مزّق)، /شق/ (جانب الفم).

** /دِق/ (اضرب)، /دق/ (حقير، صغير، كما في قولهم: دق وجل).

** /حِق/ (علبة من الصفيح)، /حق/ (من صغار الإبل).

** /رق/ (أصبح رقيقا)، /رق/ (خذْ إلى أعلى، إلى السطح).

** /شرق/ (اتجاه الشرق)، /شرق/ (شارق بالماء).

الصوتيم وتحديد القيمة اللغوية

سبق أن تطرق دي سوسير لظاهرة الفونيم ولكن من منظور أعم وذلك من خلال حديثه عن القيمة اللغوية[1143]. يقول دي سوسير إنه حينما نتحدث عن القيمة اللغوية value لكلمة من الكلمات فإن أول ما يتبادر إلى الذهن دلالة الكلمة، المعنى الذي ترمي إليه. وهذا بالفعل جانب من جوانب القيمة اللغوية. لكنّ لنا أن نسأل في هذه الحالة كيف تختلف القيمة عن الدلالة؟ إنهما متداخلتان والفرق بينهما دقيق جداً. سبق القول إن الفكرة التي تعبر عنها الإشارة اللغوية هي الجانب المقابل من تحقيقها الصوتي. هذا إذًا نظرنا إلى الإشارة بمفردها وبمعزل عن النسق اللغوي وبقية عناصر اللغة. لكنّ الإشارة هي في الوقت نفسه نظيرة الإشارات الأخرى في اللغة وقسيمتها، لأن اللغة، كما ألمحنا، نسق متداخل من الإشارات التي تحكمها علاقات منتظمة وتتحقق معانيها من خلال ما يقوم بينها من تقابلات تمايزية بها تتحدد كيفية اختلاف مكونات النسق عن بعضها البعض[1144].

القيمة عادة، سواء كانت لغوية أو غير ذَلِكَ، يحكمها مبدأ واحد ذو شقين، فهي تتحدد أولاً من خلال مقارنتها بشيء مختلف عنها، كأن نستبدل قطعة النقود مثلاً برغيف من الخبز أو أن نستبدل اللفظة بفكرة، وثانيا مقارنتها بشيء مشابه لها كأن نستبدل الريال بالدرهم أو الدينار أو أن نستبدل الكلمة بكلمة أخرى. أي أن قيمة الإشارة ليست مرهونة فقط بدلالتها بل كذلك بتقابلها مع الإشارات الأخرى في اللغة. قيمة الإشارة اللغوية ليست ذاتية ولا شيئاً محدداً سلفا وإنما هي تنبثق أساسا من النسق الذي تشكل جزءً منه وتستمد منه وجودها. وإذا قلنا إنها تحمل مفاهيم بعينها فإننا لا نقصد بذلك أن المفاهيم تتحدد إيجابا من خلال مضامينها العينية بل تتحدد سلبا من خلال تقابلها وتفاضلها مع عناصر النسق الأخرى. إنّ أهم وأدق ما يميزها أنها مغايرة لبقية عناصر النسق ومختلفة عنها. وعلى هذا الأساس فإن مفهوم القيمة اللغوية يجعل من غير الممكن النظر إلى الإشارة اللغوية فقط كمجرد اتحاد بين مفهوم ولفظ يدل عليه وعزلها عن النسق الذي تنتمي إليه لأن ذَلِكَ يُفترض أنّه بإمكاننا أن نكتشف النسق في أي لغة عن طريق حشد عناصرها واحداً تلو الآخر ثمّ ضمها إلى بعضها البعض. لكنّ الطريقة الصحيحة هي على العكس من ذَلِكَ تماماً، إذ لابد من البدء بالكل المتكامل المترابط وعن طريق تحليل هذا الكل ومفصلته نتوصل إلى الأجزاء المكونة لهُ.

ليس أي فرق بين عنصر لغوي وآخر هو فرق تمايزي. الفروق التمايزية هي التي ينتج عنها تباين في القيمة بين عناصر النسق الواحد وتكون نابعة من معطيات النسق نفسه. ولكل نسق فروقه التمايزية التي قد لا توجد في غيره من الأنساق ولو وجدت قد لا تؤدي نفس الوظيفة ولا تكون لها نفس القيمة. ولعل النسق الصوتي في اللغة خير مثال نستطيع من خلاله توضيح أهمية الفروقات التمايزية ودورها في ربط الوحدات التي يتكون منها النسق وما يقوم بينها من علاقات. فالصوت خارج السياق اللغوي ما هو إلا مجرد حدث فيزيائي أو صوت phone لا معنى لهُ، ولا يتحول إلى صوت لغوي phoneme إلا إذًا دخل في علاقات تمايزية مع بقية أصوات اللغة، ونقصد بذلك لغة بعينها كالعربية أو الصينية لأن أصوات هذه اللغة، أيا كانت اللغة، لا علاقة لها بأصوات تلك اللغة لأنها لا تشكل معها نسقا واحداً. وما يحدد الفروقات التمايزية بين أصوات اللغة هو الناحية الفسيولوجية، أي مخارج الأصوات، والناحية الفيزيائية، أي طبيعة الصوت، كأن نقول هذا صوت مجهور أو مهموس أو صائت أو مفخم أو مرقق، وهكذا. فلو قارنا الصوت «ب» مع الصوت القريب لهُ «ف» لوجدنا أن كلاهما يحدثان بضم الشفتين لكنّ الأول منهما يتم إغلاق الشفتين عندَ نطقه إغلاقا تاما مع تذبذب الأوتار الصوتية، بينما

عندَ نطقنا للأخر نضم الشفتين لكننا لا نغلقهما ولا تهتز الأوتار الصوتية. ويقف التمايز عندَ هذا الحد في اللغة العربية. أمّا الإنجليزية فإنها توظف ميزة اهتزاز الأوتار الصوتية لتفرق بين «ف» وصوت قريب منه وله نفس المخرج هو «v»، مثلما تميز بين «ب b» و «p». وتتفق اللغتان العربية والإنجليزية مثلاً في تمييزهما بين الصوتين «س s/ز z» لكنّ العربية فقط هي التي توظف سمة الإطباق التميز بها بين الصوتين «س/ص». وعلى صعيد الدلالات اللفظية نلاحظ مثلاً الفروق المعنوية التي بين الكلمات العربية جمل/ناقة/بعير/جزور لا توجد في الانجليزية التي تجمع كل هذه المعاني في كلمة واحدة فقط هي camel. الفروقات التمايزية في النسق الواحد هي التي تحدد قيمة كل عنصر فيه وتحدد علاقة العناصر مع بعضها البعض. صيغة الجمع مثلاً لا تحمل نفس القيمة في العربية والفرنسية لأنه لا يقابلها في الفرنسية إلا المفرد بينما يقابلها في العربية المفرد والمثنى. الضمير الإنجليزي you لا يُمكن أن يقابل في قيمته أيا من الضمائر العربية التي يُمكن ترجمتها إليه مثل أنت، أنت، أنتما، أنتم، أنتن.

ولتوضيح مفهوم القيمة يضرب سوسير مثلاً على ذَلكَ بلعبة الشطرنج. إنّ قطعة الشطرنج بوجودها المادي تفتقد قيمتها خارج المربعات الموجودة على رقعة الشطرنج وبمعزل عن القطع الأخرى. قيمة القطعة لا تتحدد من شكلها ولا المادة التي صنعت منها. قد تكون مصنوعة من العاج أو الخشب أو الرخام أو البلاستيك أو الذهب الخالص ومع ذَلكَ تبقى قيمتها مرتبطة بعلاقتها مع القطع الأخرى وموقعها على مربعات رقعة الشطرنج. المهم هو أن تتخذ القطع أشكالا مختلفة يسهل معها التمييز بين الملك والوزير والفيل والحصان والقلعة والجندي. ولو حدث أن ضاعت أحد هذه القطع أو انكسرت يمكننا الاستعاضة عنها بأي شيء آخر، كقطعة نقود مثلاً أو مفتاح، ما دمنا متفقين أن هذا الشيء البديل يحلّ محل القطعة المفقودة ويؤدي نفس الدور ويتحرك بنفس الكيفية. أي نعطيه قيمة القطعة المفقودة تماماً. التغيير في أشكال القطع أو مادتها لا يؤثر شيئاً في لعبة الشطرنج. لكننا لو غيرنا عدد المربعات على رقعة الشطرنج أو عدد القطع أو الكيفية التي تتحرك بها فإننا نكون بذلك غيرنا نظام اللعبة، النسق، وبالتالي قيمة كل عنصر من عناصر النسق[1145] وحدات لعبة الشطرنج ليس لها قيمة أو هوية مادية، بمعنى أنّه ليس هناك خصائص مادية يلزم توفرها في أي قطعة حتّى يُمكن اعتبارها ملكاً أو ملكة أو قلعة. قيمة أي وحدة في لعبة الشطرنج هي محصلة الفروقات التمايزية التي تحدد هويتها داخل نسق اللعبة وتجعل منها شيئاً مختلفا عن غيرها ولا شيء غير ذَلكَ. وعلى هذا المثال يمكننا أن نقيس قيمة الوحدات في اللغة.

خلاصة القول إن المعنى الكلي لأي عنصر لغوي يتألف من شقين: أحدهما دلالته حينما نستخدمه في سياق معين كلفظ يشير إلى شيء محدد والآخر قيمته في النسق اللغوي كما تحددها علاقات التقابل والتضاد التي تقوم بينه وبين بقية العناصر في النسق. فكلمة «أنا » في الجملة «أنا جالس»تختلف دلالتها تبعا لاختلاف شخص المتكلم الذي تدل عليه. أمّا من حيث القيمة اللغوية فإن قيمة هذا الضمير ثابتة أيا كانَ المتكلم. ذَلكَ لأن قيمة العنصر اللغوي لا تحددها الدلالة بقدر ما تحددها مكاناً العنصر في النسق اللغوي، مثل مكاناً ضمير المتكلم بين بقية الضمائر. مثال آخر: دلالة الكلمة «غداً» في جملة مثل «سأزورك غداً»؛ تختلف من يوم لآخر وفقاً لتعاقب الأيام لأن «غداً » سيصبح اليوم بعد أربع وعشرين ساعة وأمس بعد ثمان وأربعين ساعة، وهكذا. إلا أن هذا لا يغير شيئاً من قيمة الكلمة التي تستمدها من الفرق بينها وبين كلمات أخرى مثل «أمس»و «اليوم » وهلم جرا.

ونحن عادة حينما نتحدث عن الفروق يرد إلى أذهاننا أن هناك أشياء عينية تتم المقارنة بينها. إلا أن النقطة الجوهرية التي يحاول أن يؤكد عليها سوسير هي أن الإشارات اللغوية ليست أشياء بهذا

المعنى وليست عناصر إيجابية. فكما أنّه يتعذَّر قول أي شيء عما ينبغي أن تكون عليه وحدة اللعب في الشطرنج شكلاً ومادة عدا أنها شيء مختلف عن باقي وحدات اللعبة، كذلك الدال «شجرة» مثلاً لا نستطيع تعريفه أو تحديده من مادة الصوت التي تحدث نتيجة التلفظ بهذه الكلمة. يقول سوسير إنه لا يوجد في اللغة سوى الفروقات التمايزية التي بها تتحدد قيمة الوحدات وهوية كل منها، أو كما يقول زكريا إبراهيم:

وصف عناصر اللغة لا يُمكن أن يتم إلا بالنظر إلى علاقة كل عنصر بما عداه من العناصر الأخرى، نظراً لأن أحداً من هذه العناصر لا يملك أية قيمة ذاتية (باطنية) اللّهم إلا بتقابله مع باقي العناصر الأخرى. ومعنى هذا أنّه لا سبيل إلى اعتبار اللغة مركبا مختلطا يتألف من مجموعة من الوحدات المادية، بل إنّ اللغة نسق أو نظام من «القيم » التي يتقابل بعضها مع البعض الآخر.[1146]

الإشارات اللغوية ليست عناصر مستقلة ومنفصلة عن بعضها البعض بل هي مرتبطة بشبكة من العلاقات المتبادلة والتي من خلالها تتحدد قيمة كل منها. أي أنّه ليس لأي منها وجود مستقل، بل إنّ كلاً منها يستمد هويته وقيمته من تقابله وتضاده مع العناصر الأخرى ومن مكانته في نسق العلاقات القائمة بين هذه العناصر جميعاً. ويقدم سوسير صياغة أكثر تحديداً لهذا المبدأ البنيوي العام[1147] قائلاً إنّ هناك نوعين من العلاقات البنيوية هما علاقة التوالي syntagmatic relations وعلاقة التداعي associative / paradigmatic relations. علاقة التوالي هي علاقة تجاور وتعاقب أفقي تتحدد بها إمكانية تعنقد عناصر اللغة والتوليف بينها وترتيبها في سلسلة كلامية. وتشكل علاقة التوالي السياق الذي يؤطر العنصر اللغوي وذلك مثل العلاقة القائمة بين الأصوات الموجودة في كلمة «عابر » أو علاقة الفعل بالفاعل في جملة «جاء المعلم». وعلاقات التوالي هي التي تحدد إمكانية أو عدم إمكانية النظم بين العناصر اللغوية على مختلف المستويات. مثلاً في اللغة العربية لا يسمح نظم الجملة أن يأتي الفعل مباشرة بعد فعل آخر أو بعد حرف جر. وفي اللغة الانجليزية لا يسمح للصوت الساكن p أن يلتقي في نفس المقطع مع ساكن آخر قبله عدا s (مثل speak) أو بعده عدا 1 (مثل please) أو r (مثل praise). أمّا علاقة التداعي فهي علاقة رأسية/ عمودية استبدالية تقوم على التقابل بين عنصر اللغوي وعناصر أخرى يُمكن أن يستبدل بها وتحل محله في نفس السياق كأن نستبدل الصوت الأول من كلمة «عابر » لتصبح «غابر »، «قابر »، «كابر»، «صابر»، الخ. أو أن نستبدل كلمة «المعلم » في جملة «جاء المعلم» بكلمة أخرى كأن نقول «جاء الأستاذ ». والواقع أن علاقات التداعي لا تتوقف عند حدود إمكانية الإحلال أو استبدال عنصر لغوي بأخر بل إنها أشمل من ذَلكَ ويمكن اعتبارها علاقة استدعاء ذهني أو توارد خواطر. ضمن هذا المعنى الشمولي يُمكن أن تقوم علاقة ارتباط بين العنصر اللغوي وأي عنصر آخر يرد إلى الذهن بحكم ما بين هذين العنصرين من علاقة لفظية أو معنوية أو وظيفية؛ أو حتّى علاقة شبه أو تجاور مكاني. كلمة «معلم»مثلاً يُمكن أن تستدعي إلى الذهن كل الكلمات التي على وزنها أو تلك المشتقة من نفس الجذر أو تلك المشابهة لها في المعنى مثل «أستاذ »، «تلميذ »، «مدرسة »، «سبورة ». وكلمة شاي قد تستدعي إلى الذهن أشياء كثيرة من السكر إلى الإبريق إلى الفنجان إلى القهوة، وهكذا.

ويسمي سوسير علاقات التوالي علاقات الحضور relations in praesentia لأنها تقوم بين عناصر حاضرة جميعها في نفس اللفظ في آن واحد، أي بين الوحدات اللغوية التي تتشكل منها الكلمة أو الجملة أثناء إنتاجها. ويسمي علاقات التداعي علاقات الغياب relations in absentia لأنها تقوم مع عناصر غائبة من اللفظ، أي بين الوحدات التي لمّ تستعمل مع إمكانية إحلالها محل المستعملة لأنها جزء من مكونات النسق الإشاري. ويمثل سوسير لهذين النمطين من العلاقات بمثال من

العمارة. لو نظرنا إلى عمود في بناية فإن هذا العمود لهُ علاقة توالي مع العناصر الأخرى الحاضرة معه في نفس البناية مثل بقية الأعمدة والأقواس والحيطان والأسقف. وفي الوقت ذاته تقوم علاقة تداعي بين هذا العمود وأنماط أخرى من الأعمدة التي لا توجد في البناية والتي يُمكن أن تحل محله مثل الأعمدة الإغريقية والأعمدة الرومانية والأعمدة الأندلسية، وهكذا.

علاقات التوالي وعلاقات التداعي قائمة وتؤدي وظائفها وبنفس الطريقة على جميع مستويات البناء اللغوي، من المستوى الفونولوجي إلى المستوى المورفولوجي إلى مستوى تركيب العبارات والجمل. لنعود إلى كلمة «عابر» التي وردت في مثال سابق. على المستوى الفونولوجي تقوم بين أصوات هذا الكلمة علاقات توالي لتجاورها وحضورها مجتمعة في آن واحد في هذه الكلمة. كما أن كل صوت من هذه الأصوات لهُ علاقات تداعي مع أصوات أخرى يُمكن أن تحل محله كما رأينا في المثال أعلاه.

أمّا على المستوى المورفولوجي فهناك مقاطع يُمكن إضافتها إلى هذه الكلمة لتغير معناها من مذكر إلى مؤنث «عابرة » أو من مفرد إلى مثنى «عابران»، «عابرتان» أو إلى جمع «عابرون»، «عابرات» وهلم جرا. حينما نضيف أيا من هذه اللواحق إلى الكلمة الأصلية فإننا نقيم بينهما علاقة توالي بينما توجد علاقات تداعي بين هذه اللواحق لأن كلاً منها يُمكن أن يحلّ محل الآخر. لكنّ لاحظ مثلاً أنّه لا توجد علاقات تداعي بين هذه اللواحق وبين السوابق التي يُمكن أن تُضاف إلى الكلمة مثل لام التعريف لعدم امكانية الاستبدال وعدم وجود أي نوع من التشابه اللفظي أو المعنوي أو الوظيفي. وإذا ما أضفنا إلى كلمة «العابر» صفة من الصفات مثل «الملثم »، «الأسمر »، «السريع» الخ، فإننا بذلك نقيم علاقة توالي بين الاسم والصفة من جهة وعلاقة تداعي بين الصفات المختلفة التي يُمكن أن تأتي بعد الاسم أو الأسماء المختلفة التي يُمكن أن تأتي قبل الصفة. ولو أضفنا إلى عبارة «العابر الملثم » فعلاً لنحولها إلى جملة تامة مثل «جاء العابر الملثم » فإنه بذلك تقوم بين العناصر الحاضرة في هذه الجملة، على أي مستوى نظرنا إليها (المستوى الصوتي أو الاشتقاقي أو النحوي)، علاقات توالي كما تقوم علاقات تداعي بين أي عنصر من عناصر هذه الجملة والعناصر التي يُمكن إحلالها بدلاً منه. وهكذا نرى أن البناء اللغوي يتشكل من محاور متراصفة ومتواشجة بشكل تراتبي. وتوجد على كل محور من هذه المحاور عناصر لها خاصية التوالي والتداعي مع بعضها البعض لتتشكل منها بذلك عناصر المحور الأعلى رتبة في المعمار اللغوي. الأصوات تتألف مع بعضها البعض عن طريق علاقات التوالي والتداعي لتتكون منها المقاطع وبالطريقة ذاتها تتكون الكلمات من المقاطع ومن الكلمات تتكون العبارات التي تتكون منها الجمل. وهكذا تقوم علاقات التوالي والتداعي بين العناصر اللغوية بالطريقة نفسها على مختلف محاور البناء في النسق اللغوي مما يحقق الاعتماد المتبادل بين هذه المحاور.

لسانيات رومان ياكُبسُن

تقدم بنيوية رومان ياكُبسُن Roman Jakobson اللغوية بديلا جديا لتوليدية نعوم تشومسكي ومعاونيه -والتي سبق أن قدمنا لها عرضاً مختصرا في فصل سابق فيما يتعلق بتسلسل مراحل عملية اكتساب اللغة عندَ الأطفال والكليات اللغوية التي توجد بين مختلف لغات البشر.
ولا تقل إسهاماته في علم اللسانيات أهمية عن إسهامات تشومسكي إلا أنّه هو يهمنا بشكل خاص نظراً لتأثيره النظري الملحوظ في حقل الأنثروبولوجيا الاجتماعية والبنيوية، بينما انصب تأثير لسانيات تشومسكي على الأنثروبولوجيا الإدراكية Cognitive Anthropology التي ترعرعت بين الأنثروبولوجيين الأمريكيين.



رومان ياكُبسُن
Roman Jakobson

انشغالات رومان ياكُبسُن اللغوية هي امتداد وتطوير جذري لطروحات نيكولاي تُروبتسكوي Nikolay Sergeyevich Trubetskoy، مؤسس مدرسة براغ اللغوية Prague School من جهة، وهي من جهة أخرى تمثّل استمرارا وتطويرا لإسهامات دي سوسير، مؤسس مدرسة جنيف، التي كانت قد دشنت عهدا جديداً ومنهجا جديداً في الأبحاث اللسانية. وأبحاث ياكبسن جعلت من اللسانيات علماً يضاهي العلوم الطبيعية في صرامة المنهج ووضوح الرؤية، ولذا اتخذت منه بقية العلوم الإنسانية والاجتماعية قدوة لها ونموذجا يحتذى وسارت على منواله، هذا عدا إسهاماتها في مجالات النقد الأدبي والفني والتي لا يتسع المجال لبحثها هنا. باختصار، نظرية ياكبسن الفونولوجية وفرت حافزا لإعادة النظر في الكثير من المسلمات النظرية وأثرت العديد من المجالات الفكرية والعلمية ودشنت عهدا جديداً من النظر والتبصر في مختلف القضايا عبر التخصصات المتباينة. وهي تقوم على مبدأ مفاده أنّه يمكننا أن نفسر أي نسق بنيوي من خلال تحديد عدد قليل من العلاقات التقابلية داخل النسق. وبالإضافة إلى قيمتها في حد ذاتها كإسهام لا يستهان به في مجال علم اللسانيات فإنها هي التي استلهم منها كلود ليفي شتراوس منهجه البنيوي القائم على التضاديات الثنائية، وهي التضاديات التي بني عليها ياكبسن نظريته عن السمات الخلافية. وقدْ سبق أن تطرقنا للسمات الخلافية في معرض حديثنا عن الصوتيم والصوتيك لكننا في هذا الفصل سنتوسع في الحديث عن خلفيتها التاريخية والأسس النظرية التي قامت عليها.

خلفية تاريخية

كانَ نيكولاي تروبتسكوي قد حدد توجه اللسانيات الجديدة الذي تزعمه بالبحث عن بنية اللغة والكليات ذات الطابع العمومي التي يُمكن اكتشافها في كل لغات البشر، والتي تمليها الوظيفة الاتصالية للغة، وذلك عوضاً عن منهجية اللسانيات التقليدية التي تقوم على فصل مكونات اللغة وتحليل كل منها وتحديد خصائصه الذاتية الفردانية بمعزل عن بقية المكونات. كانَ يرى أن هذا الأسلوب التقليدي في تناول المسائل اللغوية قد أدى إلى فوضوية المنهج وإلى فقدان القدرة على السيطرة على مادة البحث وفقدان التركيز على ما هو مهم. فالمهم في نظره ليس الأصوات في حد ذاتها وإنما ما يقوم بينها من علاقات بنيوية. وحدد ثروبتسكوي مفهوم البنية بأنه قد يشير إلى مكونات البناء، أي الوحدات أو الأجزاء التي يتكون منها البناء، أي أنّه تبنى المقترب التجزيئي atomistic approach. وقدْ تشير البنية إلى عمليات التصنيف classification التي تصنف عناصر البناء في فصائل وأجناس حسب خصائصها الذاتية. وأخيراً هناك المقترب الوظيفي functional الذي يركز على العلاقات التي تقوم بين عناصر البنية وتصنفها حسب وظائفها.

نطلاقا من هذه القناعات المنهجية رأي تروبتسكوي أنّه لا ينبغي أن يشغل اللغوي نفسه بإحصاء وحصر كل الفروقات المحسوسة في جميع مكونات النسق اللغوي وإنما ينبغي لهُ أن يركز فقط على الفروقات التي يُنتج عنها فروقا معنوية بين الكلمات. فلا قيمة لمادة الصوت في حد ذاتها ولا الاختلاف ما لمّ يُنتج عن ذَلكَ الفرق في المادة وذلك الاختلاف في الكيفية فروقا معنوية. ولا يُمكن للصوت أن يحدث فرقا معنويا إلا إذًا كانَ مختلفا بطريقة أو بأخرى عن بقية الأصوات التي هي نفسها أيضاً تؤدي نفس الوظيفة. وبصرف النظر عن كيف يتحقق الصوتيك على مستوى الكلام الفردي، أي على مستوى parole بالمفهوم السوسيري، فهو على مستوى النظام اللغوي الاجتماعي، أي اللغة langue, يشكل صوتيما يتميز عن أي صوت آخر. ولذا نكتفي بالحد الأدنى من السمات الخلافية التي تقوم بوظيفة فرز الأصوات في صوتيمات لتوظيفها في خدمة المعنى ونصرف النظر عن أي سمات أخرى إضافية قد تعلق بالصوت بحكم السياق اللفظي أو طبيعة جهاز النطق لدى المرسل[1148]. فالأمر لا يتعلق بالأصوات كل صوت بمفرده وبمعزل عن أصوات اللغة الأخرى، كما هو حال حروف الهجاء مثلاً. المهم هو علاقة الأصوات ببعضها البعض كوحدات متمايزة لكنّها مترابطة من خلال تمايزها في نسق واحد. فأصوات اللغة تتداخل وتقوم بينها علاقات تتقاطع على عدة مستويات لتشكل مع بعضها نسقا مترابطا. هذه العلاقات النسقية هي التي يتشكل منها نسيج النظام الصوتي، ولذا ينبغي أن ينصب التركيز على هذه العلاقات بدلاً من مادة الصوت[1149]. تألف المكونات الفردية وتشكلها في كل متكامل يمنحها خصائص لا تملكها أيا منها بمفردها وبمعزل عن غيرها.

مع بداية الثلاثينات من القرن العشرين استطاعت مدرسة براغ أن تشخص الصوتيم على أنّه رزمة متراصفة أو حزماً مترابطة من السمات الصوتية المتزامنة المستخدمة في لغة ما لتمييز الكلمات التي تختلف في المعنى، وتمكنت من التفريق لأول مرة بين الاختلاف الصوتيكي والاختلاف الصوتيمي، فالأول مجرد اختلاف فيزيائي في طبيعة الصوت لا يؤثر على المعنى أمّا الثاني فهو اختلاف وظيفي يؤدي إلى اختلاف في المعنى[1150]. وقبل ذَلكَ كانَ تروبتسكوي قد استحدث مفهوم الموسوم أو المعلم marked والعقل unmarked. المعلم يعني الحضور الإيجابي للسمة في الصوت مثل سمة الجهر، والعقل يعني الحضور السلبي لهذه السمة ليتحول الصوت إلى مهموس مثلاً. فازدواجية الإيجاب (+)

أو السلب (-) تعني أن السمة إما أن تكون حاضرة في الصوت أو غائبة، أي أن الصوت يتضمن هذه السمة أو لا يتضمنها.

جاءت طروحات مدرسة براغ كردة فعل على المفاهيم السائدة آنذاك والتي حتّى عام 1920 كانت ترى في الصوتيم أصغر وحدة يُمكن الوصول إليها من خلال تجزئة السلسلة الكلامية إلى مكوناتها الذرية من خلال مقابلة ثنائيات لفظية متفقة في جميع صفاتها ما عدا صوت واحد هو الذي يفرق بين كلمتين في المعنى. وهذا من مخلفات الإرث السوسيري الذي كانَ لا يرى في الصوتيم إلا بعداً واحداً هو البعد الخطي الذي يؤلف بين الأصوات في كلمات متغافلا عن البعد التزامني للسمات التمايزية التي تميز صوتاً عن صوت وبالتالي كلمة عن كلمة. علماً بأن سوسير نفسه قد ألمح إلى أن البعد الدلالي والصرفي لا يتوقف على الصوتيم بقدر ما يتوقف على مكوناته العضلية والأكستيكية وأكد على ضرورة الحاجة إلى تجزئة الصوتيم إلى مكوناته الخلافية التمايزية الصغرى مع الأخذ بالاعتبار مكونات السلب (الغياب) مع مكونات الإيجاب الحضور والتفريق بينها، كحضور الغنة أو غيابها مثلاً. لكنه لمّ يتمكن من بلورة هذه الفكرة والأخذ بها إلى نتيجتها الطبيعية[1151].

تعريف سوسير للوحدات الخلافية في اللغة على أنها سالبة ونسبية ومتضادة كانَ مهما في رأي ياكبسن الذي يعترف بالدور المحوري الذي لعبه وسير في تقدم الأبحاث اللغوية. كما يتبنى ياكبسن اعتراض دي وسير على الطريقة الذرية في التعامل مع المكونات اللغوية كل مكون على حدّة والتي كانَ يمارسها من يسمون باللغويين الجدد new grammarians. كانَ سوسير يقول، متفقاً في ذَلكَ مع مدرسة براغ، إنّ اللغة نظام مكوناته مترابطة وترابطها محكوم بتلازم ضروري solidarity ولا قيمة لأي من هذه المكونات إذًا فصلناه عن المكونات الأخرى وقطعنا علاقته بها. فالإشارة اللغوية لا تعرف قيمتها إيجابا بمضمونها وخصائصها الذاتية وكيفياتها المحسوسة، وإنما تعرف سلبا من واقع اختلافها عن غيرها من بقية الإشارات في نفس النظام اللغوي. وكانت قيمة الإسهام الذي قدمه يابن لعلم الصوتيات هو تحديد عدد وبنية الفروق الصوتية التمايزية التي تقوم بوظيفة تغيير المعنى والتي كانَ قد أشار إليها دي سوسير دون أن يتمكن من تحديدها.

ومع ذَلكَ كانت ليان بعض التحفظات على بعض طروحات دي سوسير. كانَ سوسير، كما رأينا، قد حصر تحديده للإشارة اللغوية على البعد السنكروني المتزامن فقط، أي السكوني، ولم يعممه ليشمل البعد الآخر، البعد الدياكروني الديناميكي المتحرك على محور الزمن الأفقي. وهنا يستدرك ياكبسن على دي سوسير ليؤكد أن هذا البعد الخطي أيضاً يلعب دوراً محورياً في تحديد القيمة اللغوية فما هو سابق للإشارة اللغوية وما هو لاحق لها يمثلان السياق الذي يسلط الضوء على المعنى المقصود من بين المعاني الأخرى المحتملة. وهذا في حد ذاته يمثل نوعاً من التزامنية لكنّها تزامنية لا تتعلق بالمعنى الموضوعي الواقعي للزمن وإنما بالمعنى الظاهراتي النابع من الإحساس الذاتي والتجربة الذاتية للزمن التي تستحضر الآني وتتوقع الآتي وتتذكر الفائت في نفس اللحظة. كما أن القواعد التي تحكم التسلسل الزمني للتلفظ بالكلام هي دائماً حاضرة في ذهن المرسل والمتلقي في نفس الآن. كما يتحفظ ياكبسن على تشبيه دي سوير اللغة بلعبة الشطرنج. ففي لعبة الشطرنج يُمكن فعلاً تبديل القطعة بأي شيء آخر. أمّا في اللغة فإن تبديل الوحدات التركيبية لا يتم بهذه الاعتباطية لأن تبادلية العناصر التكوينية في اللغة محكومة بقواعد لا يُمكن تجاوزها بحكم أنها ترتبط مع بعضها بعلاقات تضامن تفترض بعضها بعضاً وعلاقات تنافر تستبعد بعضها بعضاً.

السمات الخلافية والتضاديات الثنائية

وهكذا تمكنت مدرسة براغ أن تصحح وجهة الاهتمام من البحث عن الصوتيم كأصغر وحدة لغوية تستعصي على التجزئة والتقسيم إلى السمات الخلافية، أي الفارقة، التي تأتي على شكل حزماً مترابطة أو رزمة متزامنة لتعين هوية الصوت اللغوي وتميزه عن غيره من الأصوات. مجموع سمات أي صوتيم هي الحد الأدنى اللازم لتمييزه عن غيره من الصوتيمات والتي يتم انتقاؤها وفق خيار مزدوج بين السلب والإيجاب، أي إما أن تكون السمة حاضرة وذات قيمة موجبة (+) أو غائبة وذات قيمة سالبة (-)، كأن تكون أحد السمات التي تميز الصوت أمّا عن الصوت /ب/ هي/+غنة/ للأول و /- غنة/ للثاني، أو /+جهرا الصوت الدال و/-جهر/ لصوت التاء. لكنّ هذه السمات بقدر ما تفرز كل صوت عن الآخر في نفس اللغة فإنها تقيم فيما بينها علاقات داخلية تربطها في نسق واحد، أي نسق مغلق.

ومنذ ذَلكَ الحين بدأ التحليل الصوتيمي يتجه نحو تجاهل الفروقات الحسية بين الألوأصوات والخصائص الفردية المستقلة التي لا تؤثر في المعنى ويركز على الصوتيمات، أي الأصوات ذات البعد الوظيفي التي يؤدي استبدالها واحداً بآخر إلى فروق معنوية بين كلمتين، أو ما يُسمّى قيما خلافية تتمايز بها العناصر داخل النسق. لو تعاملنا مع أصوات اللغة الواحدة على أساس القياسات المخبرية الدقيقة من الناحية الفسيولوجية والفيزيائية لوجدنا أنها على المستوى الحسي من التنوع والاختلاف بحيث لا يُمكن حصرها. لكنّ كل لغة تجرد على المستوى الذهني السيكولوجي من كل ذَلكَ عدداً محدودا من الوحدات الوظيفية التي هي الصوتيمات، فنقول مثلاً إنّ اللغة العربية تتضمن 28 صوتيما بناء على ما يقوم بين هذا الصوتيمات من سمات فارقة تمايزية تجعل منها في مجموعها وبحكم العلاقات الوظيفية القائمة بينها نظاما صوتيا مترابطا ومتكاملا. هذه السمات التمايزية، أو القيم الخلافية إنّ شئت، وليست الخصائص المادية الفيزيائية البحتة، هي التي تعطي الصوتيم وظيفته داخل النسق اللغوي الذي ينتمي إليه وهي التي يعتمد عليها في اكتشاف النظام الصوتي في أي لغة.

قد يتفق الصوتان في جميع السمات ما عدا سمة واحدة هي التي تميز فيما بينهما وتؤدي إلى اختلاف في المعنى. فلابد لكل صوتيم لغوي أن يتميز عن أي صوتيم آخر ويفترق عنه ولو بسمة واحدة على الأقل. يتفق الصوتيمان /ب/ وام / مثلاً في أنهما صوتان شفويان، عدا أن تحقيق الثاني يصاحبه انفتاح اللهاة مما يؤدي إلى تسرب الهواء إلى التجويف الخيشومي فيحدث غنة، لذا يُسمّى صوتاً أنفيا؛ هذه السمة الفارقة هي التي تؤدي إلى اختلاف المعني بين كلمة / باردًا وكلمة /مارد/. كما يتفق الصوتيم /ث/ مع الصوتيم /ذ/ في عدد من السمات. كلاهما صوتان احتكاكيان ناتجان عن احتكاك ذلقة اللسان بالأسنان العليا، لكنهما يختلفان في أن الأول يصاحب النطق به تذبذب الأوتار الصوتية لذا سميناه مجهورا بينما الثاني لا يصاحب نطقه هذا التذبذب لذا سميناه خافتا، ومن هنا جاء الفرق في المعنى بين ذرا وأثرا. ويتفق الصوتيم /س/ مع الصوتيم /ز/ حيث أن كليهما صوت احتكاكي يحدث من جراء احتكاك أسلة اللسان بمغارز الثنايا العليا، إلا أن الأول خافت والثاني مجهور. كذلك الصوت /ت/ والصوت /د/ صوتان انفجاريان ناتجان عن مرور ذلقة اللسان باللثة، إلا أن الأول خافت والثاني مجهور.

هوية الصوت اللغوي لا تتحدد في مادته الفيزيائية الحادثة من جراء التلفظ بالكلمات، بل في التمايزات التي تشكل الحد الأدنى من الفارق الصوتي الذي بواسطته نستطيع التفريق بين معاني

كلمات مثل /زار/، /سار/، صار/. هذه الكلمات الثلاث تختلف فيما بينها في المعنى ولا يوجد بينها أي فارق صوتي عدا ما هو متعلق بالأصوات الأولى فيها، لذا حددنا هذه الأصوات الثلاثة كأصوات مستقلة هي /ز/، /س/، /ص/.

وليس أي فرق فيزيائي بين صوت وأخر هو فرقا تمايزيا وظيفيا ذو قيمة لغوية. الفروق التمايزية هي الفروق التي يُنتج عنها تباين في المعنى بين الكلمات وتكون نابعة من معطيات النسق الفونولوجي (الصوتي) في اللغة. الوجود المادي الفيزيائي لأي سمة صوتية شيء وتوظيف هذا السمة كسمة فارقة شيء آخر. وجود الفارق الحسي لا يعني شيئاً ذا بال إنّ لمّ يتم توظيفه سيميائية في تأسيس فوارق معنوية وتمايزات دلالية فمهما بلغت اختلافات النطق فإن المتلقي لا يعبأ بها ما دام لا يُنتج عنها تمايز دلالي ومعنوي. أو كما يقول مصلوح «ولما كانت اللغة في جوهرها وسيلة اتصال وتبليغ صح أن تكون الفروق الصوتية التي يصاحبها تغير في مفهوم الرسالة المنطوقة هي الفروق الجديرة بانتباهنا، وصح بالتالي أن يتخذ التغير في المعنى معيارا للحكم على وظيفية الفروق أو ثانويتها».[1152]

ويأتي ياكُبسُن ليكرس هذا التوجه ويؤكد على أن تحليل الأصوات إلى سماتها المميزة هو أحد مستويات التحليل اللغوي؛ مثله مثل تحليل الجملة إلى مكوناتها المفرداتية وتحليل كل مفردة إلى أصغر مكوناتها الصرفية morphemes. ويبدأ بلفت الانتباه إلى أن فرز أصوات اللغة إلى صوتيمات يتطلب الأخذ في الاعتبار وظيفة اللغة الأساسية التي هي الوظيفة الاتصالية. ولكي تؤدي هذه الوظيفة بكفاءة تأخذ اللغة الأصوات لتحيلها من حدث طبيعي فج خالٍ من أي معنى لتفرزها وترتبها وتمايز فيما بينها وفق نظم معينة لتحيلها إلى أدوات للتعبير عن الأفكار والمفاهيم. يجتزئ الصوت اللغوي مكوناته من مادة الصوت الخام ليعيد ترتيب هذه الخامة الخارجية من خلال مفصلتها وتحليلها وفقاً لمعطياته الخاصة به. تقدم الطبيعة كما لا يحصى من الإمكانات والاحتمالات المختلفة لكنّ الثقافة تتدخل لتجتزئ من هذه الإمكانات مزدوجات من القيم أو السمات المتضادة. فلا توجد تمايزات في مادة الصوت الخام. العقل البشري هو من يفرض هذه التمايزات، بوعي أو بدون وعي، على مادة الصوت الخام ليوظفها كصوتيمات لغوية. بإمكان جهاز النطق عندَ الإنسان إنتاج كم غير محدود من الأصوات كما أن إمكانيات الإدراك السمعي للأذن البشرية لا يستهان به، لكنّ كل لغة تختار عدداً محدودا جداً من هذه الإمكانات التي تفوق الحصر لتشيد منها البناء الصوتولوجي الذي هو عبارة عن نظام مغلق بمكونات محدودة العدد تتداخل مع بعضها وتترابط في علاقات مختلفة وعلى عدة مستويات. فمن بين عدد لا يحصى من الإمكانيات الفسيولوجية والأكستيكية هناك حدود لعدد الأصوات التي تختارها أي لغة لتمنحها قيمة لغوية.

إنتاج الصوت اللغوي عملية موجهة لتحقيق غاية محددة هي التواصل ونقل الأفكار والمشاعر والأحاسيس بين المتحدث والمتلقي وذلك من خلال توظيف السمات الخلافية التي تميز بين الكلمات حتّى تجعل منها أوعية لحمل معاني مختلفة[1153]. بالنسبة للمتحدث الذي يريد التعبير عما في خلده والمتلقي الذي يريد أن يفهم ما يقوله المتحدث، يوجد الصوت اللغوي كوحدة كلامية على شكل رزمة متزامنة من السمات التي تفرضها الشفرة اللغوية التي يتحدثان بها والتي تفترض تمايزات مفردة بين الأصوات. نظراً الأهمية التفريق بين معاني الكلمات فإن تركيز المتحدث والمتلقي ينصب على هذه السمات الخلافية التي ليس لها أي وظيفة أخرى عدا تمييز الكلمات والتفريق فيما بينها لكي تؤدي هي بدورها وظيفتها في حمل المعاني المختلفة وجعل التواصل ممكنا[1154]. هذا الإجراء يقوم في أساسه على الانتقاء والتضاد. الاختلاف بين السمات الخلافية مربوط بوظيفتها السيميائية، فهي أدنى مستوى تحليلي يُمكن النزول إليه للتمييز بين كلمتين وتقتصر

أهميتها المعنوية على التنبيه إلى أن الكلمة التي تحمل سمة فارقة تحمل معنا مختلفا. أمّا هي في ذاتها فلا تحمل من الدلالات عدا تميزها واختلافها عن أي سمة أخرى. الدلالة الوحيدة لها دلالة خلافية صرف، بمعنى أنها ليست غيرها. الخلاف التمايزي اختلاف في الدال وليس في المدلول، فهو في حد ذاته لا يحتوي على أي مضمون على المستوى الدلالي عدا التنبيه إلى الاختلاف بين كلمة وأخرى[1155]. لا تكتسب السمة أي قيمة صوتية ما لمّ يتم توظيفها لإيجاد فروق معنوية بين الكلمات.

ولا يوجد فرق وظيفي أو دلالي فيما بين السمات المختلفة، أو حتى الصوتيمات. فالسؤال مثلا ما دلالة السواكن الأنفية لا معنى له. فأصوات الميم في اماردا، دامر/، /ظلام ليس بينها أي معنى مشترك يميزها مثلا عن صوت النون أو صوت الباء أو أي صوت آخر مثلما نميز بين كلمة كرسي وكلمة طاولة مثلا. هذا الافتقار إلى المعنى و إلى الفرق الدلالي بين مختلف السمات أو الأصوات يجعل منها مجرد علامات فارقة لا غير. «الصوتيم في ذاته لا يحمل أي دلالة، فالصوتيمات لا تعيّن ولا تشير إلى أي شيء عدا الغيرية، أي كونها مختلفة عن غيرها من الصوتيمات الأخرى في نفس النسق اللغوي. خاصية الافتقار إلى الدلالة تجعل من السمات الخلافية ومن دمجها في صوتيمات شيئا مختلفا بطبيعته عن بقية وحدات اللغة الأخرى»[1156]، وهذا ما يميزها عن الكلمات التي تحمل دلالات. هذه العلامات الخلافية الفارغة من المعنى في ذاتها يتم توظيفها لبناء الكلمات في كل لغات العالم.

ولذا يقول ليفي شتراوس أن المعنى ينتج دائما من دمج عناصر لا تحمل في ذاتها أي معنى. الفروق المعنوية، إذن، تحددها السمات الخلافية وليس الأصوات؛ فالفرق الوحيد مثلا بين /ثاب/ و /ذاب/ هو فقط في سلب سمة الجهر من الصوت الأول في الكلمة الأولى علما بأنه يتفق في باقي السمات مع الصوت الأول من الكلمة الثانية. هكذا يتحلل الصوت اللغوي إلى رزمة متراصفة ومتزامنة من السمات الخلافية التي تعيّنه وتميزه عن غيره من الأصوات. وكل سمة من هذه السمات الخلافية تتضمن خيارا بين طرفين متضادين يختلفان عن أطراف التضاديات الأخرى التي تشكل باقي السمات. فالسمات الخلافية تؤكد على علاقات التضاد بين السمات فسيولوجيا و أكستيكيا داخل النسق الصوتي بعيدا عن الأصوات في ذاتها كوحدات مستقلة أحدها عن الآخر.

البناء الصوتيمي في أي لغة عبارة عن مركب تتداخل مكوناته التي تتألف من عدد محدود من السمات الخلافية مع بعض القواعد التي تحكم توليف هذه السمات في صوتيمات ثم ربط الصوتيمات في سلسلة لفظية. فأي حزمة من السمات التي تشكل صوتيما يوظف في توصيل رسالة عبر سلسلة لفظية ما هي إلا عملية انتقاء من بين مجموعة من رزم السمات التي يتألف منها البناء الصوتي والتي يمكن استبدال أي منها بأخرى غيرها. فبمجرد استبدال سمة واحدة من السمات في الصوت الأول من الكلمة تارب/ بإضافة سمة الجهر إليه تتغير الكلمة إلى إدارب. وأي سلسلة من الصوتيمات يتم نظمها من خلال الانتقاء من بين مجموعة من المتواليات التي يمكن إما استبدالها أو تبديل مواقعها، كأن نستبدل الصوت الأخير من كلمة /بادل/ لتصبح / بادر / أو نبدل مواقع الأصوت في الكلمة الأخيرة لنحولها إلى كلمة أخرى دون أن نستبدل أيا من هذه الأصوات بغيرها، هكذا: بادر/، بارد/، /دارب/، دابر/؛ وهذه هي المبادلات الممكنة للمواقع بين أصوات هذه الكلمة للحصول على كلمة لها معنى أما المبادلات الأخرى فإنها إما لن تعطينا كلمة لها معنى أو لا تسمح بها قواعد التأليف بين الأصوات في اللغة العربية.

تتشكل البنية اللغوية عبر محورين متقاطعين؛ فهناك محور أفقي تسلسلي syntagmatic يتمثل في تتالي

concatenation الأصوات أفقيا في كلمات والكلمات في جمل متتابعة زمنيا. ولكن في كل لحظة و عند كل نقطة من نقاط التابع هذه، سواء على المستوى الصوتيمي أو الصرفي أو المعجمي، هناك محور رأسي تبادلي paradigmatic/alssociative آخر يفرض نفسه ويتقاطع مع المحور الأفقي التسلسلي، ذلك هو البعد الآتي الاستبدالي الذي يمكننا من استبدال أي وحدة من وحدات اللغة الصغرى أو الكبرى بأخرى غيرها، سواء على مستوى الصوت الواحد أو على مستوى الكلمة. ففي كل لحظة من لحظات تحقيق الكلام يجد المتحدث نفسه، على المستوى الصوتيمي، بمواجهة خيارين بالنسبة لأي سمة يتيحها لهُ النظام الصوتي في الغته، فإما أن يضمن هذه السمة أو يستبعدها ليتمكن من تعيين الصوت المطلوب تحديداً وليس غيره. فعلى خلاف الحدوث المتتالي للأصوات التي تتشكل منها الكلمات فإن حدوث السمات الخلافية التي تتشكل منها الأصوات حدوث تراصفي تزامني concurrent، أي أن رزمة السمات في أي صوت لا تأتي متتابعة وإنما تأتي متراصفة كرزمة واحدة أو حزماً مترابطة لتشكل مادة الصوت. ومثلما يمكننا استبدال كلمة بأخرى التغيير معنى الجملة أو صوتاً بأخر لتغيير معنى الكلمة فإنه بإمكاننا تغيير سمة من سمات الصوت لنحيله إلى صوت مختلف واختلافه يؤدي إلى اختلاف معنى الكلمة التي هو جزء منها. فبمجرد سلب سمة الجهر من الصوت الأول في كلمة /زارع/ نحيلها إلى كلمة بمعنى مختلف تماماً هي /سارع/، علماً بأن الصوتان يشتركان في باقي السمات مثل سمة الأسنانية وسمة الاحتكاكية والصفيرية. السلسلة اللفظية ما هي في نهاية المطاف إلا اصطفاف هذه الخيارات بالتتالي على خط البعد الزمني[1157] .

كل صوت في اللغة يضع المتحدث أو المتلقي في مواجهة خيار بين زوجين متضادين لكل سمة من السمات الخلافية التي تعيّن الصوت المراد بحيث أن عليه أن يختار أحد الزوجين دون الأخر وبالتزامن مع خيارات أخرى من عدد من السمات المختلفة تتراوح من السمة إلى السمتين فأكثر. وتتراصف هذه الخيارات من المزدوجات المتضادة في رزمة تعيّن كيفية الصوت. يلي ذَلكَ في سلسلة الزمن المتحرك وبنفس الطريقة اختيار السمات التي ستعين الصوت التالي مباشرة. وهكذا تنتظم الأصوات واحداً بعد الآخر في سلسلة لفظية.

بعبارة أخرى، أي رسالة لفظية تقدم للمتحدث محورين متقاطعين من الخيارات وللمتلقي محورين متقاطعين من المعلومات. فهناك المحور الصوتيمي الذي تعطيه السلسلة المصطفة بالتالي من المعلومات المشفرة من جهة، ومن جهة أخرى هناك رزمة السمات المتراصفة، أي المتزامنة، التي يتألف منها كل صوتيم. هذه العلاقة المزدوجة تربط الأصوات اللغوية على محور أفقي تسلسلي ومحور عمودي تبادلي. علاقة التتالي تحكم تسلسل الأصوات والمقاطع والكلمات وعلاقة التبادل تجعل من الممكن استبدال أي من هذه الوحدات بأخرى غيرها من أجل تغيير تركيبة الشفرة بما يتناسب مع القصد والمقام. فبإمكاننا من خلال علاقة التبادل أن نستبدل الصوت الأول من السلسلة اللفظية /زار/ لتصبح أثارا أو حار، ومن خلال علاقة التتالي يمكننا أن نستبدل كلمة /زار/ بكلمة /زير/ أو /زور/. لكنّ علاقة التتالي لا تسمح لنا بأن نقول /زصر/ إذ لا معنى لهذه الكلمة ويصعب النطق بها، مثلما أن علاقة التبادل لا تسمح لنا بأن نقول /في/ لأنها، وإن كانَ يُمكن نطقها بسهولة، لا تعطي أي دلالة.

هذا يعني أن الحديث وعمليات ترميز الشفرة اللغوية مهمة مزدوجة تتم على محور النضد الخطي الأفقي وعلى محور الاستبدال الرأسي. ففي كل لحظة من لحظات جريان اللفظ على اللسان عبر شريط الزمن المتحرك يقوم المتكلم بعملية انتقاء تزامنية بين وحدات لغوية صغرى من ذخيرة جاهزة ومخزنة أصلا في الذهن من الأصوات والمفردات والقواعد اللغوية، وغيرها من القيم اللغوية، على مختلف المستويات. كما يقوم بنظم ما يختاره من وحدات والتوليف فيما بينها في تسلسل زمني

متتابع لينظم منه جملا وعبارات على مستوى أعلى من التركيب والتعقيد. فكل وحدة يختارها، سواء الصوت أو الكلمة، تحتل موقعها عندَ تقاطع هذين المحورين وتصطف مع العناصر الأخرى التي تشكل سياقاً يحكم اختيار المتحدث لها كما تحكم فهم المتلقي لها، وهي في ذاتها أيضاً تشكل سياقاً يحكم ما قبله وما بعده بنفس الطريقة.[1158] هذه العملية المزدوجة سارية المفعول على مستوى الأصوات التي تتشكل من سمات فارقة وعلى الكلمات التي تتشكل من أصوات وعلى الكلمات التي تنتظم في جمل والجمل التي تنتظم في خطاب. هذان المحوران من العلاقات - اللذان كانَ دي سوسير قد سماهما علاقات الحضور وعلاقات الغياب- يربطان جميع مكونات اللغة على مختلف المستويات الصوتية والصرفية والنحوية في نسق واحد، في شفرة لغوية واحدة محكومة بنظام واحد وتستمد وجودها من ذخيرة صوتية ومعجمية واحدة[1159] . لذا لابد أن يتم إنجاز هذه العمليات الاستبدالية والتوليفية بما يتمشى مع القواعد الصوتية والصرفية والاشتقاقية والنحوية التي تحكم العمليات الجارية على هذين المحورين. فكل خطوة من هذه الخطوات التصاعدية محكومة بالقواعد ومجالات الانتقاء التي تخصها. إذ أن هناك تصاعدية وتراتبية في مساحة الحرية المتاحة للمتحدث تتدرج من شبه انعدامها فيما يتعلق بنضد الأصوات في الكلمة إلى الحرية شبه المطلقة فيما يتعلق بتأليف الجمل إلى الحرية المطلقة في تأليف الخطاب. أمّا رصف السمات الخلافية لتشكيل الأصوات فهو مقيد تماماً ولا مجال فيه للحركة. البعد التسلسلي للغة بعد مفتوح وليس لهُ حدود. فلا حدود لحرية الفرد في شك سلسلة من الكلمات لتأليف خطاب. لكنّ حريته أقل بكثير في تأليف الجملة من الكلمات، فهذا تحكمه قواعد النحو. أمّا فيما يتعلق بتركيب الكلمات من الأصوات، والذي تحكمه قواعد الصرف والنحت، فإن حرية الفرد تكاد تكون معدومة، عدا ما يخص سك المفردات والمصطلحات الجديدة كلما دعت الضرورة الملحة. ومن الواضح أن إمكانية استبدال الأصوات محدودة إلى أبعد الحدود مقارنة باستبدال الكلمات. ولا تقف الحدود هنا بل لابد من الأخذ بالاعتبار أيضاً ما تسمح به قواعد اللغة على المستوى النحوي والصرفي والاشتقاقي والدلالي من إمكانيات الاستبدال على المستويين الصوتي والمفرداتي. فقواعد اللغة تفرض حدودها الصارمة على الإمكانيات المتاحة لنضد الأصوات في كلمات لأن هناك أصواتا غير مسموح بتتاليها وتجاورها (كالتقاء الساكنين في العربية الفصحى مثلاً أو تكدس حروف الحلق بجوار بعض). أمّا فيما يتعلق برصف السمات الخلافية لتشكيل الأصوات فهو أمر محدد سلفا ولا مجال فيه لأي ابتكار لأن ذَلكَ هدم أهم ركن من أركان البناء اللغوي وتعطيل وظيفة الاتصال.

ولطالما أثير السؤال حول عما إذًا كانَ معيار التمفصل التمايزي الذي يقوم على التضاديات الثنائية، والذي يتم بواسطته تحديد السمات الخلافية، متأصل في طبيعة البناء اللغوي أم هو مجرد إجراء يلجأ لهُ الباحث ويفرضه على المادة اللغوية. لكنّ ما يؤكد على تأصل هذا المعيار هو أن المتحدث أو المتلقي عليه دائماً أن يواجه نفس الخيار ويقرر ما إذًا كانَ سمع اولد أم بلد مثلاً، أو ما إذًا كانَ سمع / دارب/ أم / تارب/ يقتصر خيار كل من المتحدث والمتلقي في هذين المثالين على سمة خلافية واحدة، بمعنى أن ما يمايز بين الكلمتين يقتصر على سمة واحدة تطال صوتين متقابلين في الكلمتين، فبمجرد أن نسلب الجهر من الصوت /د/ مثلاً فإننا نحيله إلى ات/ مع احتفاظه بالسمات الأخرى التي يشترك فيها مع /ت/ مثل سمة اللثوية. ولكن قد يواجه المتحدث والمتلقي الخيار بين أكثر من سمة واحدة كما في اولد/ مقابل /تلدا. فالصوت الأول في الكلمة الأولى يتميز عن الصوت الأول في الكلمة الثانية في أكثر من سمة. فالصوت او مجهور ويتحقق بتدوير الشفتين دون إغلاقهما بينما الصوت /ت/ مهموس ويتحقق عن طريق حبس مجرى النَفَس بملامسة ذلقة اللسان للثة. فكل

صوت من هذين الصوتين يتميز عن الأخر بسمتين متزامنتين كل منهما تتضاد مع السمة الأخرى المقابلة لها في الصوت الآخر؛ فالأول مجهور دون إغلاق مجرى النفس والآخر ضد ذَلكَ، أي أنّه مهموس مع إغلاق التنفس. وقدْ يختلف الصوتان اختلافا كليًا في جميع السمات، كما في | دارب/ مقابل شارب/. أمّا في الكلمتين /بلد/ مقابل او تد/ فلدينا تمايزان ثنائيان متتاليان بين الصوتين الأول والثاني في الكلمتين. وقدْ يطال الاختلاف كل أصوات الكلمة. وهكذا نجد أن لدينا تمايزات مفردة ومتعددة من جهة وكذلك متزامنة ومتتالية من جهة أخرى.[1160]

معيار التمفصل التمايزي في فرز السمات الخلافية على الأخص وتنميط مجمل الشفرة اللغوية بوجه عام هو ما يحدد إلى درجة كبيرة إدراكنا للأصوات اللغوية. فنحن لا ندركها كمجرد أصوات محسوسة وإنما ندركها أساسا كمكونات لغوية تقوم بينها علاقات. المتلقي لا يدرك فقط كيفيات الصوت المادية وإنما أيضاً الكيفيات الشكلانية formal العلاقية غير المحسوسة مثل علاقات التشابه والاختلاف والتقابل؛ فهو لا يتعرف على الأصوات اللغوية فقط من خلال الكيفيات المحسوسة وإنما أيضاً من خلال العلاقات التقابلية بين هذه الكيفيات مما يعني أن هناك علاقة افتراض متبادل بين شكل الصوت ومادته، فكل منهما يُفترض الآخر. علاوة على ذَلكَ، فإن ما يحدد طريقة إدراكنا لها هو النمط الصوتيمي الذي تربينا عليه بحيث أننا ندرك أصوات اللغات الأجنبية بشكل قريب من إدراكنا لأصوات اللغة الأم التي نتحدثها فلا ندرك الكثير من السمات الخلافية في اللغة الأجنبية أو نضفي عليها فوارق غير موجودة فيها أو، إنّ وجدت، فهي ليست بذات وظيفة خلافية. بل حتّى إنّ إدراكنا للأصوات غير اللغوية يتأثر بخلفيتنا اللغوية. ففي اختبارات الإدراك التي تستخدم فيها مقاطع ليس لها معنى تختلف النتائج باختلاف الخلفيات اللغوية للمختبرين. فلو طرقنا طرقات متواصلة تفصل بينها فترات قصيرة متساوية بحيث تكون كل طرقة ثالثة دائماً أعلى قليلاً من سابقتيها سوف يتم إدراكها على أنها مجموعات متوالية من ثلاث طرقات لكل مجموعة وتفصل لحظة سكوت بين كل مجموعة وأخرى. المستمع التشيكوسلافي سوف يحسّ بأن لحظة السكوت تسبق الطرقة الأعلى بينما المستمع الفرنسي يحسّ أنها بعدها أمّا البولندي فيحس بأن الحظة السكوت تعقب الطرقة التي تأتي بعد الطرقة الأعلى. هذا الفرق في الإدراك يتطابق تماماً مع الفرق في مواقع النبر في هذه اللغات والذي يقع على المقطع الأول في اللغة التشيكية وعلى الأخير في اللغة الفرنسية وعلى ما قبل الأخير في اللغة البولندية. أمّا حينما تكون الطرقات بنفس القوة ولكن يعقب الثالثة فترة سكوت أطول قليلاً فإن التشيكي يحسّ أن الطرقة الأولى أعلى والبولندي يحسّ بأن الثانية أعلى والفرنسي يحسّ بأن الثالثة هي الأعلى.[1161]

هذا يوضح لنا كيف تفرض الشفرة اللغوية سماتها الخلافية على مادة الصوت الخام. لكنه يوضح أيضاً أننا لا يمكننا إدراك هذه السمات بدون مادة الصوت. ولكن أي مرحلة من مراحل البث الصوتي المتتالية يمكننا الرجوع إليها لإنجاز مهمة تحديد السمات الخلافية من أجل تعيين الصوت؟ تحديد التقابلات الصوتية أمر ممكن عندَ أي مرحلة من مراحل الحدث الكلامي بدءًا من التحقيق اللفظي وانتهاء بالإدراك وفك الشفرة اللغوية، والشرط الوحيد لذلك هو أن المتغيرات في أي مرحلة سابقة يتم انتقاؤها ونظمها بناء على المرحلة التالية[1162]. في فك الشفرة المستقبلة (1) يتعامل المتلقي مع المادة المحركة (2) التي يحصل عليها من تجاوب الأذن (٣) للمثير الأكستيكي (4) الذي أنتجته أعضاء النطق لدى المرسل (5).

كلما اقتربنا في بحثنا من الوجهة المقصودة للرسالة، أي من إدراكها من قبل المتلقي، كلما استطعنا أن نقيس بدقة أكثر المعلومات التي يتضمنها شكلها الصوتي، هذا إذًا ما أخذنا في الاعتبار حقيقة أننا

نتكلم السمع وتفهم. هذا ما يحدد تراتبية المهام بالنسبة لمستويات تضاؤل الصلة بالموضوع: من الإدراكي إلى السمعي إلى الأستيكي إلى التحقيق اللفظي، وهذا الأخير هو الأقل أهمية بالنسبة للمتلقي. كل واحد من هذه المستويات المتتالية، من التحقيق اللفظي إلى الإدراكي يُمكن التنبؤ به مما قبله. وبما أنّه مع كل مرحلة تالياً يزداد انحصار التركيز على اختيار السمات، فإن هذا التنبؤ ليس لهُ أثر رجعي وبعض المتغيرات في أي مرحلة سابقة تفقد قيمتها في المراحل اللاحقة. فالقياس الدقيق للقناة الصوتية يمكننا من قياس الموجة الصوتية.، لكنّ يمكننا الحصول على نفس الظاهرة الأستيكية بوسائل أخرى. كذلك أي خاصية من خواص الإحساس السمعي قد تكون ناتجة عن متغيرات فيزيائية مختلفة. فلا توجد علاقة متناظرة تماماً بين أبعاد المثير الأستيكي والخاصية السمعية. فالأول لا يُمكن معرفته من الثاني. لكنّ مجموع الأبعاد الكلية للمثير تمكننا من معرفة الخاصية[1163]

أثبتت نظريات الاتصال أن معيار التمفصل التضادي الذي يقوم على التضاديات الثنائية هو أكفأ الطرق في توصيل الرسائل وأكثرها ترشيدا في الجهد والوقت. يلجأ المهندسون والمنظرون في علم الاتصالات إلى استخدام الانتقاءات الثنائية binary selections، أو ما يُسمّى المعيار التمفصلي dichotomous scale، كأفضل طريقة وجدوها لتحليل مختلف عمليات التواصل. وهذه وسيلة إجرائية يفرضها الباحث على موضوع بحثه الدواعي عملية. أمّا في حالة الكلام فإن المعيار التمفصلي المتمثل في الانتقاءات الثنائية لمّ يفرض عليه فرضا من الخارج بل هو يقوم على انتقاءات صميمية نابعة من طبيعة عملية الاتصال اللغوي تفرضها الشفرة اللغوية على الصوت كقيد يلزم المرسل والمستقبل بالخضوع لهُ. إنه المبدأ الذي يرتكز عليه البناء اللغوي. هذا المعيار المبني على السمات التقابلية المتضادة ليس إجراء عمليا يفرضه الباحث على المادة اللغوية لتسهيل عمليات التحليل والمعالجة، بل هو خاصية ذاتية متلازمة مع طبيعة اللغة نفسها. فهو قائم أساسا على نظام التضمين والتلازم الضروري بين قطبي التقابل المتضادين لذا فهو يمثل الأساس الأنجع والأجدى لترميز الشفرة اللغوية. ولا يجوز لنا أن نفترض أن المرسل والمستقبل سوف يلجآن إلى أي إجراء آخر يكون أكثر تعقيداً وأقل ترشيدا ويتطلب تطبيقه جهدا أكبر في ترميز الشفرة اللغوية من جهة المرسل وفك الشفرة من جهة المستقبل. ما يثبت مصداقية المعيار التمفصلي هو قدرته على أن يبرز بوضوح تراتبية البناء في النسق الصوتيمي للغة وقوانين التضمين التي تحكمها وما يترتب على ذَلكَ من إمكانية تصنيف اللغات، كما سيتضح لنا أدناه[1164] .

لمعيار التمفصلي في اللغة يعود إلى كون المعلومة الوحيدة التي تحملها أي سمة خلافية فارقة هو مجرد اختلافها عن غيرها من السمات. فالمتلقي يميز بين /شارد/ و /شارب/ من مجرد اختلاف الصوت الأخير في الكلمتين في سمة واحدة فقط هي سمة حدّة الصوت في الأولى مقابل رزانته في الثانية. كما تختلف /صامد/ عن /صامت/ في سمة الجهر في الصوت الأخير من الكلمة الأولى مقابل سمة الهمس في الصوت الأخير من الكلمة الثانية. السمات الخلافية سمات تمفصلية ازدواجية على المستويين الأكستيكي والفسيولوجي. فقط في الحركات نجد أن السمتين متضام/متفشي تتشكل من ثلاثة أطراف بدلاً من اثنين.

فعلاقة الحركة /ae/ مع /e/ تعادل علاقة /e/ مع /i/، بمعنى أن الحركة المتوسطة /e/ متفشية إذًا قورنت بالحركة /ae/ ومتضامة إذا قورنت بالحركة /i/

سمة التقابلية ليست حقيقة منعزلة قائمة بذاتها. إنها مبدأ بنيوي؛ فهي دائماً تقرن بين خيارين متضادين ولكن مرتبطين بطريقة لا تسمح لأحدهما أن يرد إلى الذهن دون التفكير بالآخر. ودائما ما

يتشكل هذا الاقتران التضادي من خلال مفهوم ينطوي ضمنيا على ضده ويميز ذاته عن ضده وينشطر عنه فعليا من خلال تحققه العيني في واقعة محسوسة. فمن ناحية المحتوى لا يوجد شيئان أكثر تمايزا من الأضداد، فاللون الأبيض أقرب إلى بعض الألوان منه إلى الأسود لكنّ بمجرد أن يرد هذا اللون إلى الذهن فلا لوّن آخر يستدعيه حضوره عدا اللون الأسود.
من خصائص السمات الخلافية أنها مزدوجات متضادة binary opposites، بمعنى أن السمة تميز الصوتيم إما بالسلب أو بالإيجاب، أي إما بحضور تلك السمة في الصوت، ويكون الصوت في هذه الحالة علماً أو موسوما بهذه السمة، أو سلبها وغيابها وفي هذه الحالة يكون الصوت غفل من هذه السمة. التمايز يُفترض التضادية، فهي أبسط وأوضح مظاهر العلاقة بين طرفين متمايزين. فالشيء لا يُمكن تمييزه إلا من خلال تعاكسه أو تضاده مع غيره، أي من خلال علاقة التضاد بينه وبين شيء آخر. لذا لا يُمكن تمييز وظيفة الخاصية الصوتية إلا إذًا دخلت كطرف في علاقة تضادية مع صوت آخر. التقابلات بين الأصوات التي تؤدي إلى فروق معنوية بين المفردات هي تقابلات تمايزية[1165].
هناك بني مرتبطة بطبيعة الأشياء، وبالمقابل هناك بني أخرى تقوم على الأشياء المادية فقط. فالامتداد مثلاً لا يصدّق إلا على الأشياء المادية لأن من طبيعة المادة الامتداد واحتلال حيز مكاني. البنى التي يعتمد تحديدها على الطبيعة المادية للأشياء لا يُمكن تمثيلها بطريقة متشاكلة على كل شيء آخر. هذا على عكس البني ذات الطابع العمومي التي تنطبق على كل الأشياء. فهناك بنى تصدّق على كل الأشياء، فكل شيء هو بشكل أو بآخر شبيه بغيره أو مختلف عنه.
كما يُمكن تأسيس العلاقات ماديا من ناحية أخرى. فالخصائص التي تنتمي لنفس الامتداد الكيفي المتصل لا يُمكن تشخيصها انطلاقا من علاقات تنتمي لامتدادات كيفية أخرى. الخصائص التي تنتمي لنفس الامتداد تتميز بالخاصية الفريدة المتمثلة في إمكانية المزج بينها وإمكانية طغيان أحدها على الأخرى وطمسها. فالنور والظلام مثلاً يُمكن المزج بينهما لنتحصل على العتمة. لكنّ الصوت الواحد بمقابلته مع صوت آخر لا يُمكن أن يكون مفخما ومرققا في نفس الوقت. فكل سمة من سماته الخلافية تتضمن خيارات بين طرفين متقابلين في تضادية واحدة تتضمن خاصية خلافية محددة ومتمايزة عن خصائص أي تضادية مغايرة لها. لكنّ الصوت بمفرده وبدون مقابلته مع أي صوت أخر يُمكن أن يجمع بين الكيفيتين. الخصائص التي تنتمي لامتدادات مختلفة يُمكن أن تكون متوائمة وتدخل في علاقات مركبة.[1166]
وهناك نوعان من التضاد binary opposition؛ تضاد تناقضي contradictory يكون الخيار فيه بين نقيضين لا تدرج بينهما كأن يعني حضور السمة أو غيابها وحضور نقيضها كحضور سمة الجهر مقابل سمة الهمس وتضاد تعاكسي contrary أو contrast يكون الخيار فيه بين قطبين متعاكسين أحدهما يشكل الحد الأدنى والآخر يشكل الحد الأقصى على سلم قيم متدرج أو خط ممتد لنفس الكيفية أو الصفة بحيث يصل التمايز بين الطرفين إلى أبعد حد ممكن. إنه خيار بين احتمالين متعاكسين يقعان على قطبين متقابلين لخط واحد متصل يمثل نفس الخاصية، كخاصية طبقاً الصوت التي تتدرج من الطبقة الحادة على أحد الطرفين إلى الطبقة الرزينة على الطرف المعاكس. فلو أخذنا مثلاً تضادية حاد/رزين فإن هذين الطرفين يتضادان في إدراك المتلقي لطبقة الصوت (أو الدرجة) الذي يتراوح من الطبقة العالية نسبيا إلى الطبقة المنخفضة، ويتضادان أيضاً على المستوى العضلي من حيث حجم وشكل حجر الرنين في فتحة الفم، كما يتضادان على المستوى الفيزيائي في توزيع الطاقة الأكستيكية على طرفي الرسم الطيفي.
أي سمة من السمات الخلافية في أي رسالة يستقبلها المتلقي تضعه أمام خيارين لا ثالث لهما، إما

سلبا أو إيجابا، إذَّا أراد أن يحدد المعنى المراد بالرسالة؛ إما حاد أو رزين مثلاً، إذَّا كانَ كلاً الخيارين متاحين في اللغة التي شفرت بها الرسالة. لابد لهُ أن يختار بين أحد هذين الاحتمالين المتضادين الواقعين على قطبين متقابلين لخط واحد متصل يمثل نفس الخاصية، خاصية طبقاً الصوت التي تتدرج من الطبقة الحادة على أحد الطرفين إلى الطبقة الرزينة على الطرف المعاكس. وفي حالات أخرى يكون الخيار بين نقيضين لا تدرج بينهما كسمة الجهر مقابل الهمس، أو بغنة مقابل بدون غنة. فالخيار إما أن يكون خيارا بين طرفين متقابلين يشكلان قطبان متضادان لخاصية متدرجة، وهنا يكون الفارق المميز فارق في الدرجة، أو بين نقيضين يكون الخيار بين حضور أحدهما وغياب الأخر أو العكس.

من المؤكد أنّه من الناحية التحقيقية والفيزيائية والإدراكية هناك مستويات متدرجة من أدنى درجات الهمس إلى أعلى درجات التصويت ولكن لا يوجد إلا قطبان تضاديان متقابلان يتم اختيارهما كسمات فارقة كالجهر أو الهمس. كذلك هناك درجات لضم أو فتح الشفتين وكل منها يضفي على الصوت سمات أكستيكية مختلفة، لكنّ التقابل الصوتي مكتوم fat واضح plain هو التعيين اللغوي للقيمة الخلافية بين موضعين متباعدين للشفتين وما ينجم عنهما من تقابل في الأثر أكستيكي. فلا يوجد لغة لديها أكثر من خلافية ثنائية فيما يتعلق بحجم وشكل فتحة الشفتين.

ومن البديهي أننا نناقض أنفسنا لو بحثنا عن سمة التمايز في المواقع التي لا يسمح فيها بذلك. فإذا كانَ من الممكن لأحد طرفي التضاد للسمة الواحدة أن تظهر فقط في سياقات محددة فإن السمة تفقد تميزها وتصبح معطلة. أي طرف من طرفي التضاد لا يُمكن توظيفه مع سمات أخرى مجاورة لهُ أو متزامنة معه إذَّا كانَ ذَلكَ يمنع ظهور الضد الآخر. التضاد مرهون وجوده بإمكانية ظهور طرفيه في نفس السياق الذي يحدده طبيعة السمات المتزامنة والمتجاورة مع السمة المعنية. فكرة المتضادات لا يُمكن أن توجد بمعزل عن فكرة التضاد بحد ذاتها. فنحن لن نواجه أي غموض محتمل لو أننا مثلابدلاً من تعيين التضاد /(+غنة)، (-غنة) / استغنينا بالاختصار /سمة الغنة/ لأن هذه السمة لا تظهر إلا في السياقات التي يسمح فيها بظهور أي من هذين الضدين[1167].

لكنّ ينبغي التنبه هنا إلى أن التضادية بهذا المعنى لا تنطبق على الصوتيمات نفسها، فلا يمكننا مثلاً أن نسأل ما هو الضد المقابل للصوتيم /م/. لكنّ الغنة كسمة من سمات هذا الصوتيم ضدها غياب سمة الغنة، كما في الصوتيم /ب/، وكما في حالة الصوت أنا والصوت /د/. العلاقات التضادية لا تقوم بين الأصوات وإنما بين رزم السمات التي تميز كل منها. فالصوت /a/ لا يتضاد مع أي من الحركات لكنّ السمات التي تميزه كل منها يتضاد مع سمة من رزم السمات التي تميز صوتاً أخر. فالفتح والإغلاق مثلاً أو الجهر والهمس سمات متضادة. ومن الواضح، ومن الضروري أيضاً، أن نبدأ من خلال التجزئة التحليلية للعلاقات المتلازمة والارتباطات المتبادلة حتّى يمكننا الوصول إلى تمفصلات تضادية أخرى لكل الصوتيمات الأخرى في اللغة بحيث يتحول كل صوتيم إلى رزمة مترابطة ومتزامنة من السمات التمييزية. بهذه الطريقة يتم تحليل الأصوات بدلاً من الطريقة المعتادة التي تصنفها حسب مخارجها بالاعتماد حصريا على الجانب العضلي المتمثل في حركة أعضاء النطق. هذه النظرة العضلية كانت تحجب البصيرة وتقف حجر عثرة أمام بروز التساؤلات عن إمكانية التضاد بين السمات، فلم يكن من الممكن طرح السؤال عن المضاد لسمة عضلية تقوم على مكان تحقيق الصوت والعضلات التي تشارك في ذَلكَ[1168].

يرى ياكبسن أن من أبرز خصائص البنيوية إعطائها دوراً مركزيا لأهم علاقة تم استخلاصها من البنية اللغوية وهي علاقة التضاد والتي تعني التضمين المتبادل لطرفين متناقضين أو متعاكسين. فلم يُعد

التضاد يعني الانفصال التام والقطيعة بين الطرفين وإنما يعني اتحادهما الوثيق فحضور أحدهما يستدعي بالضرورة حضور الآخر. وهذا الاستدعاء عكسي بمعنى أن فكرة الظلام وفكرة النور كل منهما تستدعي الأخرى، وهو ضروري فلا يُمكن التفكير بأحد الطرفين دون التفكير بالطرف الآخر. الخاصية اللصيقة للتضاد والتي تميزها عن كل الاختلافات الأخرى المشروطة، هذا إذًا كنا نتعامل مع تضاد واحد، هو ضرورة الحضور المتزامن في الذهن للضد الأخر، أي أن حضور الضد في الذهن يستدعي بالضرورة ظهور ضده في نفس الوقت. فلا يُمكن التفكير بالصفة «طويل» دون حضور الصفة «قصير» إلى الذهن، أو صفة «صائت» دون حضور «غير صائت». وكما يقول تشارلز بيرس إنّ التصنيف الطبيعي يقوم على التقسيم الثنائي، فالتضادية تتكون من موضوعين يوحد بينهما التضاد، أو أن أساس وجود العلاقات التضادية هو مجرد التضاد في حد ذاته.[1169]

لتضادية ليست علاقة نلاحظها وإنما هي علاقة تفرض نفسها على الفكر. وهي لا تعني مجرد الاختلاف العارض الذي لا نستطيع تحديد هوية طرف آخر فيه. فحينما تقول إنك تستمع بمشاهدة الأفلام فهذا لا يعطي أي دليل على ما هو الشيء الآخر المضاد الذي تفضل مشاهدة الأفلام عليه؛ مشاهدة المباريات، الصيد، السباحة؛ هذا الشيء الآخر الذي تفضل مشاهدة الأفلام عليه يُمكن أن يكون أي شيء من قائمة لا تحصى من النشاطات والهوايات وسبل الاستمتاع[1170] .

فكرة التضاد أو التقابل، كعملية منطقية أساسية وكلية، تبدأ مع بداية تبلور الوعي عندَ الإنسان في المراحل الأولى من الطفولة ومنذ بداية اكتسابه اللغة. وقدْ أكدت آخر الأبحاث في السيكولوجيا الإدراكية أن الطفل في بداية نموه العقلي يلجأ لعمليات التقابل التضادي المزدوج كأولى العمليات المنطقية حيث أن أيا من الضدين يستدعي إلى الذهن الضد الآخر بالضرورة مما يلزم الطفل باختيار أحدهما. ومما يثبت الحقيقة السيكولوجية العلاقة التضاد وملازمتها للفكر الإنساني أن تشكل المتضادات سابق على تشكل أي منهما مفردا عندَ الأطفال ويظهر أنها من أولى العمليات المنطقية التي يجريها ذهن الطفل[1171] . كما برهنت النظرية الرياضية للاتصالات بما لا يدع مجالاً للشك على أن التضاد الثنائي هو أكفأ وسيلة لتشفير المعلومات، لذا أصبح يُنظَر لها على أنها المفتاح والبداية الطبيعية للبحث في البنية اللغوية من أدنى مستوياتها إلى أعلاها. ويورد ياكبسن مثالاً بسيطاً على كيفية تطبيق هذا المنهج.

A	B	C	D	E	F	G	H
–	–	–	–	+	+	+	+
–	–	+	+	–	–	+	+
–	+	–	+	–	+	–	+

نفرض أننا أردنا تعيين الحرف H من بين سلسلة الحروف A , B , C , D , E , F , G , H . لعمل ذَلِكَ نقوم أولاً بتقسيم المجموعة إلى نصفين متعادلين ثمّ نسأل هل الحرف المطلوب في الجانب الأيمن أم في الجانب الأيسر. ثمّ نقسم الجانب الذي فيه الحرف المطلوب مرة أخرى إلى نصفين متعادلين ونكرر السؤال. ونستمر على هذا المنوال حتّى يتم تحديد الحرف المطلوب كما في هذا الشكل السابق. وهكذا بدلاً من أن نطرح ثمانية أسئلة؛ هل هو A؟ هل هو B؟هل هو C؟، الخ. نقلص العدد إلى ثلاثة أسئلة تكون الإجابة عليها إما بنعم (+) أو بلا (-).

لفرق بين هذا النموذج والدراسة الصوتية أن الصوت اللغوي ليس شيئاً مجردا وإنما هو عنصر مادي يتحقق شكله من طريقة تحقيقه من قبل المرسل وإدراكه من قبل المتلقي. لذا فإن تعيينه لا يخضع لأسئلة مجردة كما في الشكل أعلاه وإنما لأسئلة تتعلق بطبيعته الصوتية (مهموس/مجهور، متضام/ متفشي، الخ). وليس من المحتمل إمكانية شطر مكونات البناء الصوتي إلى شطرين متساويين كما في الشكل، كما أن علامات السلب والإيجاب لن تكون متعادلة وهناك خانات لا تأخذ أي قيمة بل تبقى محايدة وتأخذ قيمة صفر (0) أو تترك الخانة فارغة. هذا يعني أننا نحتاج إلى ثلاث قيم هي الموجب (+) والسالب (-) والمحايد (0).[1172]

النطقي والأُكستيكي

يتمثل إسهام تروبتسكوي الحقيقي في أنّه صحح الفكرة السائدة آنذاك والتي كانت ترى في الصوتيم أصغر وحدة يُمكن أن يصل لها التحليل اللغوي وذلك بأن جزأه إلى سماته التمييزية. إلا أنّه كانَ قد اعتمد في تحديده للسمات الخلافية على الطريقة التقليدية في تصنيف الأصوات عضليا وفق مخارجها وأماكن تحقيقها. وقدْ جاءت الثورة الحقيقية على يد ياكبسن الذي دعم الاعتماد على أماكن التحقيق بالاعتماد على الخصائص الأستيكية. فقد رأى أن هناك أسباب وجيهة للبدء من المتلازمات الأستيكية بدلاً من المتلازمات العضلية. فالمقترب الأكثر موضوعية لاكتشاف طبيعة السمات المميزة التي بواسطتها ندرك الصوتيمات هو من خلال متلازماتها الأكستيكية. لذا اقترح النظر إلى مجمل البناء الأستيكي للأصوات في اللغة لنستخلص منها أصناف الملامح cues الأستيكية المتعلقة بالإدراك اللغوي، سواء على انفراد أو في توليفات مختلفة. الأصوات اللغوية هي في المقام الأول انطباعات أكستيكية تحركها الأذن، لكنّ لا يُمكن إنتاج هذه الأصوات بدون جهاز النطق. فلا يُمكن اختزال اللغة في الصوت ولا عزل الصوت من التحقيق العضلي. بالمقابل لا نستطيع تعريف حركات أعضاء النطق دون أن نأخذ في الحسبان الانطباعات الأستيكية التي تصدر عن هذه الحركات. هنا تتجلى ثنائية اللغة المتمثلة في الفرد مقابل الجماعة. الفرد كمرسل وكمتلقي يرمز الشفرة ويفكّها بصفة شخصية ولكن وفق ما تمليه عليه القواعد التي تواضع عليها المجتمع ولكي يوظفها لغرض التواصل الاجتماعي. بهذه الطريقة تعشش الثنائيات واحدة داخل الأخرى؛ فالصوت اللغوي هو حقيقة اجتماعية وسيكولوجية (فردية) في نفس الوقت، وهو يتحقق من الناحية السيكولوجية على هيئة صوتيمية وصوتيكية، والصوتيك هو في نفس الوقت حدث فسيولوجي وحدث فيزيائي.

لا شك أن أعضاء النطق هي المسؤولة عن إنتاج الأصوات اللغوية من قبل المرسل بما تتسم به من سمات أكستيكية، لكنّ الأولوية في الكلام لسمات الصوت الأكستيكية وليست الحركة أعضاء النطق. حركة أعضاء النطق ما هي إلا وسيلة لتحقيق الهدف الأساس الذي هو إنتاج الصوت اللغوي بطريقة تخدم المعنى؛ وهذا هو ما يهم المتحدث والمتلقي كليهما مهما كانت الطريقة التي يتم بها تحريك أعضاء النطق. فمن الممكن إنتاج نفس الأثر الصوتي بطرق مختلفة بتوظيف عضلات نطق مختلفة، أي أن السمة الأكستيكية للصوت هي الأقرب للثبات بينما السمات النطقية غير ثابتة. طرق التحقيق ليست هي الأمر المهم لا بالنسبة للمتحدث ولا بالنسبة للسامع ما دامت لا تغير شيئاً لا من خاصية الصوت ولا من المعني. بل لقد أصبح إنتاج الكلام آليا حقيقة واقعة. فهدف اللغة هو توصيل المعنى من المتحدث إلى المتلقي. لذا لابد للبحث اللغوي دائماً أن يضع هذا الهدف نصب عينيه حتّى لا يصرف اهتمامه إلى قضايا عارضة لا تخدم هذه الوظيفة[1173]

صعوبة، أو بالأحرى استحالة تقسيم سلسلة الصوت الكلامي إلى صوتيمات أمر أثبتته التجربة من خلال تسجيل وتصوير الكلام وذلك على المستويين الأستيكي والعضلي. فالكلمة ليست أصوات متتالية بل هي أصوات متداخلة لا من حيث طريقة تحقيقها ولا من حيث تأثيرها على بعضها البعض فيما يتعلق بخصائصها الأستيكية. فصوت في آخر الكلمة قد يبدأ تأثيره على غيره من الأصوات من الصوت الأول في الكلمة. فأصوات الكلمة أقرب إلى أن تكون مجدولة مع بعضها منها إلى أن تكون منظومة واحداً بعد الآخر. إذًا كانت السمات المميزة هي إشارات محركة لا يُمكن تصورها إلا بطريقة غير مباشرة من خلال تلازماتها العضلية والأكستيكية، وإذا كانَ لا يُمكن تحديد التلازمات العضلية إلا

بعد فصل التلازمات الأستيكية من خلال المعالجات التوليفية ولاختبارات الإدراكية، يبدو أنّه ما من طريقة لوضع أيدينا على السمات التمايزية أفضل من الوصول إلى معرفة تامة بما هو تمييزي في الإشارة الأستيكية .

الخواص الصوتية أو السمات الخلافية تعرف من خلال خصائصها الأستيكية والفسيولوجية. فالصوت هو منبه حسي بخصائص فيزيائية أكستيكية بالنسبة للمتلقي أو السامع وهو تحقيق عضلي فسيولوجي بالنسبة للمتلفظ الذي يوظف أعضاء النطق لإنتاج الصوت. لكنّ لابد من التنبيه إلى أن هدف المتلفظ من تحقيق الصوت ليس التحقيق في حد ذاته وإنما الأثر الأكستيكي الذي يحدثه هذا التحقيق لينبه المتلقي ويمكنه من استقبال الرسالة. هذا الجانب الأكستيكي هو ما يمثل الجانب الاجتماعي للصوت اللغوي وهو ما يُمكن الصوت من أداء وظيفته التواصلية مما يدعم أهمية التحليل الأستيكي على حساب التحليل الفسيولوجي ولكن دون إهمال هذا الأخير.

حيث أن التحقيق النطقي للصوت ما هو إلا مجرد وسيلة لغاية والغاية هي إحداث الأثر الأستيكي اللازم لإيصال الصوت إلى المتلقي، لذا لابد أن يكون التصنيف الصوتي بناء على أماكن التحقيق وعضلات النطق مربوطا بالأثر الأستيكي الناتج عن هذه التحقيق. ومن هنا فإن الفرق بين أربعة أصناف تحقيقية من السواكن؛ وهي الطبقية والغارية والأسنانية والشفهية يتحول في التحليل الأستيكي إلى زوجين فقط من التضاد القطبي، فالشفويات والطبقيات تتركز طاقتها في الترم السفلي على الطيف، بعكس الأسنانية والطبقية التي تتركز طاقتها في الحزم العليا. أي أننا أمام تضاد الحاد مع الرزين. من ناحية أخرى فإن الطبقيات والغاريات تتميز عن الشفويات والأسنانيات بتركيز الطاقة في المنطقة الوسطى، أي تضادية المتضام مع المتفشي. رزانة الشفويات والطبقيات سببه أن القناة الصوتية أثناء إنتاجها تتخذ حجماً واحداً وكبيرا دون تقسيمها إلى عدد من الحجر الرنانة. أمّا حدّة الأسنانيات والشفويات فتعود إلى تقسيم القناة الصوتية إلى عدد من الحجر الرنينية الصغيرة. وهكذا نجد أن العامل المهم على مستوى التحليل العضلي هو الفرق بين التضييق في المنطقة الوسطى من الفم - الأسنانية والغارية- والتضييق في المناطق الطرفية - الشفوية والطبقية. نفس الفرق في طريقة التحقيق يعمل على تضاد الحركات الطبقية مع الحركات الغارية (الحركات الخلفية مقابل الحركات الأمامية) أكستيكيا على شكل رزين مقابل حاد. فالحجم الأكبر لمرنان القناة الصوتية أمام نقطة التحقيق والحجم الأصغر للمرنان خلّف هذه النقطة يميز السواكن الطبقية من الشفوية والغارية من الأسنانية. طريقة التحقيق نفسها تحدد تضام الحركات المتسعة مقابل تفشي الحركات الضيقة. بدون أخذ هذا التضاد الأكستيكي والإدراكي الواضح بين الرزين والحاد وبين المتضام والمتفشي بعين الاعتبار سوف يكون من الصعب تحصيل هذه القواسم المشتركة من التمايزات بين السواكن الشفهية والأسنانية والسواكن أو الحركات النارية والطبقية والقواسم المشتركة في التمييز بين الطبقية والشفوية، الغارية والأسنانية، الحركات المتسعة والحركات الضيقة.

ومع أنّه كانَ من الواضح للباحثين أن من بين الانفجاريات تتضاد الأسنان - شفوية واللثوية الصفيرية وما خلّف اللثوية الوشوشية واللهوية المزجية في سماتها الاحتكاكية الضجيجية مع الوقفات الشفوية والأسنانية والغارية والطبقية، إلا أنهم مع ذَلكَ تجاهلوا التضاد المماثل بين الاحتكاكيات المقابلة، علماً بأن كل هذه المزجيات وغيرها من الاحتكاكيات التي لها نفس نقاط التحقيق تتميز بنوع خاص من الاضطراب بسبب ضغط النفس على حاجز ثانوي (حافة الأسنان أو اللهاة) ثمّ إعادة توجيهه إلى العائق بزاوية قائمة. في الرسم الطيفي نجد أن التوزيع العشوائي للمناطق السوداء في هذه السواكن الخشنة، مقارنة مع النمط الأكثر انتظاما في السواكن الرقيقة، هو المؤشر الوحيد للفرق في كل هذه

الأزواج. وهذا المؤشر الذي يشمل كل المزدوجات المذكورة يبين لنا وجود تضاد ثنائي واضح[1174].
وقد اعتاد علماء الصوت قبل ياكبسن أن يفصلوا بين السواكن والحركات ويتعاملوا مع كل مجموعة على أنها صنف مختلف عن الآخر بلا خصائص مشتركة تجمعهما. لكنّ بما أن السواكن والحركات يتم إنتاجها بواسطة الجهاز النطقي نفسه ويتم إدراكها بواسطة الجهاز السمعي نفسه فقد رأى ياكبسن أنّه لا مبرر لفصلها عن بعضها البعض، وبذلك نجح في ردم هذه الهوة الفاصلة بينهما. ولم يعر ياكبسن، كما رأينا، أهمية تذكر الأماكن التحقيق لأنه لاحظ أن الصوت ذاته وبنفس الكيفية يُمكن تحقيقه بعدة طرق. كما يُمكن تحديد السمة باللجوء إلى سماتها الأكستيكية أو إلى سماتها الفسيولوجية النطقية. وهذه السمات تشترك فيها السواكن والحركات على حد سواء. وقدْ بدأ كسر الحاجز التقليدي بين هذين النمطين من الأصوات بنقل التركيز على أماكن تحقيق الأصوات إلى التركيز على حجم وشكل القناة الصوتية ومقدار تضييق مجرى النفس أثناء إنتاج الصوت. تلك هي العوامل المسؤولة حقيقة عن كيفية الأصوات المتحققة، سواء السواكن أو الحركات، وما يُنتج عن ذَلكَ من أثر أستيكي. فلا يُمكن اللجوء فقط إلى أماكن التحقيق إذًا أردنا تصنيف الأصوات في ثنائيات تقابلية متضادة[1175].
في البداية اقترح ياكبسن تمييز السواكن الطبقية والسواكن الغارية عن السواكن الشفوية والأسنانية بمقتضى أن الأوليتان أعلى ويمكن إدراكهما بوضوح أكثر من الأوليتين لكنه من ناحية أخرى لاحظ أن طبقاً النغمة في الأصوات الطبقية أدنى مما هي في الغارية وأن هذه العلاقة النغمية نفسها تصدّق على الأصوات الشفوية مقابل الأسنانية. وهذه ملاحظة بالغة الأهمية لأنها لمّ تثبت فقط أن أماكن التحقيق يُمكن وصفها باللجوء إلى سمتين مزدوجتين ولكنه أثبت أيضاً أن السمتين المعنيتين وضوح الإدراك والطبقة. هما نفس السمتين الموجودتين في الحركات. وهكذا تمكن ياكبسن أن يتجاوز واحدة من أهم القناعات اللامنطقية السائدة في التعامل مع الأصوات اللغوية وتشخيص طبيعتها وهي فصل السواكن عن الحركات في نمطين مستقلين. ولم يتنبه أحد قبل ياكبسن إلى عدم معقولية هذا الفصل حيث أنّه يوحي كما لو أن السواكن والحركات تخضعان لآليتين مختلفتين في إنتاجهما علماً بأنه يتم تحقيقهما باستخدام عضلات النطق ذاتها كما يتم استقبالهما وإدراكهما باستخدام جهاز السمع ذاته.[1176]
الأصناف الأربعة من السواكن التي تم فرزها باللجوء إلى سمتي الطبقة ووضوح الإدراك، واللتان أعيدت تسميتهما لاحقاً واستبدلتا بمصطلحي الرزانة والتضام، لا تكفي لتشخيص كل السواكن التي تحققها أعضاء النطق. وأشار ياكبسن إلى سمات إضافية لفرز كل صنف من الأصناف الأربع الرئيسية إلى أصناف فرعية. فتم فرز الأصوات الأسنانية عن أصوات الهسيس والغارية عن أصوات الوشوشة والشفوية عن الشفوي-أسنانية والبقية عن اللهوية. وقدْ جرت العادة على تصنيف هذه الأصوات خطيا حسب تسلسل مواقع أماكن التحقيق (شفوي، لثوي، غاري، طبقي، لهوي)، علماً بأن الملاحظة الدقيقة تؤكد عدم إمكانية هذا النوع من التصنيف. لذا لجأ ياكبسن إلى سمة الخشونة أو الصرير strident الناجم عن احتكاك هواء الزفير مما يُنتج عنه نغمة حادة تمايز بين أصوات الهسيس والوشوشة والشفوي-أسنانية واللهوية، أي فرز الأصوات الخشنة عن الأصوات الرقيقة mellow. والاحتكاك الحاد نفسه يميز الأصوات الخشنة عن الوقفات الرقيقة، فالأولى هي الأصوات الاحتكاكية والأخرى هي الوقفات الانفجارية.[1177]
ثمّ برهن على أن التضادية المزدوجة المتمثلة في سمة حاد /رزين وفي سمة متضام/ متفشي تنطبق على السواكن بنفس المصداقية التي تنطبق فيها على الحركات. وتقلص تركيز الطاقة في الحركات

التي تغلب عليها سمة التفشي يحرفها عن النموذج الأمثل للحركة الذي يتميز بسمة التضام ويدفعها باتجاه السواكن. وعلى العكس من ذَلِكَ فإن تقلص انتشار الطاقة في السواكن التي تغلب عليها سمة التضام يحرفها عن النموذج الأمثل للصوت الساكن الذي يتميز بسمة التفشي ويدفعها باتجاه الحركات. وفي السواكن الفموية المصحوبة بغنة نجد أن إضافة حجرة رنين الخيشوم المفتوح إلى حجرة رنين الفم يؤدي إلى إضافة مكونات خيشومية واضحة المعالم على طيف هذه السواكن الفموية. ومن ناحية أخرى نجد أنّه حينما ينضاف الرنين الخيشومي إلى الحركة يُنتج عنه تضاؤل مكوناتها ويحرفها عن النموذج الأمثل للحركة. والأصوات المائعة /ل، ر/ تشبه السواكن الخيشومية في أن إنتاجها مشوب بكيفية الحركة. كما أن الحروف الاحتكاكية هي النموذج المضاد للنموذج الأمثل للسواكن الوقفية والأقرب إلى الحركات لأنها تتسبب في الحد من تقلص الطاقة المصاحبة للتحقيق [1178] كما برهن على أن تقابل الفتح مع الإغلاق بالنسبة للحركات وتقابل الشفهية والأسنانية من جهة مع الطبقية والغارية من جهة أخرى بالنسبة للسواكن ما هو إلا تعبير عن سمة خلافية واحدة تتمثل في الفرق بين المتفشي والمتضام، هذا مع أخذ الاحتياطات اللازمة لاستبعاد السمات الفائضة redundant المترتبة على الفرق بين سمة التحرك وسمة السكون. وبالمقابل فإن علاقة الحركات الأمامية مع الحركات الخلفية وعلاقة السواكن الشفوية مع السواكن الأسنانية ينضوي تحت فرق واحد هو الفرق بين الحاد والرزين.

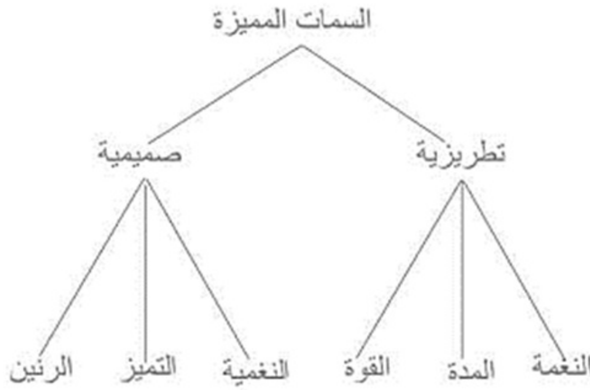
؛بينما نجد أن العلاقة البنيوية للسمات المشتركة بين السواكن والحركات متناظرة فإن الاختلافات بينها تخضع للتوزيع التبادلي ويتحدد اختلافها باختلاف البيئة الصوتية. كل ما هنالك أن هذه الاختلافات تعتمد ما إذًا كانت سمتي حاد/رزين أو متضام/متفشي وقعت على الساكن أو على المتحرك.

السمات الصميمية والتطريزية والفائضة

هناك صنفان من السمات الخلافية، سمات صميمية وسمات تطريزية. السمات الصميمية تدخل في بنية الصوتيم بصرف النظر عن الموقع والسياق اللفظي. باختصار، تعريف وتحديد السمة الصميمية يقوم فقط على الخيار بين بديلين لا ثالث لهما على نفس النقطة على محور الزمن، أي على نفس النقطة في السلسلة اللفظية دون المقارنة مع أي نقطة سابقة أو لاحقة. فلا تقوم مثلاً أي علاقة أو مقارنة بين طرف من طرفي التضاد مع طرفه الآخر الموجود في الأصوات المجاورة لهُ، بل ويمكن أن يوجد كلاهما بجوار بعض لكنّ لا يُمكن وجودهما معاً على نفس النقطة وفي نفس الصوت. تقابل الحاد مع الرزين أو المتضام مع المتفشي والمجهور مع المهموس أو أي سمة تقابلية صميمية تتشكل على هيئة سلسلة لفظية من الصوتيمات؛ لكنّ مع ذَلكَ يُمكن تحديد هذه السمات بدون الرجوع إلى السلسلة اللفظية. فلا ضرورة للمقارنة بين عنصرين يقعان على نقطتين مختلفتين على خط الزمن.[1179]

أمّا السمات التطريزية فتضاف على الأولى ويدمج بينهما للحصول على الأصوات. فهي لا يُمكن تعيينها إلا من خلال اللجوء إلى الخط الزمني لأنها لا تظهر إلا مع الصوتيم الذي يشكل بروزه ذروة المقطع وذلك بتوظيف النبر. وبروز الصوت المقطعي من عدم بروزه مفهوم نسبي لا يُمكن تحديده إلا من خلال مقارنته بالمقاطع الأخرى في نفس السلسلة اللفظية حين يتقابل الصوتيم المقطعي ببروزه النسبي مع الصوتيمات غير المقطعية في نفس المقطع. وفي معظم الحالات تكون المقطعية محصورة على الحركات. وفي بعض اللغات نجد أن بعض الكلمات تختلف معانيها باختلاف موقع النبر على مقاطع الكلمة مثل وقوعه على المقطع الأول على الكلمة الإنجليزية التي تعني «مخدة» billow ووقوعه على المقطع الأخير من الكلمة التي تعني «تحت، أسفل من» below. ومن النادر أن نجد صوتيما يحمّل في حد ذاته السمة الخلافية مقطعي/لامقطعي لأن هذه السمة سمة نسبية لا يُمكن تعيينها إلا من خلال المقارنة مع الأصوات المجاورة. وكلا الصنفين من السمات يُمكن شطرهما إلى ثلاث فصائل متناظرة. وهناك ما مجموعه اثنتي عشر سمة تقابلية صميمية فقط تشكل كامل المخزون الذي تتخذ منه أي لغة من اللغات ما تحتاجه منها لتشكيل نسقها الصوتي. والسمات التطريزية عددها ثلاث: القوة والنغمة والمدة والتي تتطابق مع خصائص الإدراك المتمثلة في علو الصوت وحدته والإحساس الذاتي بأميره. والمستوى الفيزيائي لهذه الخصائص يتبين في الشكل المختلف وفي مقدار الشدة والمدة والتردد الموجات الأكستيكية. وثلاث السمات الصميمية التي هي الرنين والتميز والنغمية تبدو قريبة من ثلاث السمات التطريزية.

ويمكننا توضيح هذه المسألة على هذا الشكل التالي:



بالإضافة إلى السمات الخلافية، الصميمية منها والتطريزية، هناك أيضاً السمات الإضافية الفائضة، أو الحشو redundancies. ويفتتح ياكبسن النقاش في هذا الموضوع بالتساؤل عن علاقة الثابت invariant بالمتحول variant في الصوت اللغوي؛ ما هو الشيء ذو الصفة العمومية الذي يبقى ثابتا في الصوت بالرغم مما يطرأ عليه من تحولات في تحقيقاته العينية. وكان قد استوحي فكرته هذه من قانون نيوتن عن الجاذبية. فالأجسام الأرضية والأجرام السماوية بالرغم من اختلاف طريقتها في الحركة تتفق في خضوعها كلها لقانون الجاذبية. إذن ما هو القانون الصوتي الذي يُمكن أن يضاهي قانون الجاذبية في عموميته وقدرته على تقديم تفسير موحد للظواهر الصوتية التي تبدو من خلال تحولاتها وتحقيقاتها المختلفة وكأنها لا علاقة لبعضها ببعض؟ وهذه هي بداية البحث عن الكليات اللغوية عندَ ياكبسن. فلابد أن يكون هناك قواعد مشتركة توحد اللغات البشرية لكنّها تقع في أعمق أساسات البناء اللغوي ولذا لمّ يكن من السهل اكتشافها. فلولا هذه الكليات لما استطاع البشر التواصل فيما بينهم بالرغم من اختلاف لغاتهم ولما تمكنوا من ترجمة لغة إلى أخرى.[1180]

نعرف أن الصوتيم ليس هو الصوت المنطوق تحديداً لكنه أيضاً ليس خارج الصوت، فهو حاضر فيه بالضرورة، متلبس به ومباطن لهُ، إنه الصفة الثابتة invariant بين التحقيقات المختلفة variant لنفس الصوت. هذا الشيء الثابت هو عنصر مركب من حزماً من السمات الخلافية والمتزامنة الحضور في هذا العنصر الصوتي المتحقق ماديا. من خلال هذا التعريف الوظيفي البنيوي والمثالي (بمعنى المثل الأفلاطونية) يختلف ياكبسن عن اللغويين التقليديين الذين يعرفون الصوتيم بفصله كلية عن الصوت المتحقق ماديا ويحيلونه إلى مجرد حقيقة سيكولوجية أو إلى هدف يسعى المتحدث إلى تحقيقه أثناء التحقيق ويقترب منه لكنه لا يصله أبدا.

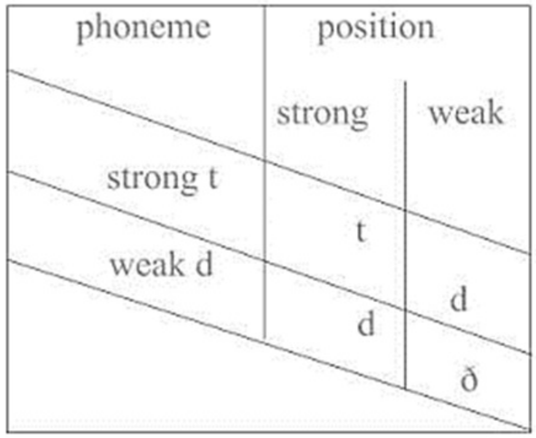
حاول مثلاً نطق السلسلة التالية من الكلمات ولاحظ موقع اللسان في كل مرة يتم فيها النطق بصوت النون: /انقطع/انكسر/اندفع/انبثق/. في الكلمة الأولى يلامس ظهر اللسان اللهاة وفي الثانية يتقدم قليلاً ليلامس الغار وفي الثالثة يتقدم أكثر ليلامس اللثة وفي الكلمة الأخيرة يأخذ موضع الراحة ولا يكاد يتحرك أو يلامس أيا من المواقع. وبالرغم من الاختلاف الواضح بين صوت النون في هذه المواقع المختلفة وتغير موضع التحقيق فإننا لا زلنا نعتبر أنها صوتاً واحداً. السياق الصوتي، أو البيئة الصوتية متمثلة بالصوت اللاحق هي التي أثرت على موقع تحقيق هذا الصوت ونقلته من موقع الأخر. لكنّ هذه التحقيقات المختلفة لا تتقابل في بيئات صوتية متماثلة لنحصل من هذا التقابل على كلمتين بمعنيين مختلفين، بمعنى أننا لا يُمكن أن نستبدل النون اللهوية مع النون الغارية أو اللثوية في نفس الموقع من نفس الكلمة لنحصل على كلمة أخرى بمعنى آخر، فاختلاف هذه التحقيقات ليست

قيما خلافية فارقة، وإنما هي فائضة redundant نستخلصها من السياق. ولذا نعتبر النون صوتاً واحداً رغم اختلاف تحقيقاته. كذلك الحال مثلاً في اختلاف نطق صوت اللام في الكلمة /لفت/ مقارنة بالكلمة /لطم/. هذا على خلاف لو أننا مثلاً استبدلنا صوت اللام في الكلمة الأخيرة بصوت آخر مثل /رطم/، فهذا يعني أن الصوت /ل/ والصوت /ر/ صوتين مستقلين أحدهما عن الآخر. لكنّ هذه القيمة الخلافية بين صوت اللام وصوت الراء في اللغة العربية لا وجود لها في اللغة الصينية مثلاً، فالصوتان يدركان كصوت واحد في تلك اللغة.

وفي اللغة الإنجليزية نجد أن الغنة سمة مهمة في السواكن لكنّها ليست بذات قيمة في الحركات لأنها مجرد استباق وتوقع لغنة الساكن الذي يتلو الحركة. وفي الكلام المتعجل تغني هذه الغنة أحياناً عن الساكن الذي لا يتم التلفظ به.

وهناك لغات يدخل فيها الصوت الطبقي /k/ الذي يقع قبل الحركات الخلفية في حالة توزيع تبادلي مع الساكن الغاري أو حتّى مع الاحتكاكي ما قبل الغاري /ch/ قبل الأصوات الأمامية. ففي لهجات البدو مثلاً نجد أن الكاف تنطق /ك/ والقاف تنطق جيما قاهرية بعد الفتحة بينما ينطقان /تش/ أو /تس/ و /دج/ أو / دز/ قبل الكسرة والياء. هذه الأصوات ما هي إلا تغيرات موقعية لنفس الصوت حينما يقع في سياقات صوتية مختلفة. لذا فإن الفروق النطقية بينها تعد من الفوائض لأنه يُمكن التنبؤ بها من السياق اللفظي ولأنها أقحمت على سمات مستقلة تبقى ثابتة مهما اختلف السياق اللفظي؛ فكل هذه التشكيلات اللفظية لنفس الصوتيم في هذه المواقع الخلفية المختلفة تشترك في سمة التضام التي تتقابل مع سمة التفشي التي تميز السواكن المحققة في المنطقة الأمامية من الفم. ولو قلنا أنّه في لغة ما يتحقق الصوتيم كصوت ساكن حنكي قبل الكسرة الصافية /i/ ولثوي احتكاكي قبل الكسرة المائلة /e/ وساكن طبقي في أي موقع آخر فإننا نعين هذا الصوتيم كصوت ساكن متضام يجف مقدمة الفم (forward compact – flanged) متميز عن السواكن المنتشرة التي تحف الجهة الخلفية من الفم (backward flanged) diffuse، أي /t ,p/. ومن الأمثلة الواضحة على تكدس الفوائض في سمات الصوت نتيجة تأثير الأصوات المجاورة ما يحدث في نمط السواكن في اللغة الفرنسية [1181] حيث نجد أن سمة التضام في الساكن تحدث بواسطة التحقيق الطبقي إذًا التقت مع السواكن /k/ و /g/ أو بواسطة التحقيق الحنكي إذًا التقت مع الساكن الأغن /rj/ أو بواسطة التحقيق بعد اللثوي إذًا التقت مع الصوت الاحتكاكي /f/ أو / ʒ/

وقدْ تختلف الصفات الأكستيكية وطريقة التحقيق في كل من صوت الدال وصوت التاء في البيئات اللفظية المختلفة كما في المزدوجات التالية: /تل/دل، ختم/خدم، بات/باد، لكنّ ما يمايز بين هذين الصوتين في هذه البيئات المختلفة هو ملازمة سمة الضعف أو الجهر لصوت الدال وسمة الشدة أو الهمس لصوت التاء مما يميز بينهما كصوتين مستقلين. التدرج في قوة الصوت لا تعطي قيمة خلافية فارقة لأنها تعتمد كليًا على السياق اللفظي الذي قد يعمل على التقريب بين سمة الضعف في صوت الدال وسمة الشدة في صوت التاء إلى درجة يتلاشى فيها الفرق النطقي بين الصوتين لكنّ مع ذَلكَ يبقى الفرق الخلافي بينهما قائما. فالصوت في اللغة الإنجليزية صوت نفسي شديد إذًا وقع قبل الحركة المنبورة stressed، كما في tart, لكنه يفقد النفسية في المواقع الأخرى، كما في try ومع ذَلكَ فإن هذا لا يؤثر على الخلاف الفارق بين هذا الصوت والصوت الضعيف المجهور المقابل لهُ d.



هذا يبين لنا كيف يُمكن لسمة الخلاف الفارقة أن تظل مستقلة عن السمات الفائضة التي يحتمها تكيف الصوت مع سياقه اللفظي. ويمكن توضيح ذَلكَ في الشكل التالي الذي نلاحظ فيه أن الصوت القوي، قد يضعف في بيئة معينة فيتحول إلى صوت شبيه بصوت d الضعيف، بينما يزداد ضعف الصوت لهُ حتّى يقترب من الصوت δ الذي هو شبيه بصوت الذال:

لكنّ وبالرغم من الأهمية القصوى للسمات الخلافية في التنظيم التراتبي للسمات الصوتية إلا أن دور الفوائض لا يُمكن إغفاله؛ بل إنّ الظروف المحيطة بالتواصل وملابساته قد تجعل منها أحياناً بديلا يحلّ محل السمات الخلافية وتزيد من كفاءة التواصل اللغوي وتقلل من إمكانية تشويهه. لأن ظروف الاتصال ليست دائماً مواتية ولا في أحسن أحوالها يستعين المتلقي بالسياق وبالفوائض لفك شفرة الرسالة لأنه بحكم معرفته بقواعد الشفرة يستطيع من خلال ما يتمكن من سماعه منها أن يتنبأ بمضمون ما لمّ يسمع ويعيد بناء وترميم الرسالة المشوشة.[1182]

التقليل من عدد التمايزات الخلافية التي على المتلقي أن يطرح لها البال ومساعدته في اختيار الضروري منها من خلال تشبع الشفرة اللغوية بالفوائض، كل ذَلكَ يساعد على رفع كفاءة التواصل اللغوي. فالفوائض، مقرونة بالنظام الذي يحكم تسلسل الأصوات، هو ما يمنحنا قدرة عالية على التنبؤ ما الصوت الذي يُمكن أن يأتي قبل أو بعد صوت آخر.

إضافة إلى الاتكاء على القواعد النحوية والصرفية في عمليات ترميز الشفرة اللغوية وفك الشفرة فإن للسياق دور مهم في ذَلكَ أيضاً. فكل وحدة من وحدات اللغة، سواء على المستوى الصوتي أو على المستوى المعجمي، تعشش في سياق يساعد على فهمها وكذلك يحدد انتقاءها بالذات بدلاً من غيرها، كما أنها هي في ذاتها تشكل سياقاً يمنحها دوراً في تحديد ما يأتي قبلها وما بعدها وتساعد على فهم الوحدات المصاحبة لها.

حينما يستقبل المتلقي رسالة لغوية في لغة يعرفها يقوم بربطها مع الشفرة التي لديه في ذهنه. وتشتمل الشفرة على كل السمات الخلافية التي يُمكن اللجوء لها وكل القواعد التي تحكم التأليفات الممكنة فيما بينها للحصول على مختلف الأصوات والقواعد التي تحكم تتابع الأصوات في سلسلة لفظية. أي كل ما يحتاجه الفك الشفرة وتحويلها إلى مكوناتها من مفردات ووحدات صرفية، حتّى تلك التي لمّ يسمع بها من قبل ما دامت تخضع لشروط البناء الصوتي والصرفي في لغته. لكنّ إذًا كانت الكلمة جديدة لمّ يسمعها من قبل فعليه أن يصغي جيدًا ليتبينها، خصوصا إذًا لمّ ترد في سياق لفظي واجتماعي يساعد على فهمها. فالسياق يخفف كثيراً من عبء التركيز لا على المرسل ولا على المستقبل بحيث يُمكن التغاضي عن بعض الأصوات أو السمات ومع ذَلكَ فإن هذا لا يعيق الفهم لأن

السياق يعوض عن الأجزاء المفقودة ويساعد على تخمينها بدرجة لا بأس بها من الدقة. التمتمة والتلعثم واللفظ المتعجل غير الواضح الذي لا يبين كل الأصوات والسمات يُمكن فهمه، لكنّ تحليل البناء الصوتي لأي لغة ينبغي أن يأخذ في الاعتبار كل السمات والأصوات، بما فيها المفقودة أو غير الواضحة، أي يكون مبنيا على تحليل الشفرة اللغوية في وضعها المثالي والمكتمل.

لهدف من تحليل أي لغة من اللغات إلى مكوناتها الأساسية الأولية التي لا يُمكن الذهاب في التحليل إلى أدنى منها هو البحث عن أقل عدد ممكن من التضاديات المزدوجة binary oppositions التي تمكن من تحديد هوية أي صوتيم من خلال تحديد رزمة السمات الخلافية التي يتميز بها عن غيره من الصوتيمات. المهم إذن ليس حصر كل السمات التي يُمكن ملاحظتها في أي صوتيم وإنما لابد أن ينصب الاهتمام تحديداً على السمات الخلافية، أي الحد الأدنى من السمات الضرورية التي تميز الصوت وتفرزه عن الأصوات الأخرى في نفس النظام الصوتي لأي لغة بعينها بحيث أن أدنى تعديل أو تبديل في سمات الصوت تحيله إلى صوت آخر يجعل من الكلمة التي هو جزء منها كلمة أخرى بمعنى آخر. هذا الإجراء يتطلب منا فرز الحد الأدنى من السمات الخلافية لأي صوتيم وفصلها عن السمات الأخرى المصاحبة لها والمتزامنة معها والتي هي مجرد فوائض قد يمليها السياق اللفظي بحكم تأثير الأصوات السابقة أو اللاحقة للصوتيم المعني. ولا داعي لإثقال السمات الخلافية بسمات فائضة لا تضيف أي معلومة جديدة ولا نحتاجها للتميز بين الأصوات. إذًا حذفنا السمات الفائضة التي يُمكن التنبؤ بها واستخلاصها من البيئة الصوتية فإنه يمكننا تقليص عدد السمات الخلافية وإبقاءها عندَ الحد الأدني والضروري. الكم الكبير من التمايزات التي عادة ما ترد في التحليل الصوتيمي للكلام يُمكن تقليصها بشكل ملحوظ لو استغنينا عن السمات الفائضة المتعلقة بالتقابلات الخاصة بالتمييز بين السواكن والحركات، كما بينا أعلاه. تحديد السمات الخلافية بهذه الطريقة وفرزها من السمات الفائضة لا يسمح لنا فقط أن نحدد ونتعرف على كل أصوات اللغة بل إنه أيضاً يوفر حلا فريدا لأن أي حل آخر لن يكون الأمثل والأرشد. تقليص العدد اللازم من السمات لتحديد هوية أي صوتيم في السلسلة اللفظية وتمييزه عن الصوتيمات الأخرى هي الطريقة الأكثر ترشيدا واختصارا ولذلك فهي تعد الحل الأمثل لأنها تشكل الحد الأدنى والإجراء الأبسط لتشفير الرسالة اللغوية من جهة وفك شفرتها من جهة أخرى.[1183]

لعدد المحدود جداً للسمات الخلافية التي تحكم البناء الصوتي في أي لغة، ومحدودية إمكانات التوليف فيما بينها ورصفها في رزم صوتيماتية، ثمّ محدودية القواعد التي تحكم الربط بين الصوتيمات في سلاسل لفظية، وأخيراً الكم الكبير من الفوائض، كل ذَلكَ مما يخفف العبء التواصلي ويساعدنا على فهم الكلام المستعجل والمتعثر والمختزل الذي تسقط منه بعض الأصوات أو تدغم مع بعضها، كأن نعرف مثلاً حينما نسمع «مَلّاه» من أحد الأصحاب أن المقصود هو «في أمان الله».

مبدأ التوزيع التبادلي الذي أثبت نجاعته في التحليل الصوتيمي يتيح إمكانات جديدة وعديدة لو تم تطبيقه وفق ما يتضمنه منطقياً من حدود قصوى. فلو لاحظنا مثلاً عدداً من السمات الخلافية التي يجمعها قاسم مشترك ولكنها لا توجد مجتمعة في لغة واحدة عندها يمكننا أن نعتبرها مجرد تشكيلات لسمة خلافية واحدة. كما يمكننا طرح السؤال عما إذًا كانَ اختيار أي من هذه السمات في لغة ما محكوم بوجود سمة أخرى في النسق الصوتي لتلك اللغة. فقد ميز تروبشكوي مثلاً بين ثلاث سمات خلافية تختص بالسواكن هي:

1/ تقابل الشديدة مع الضعيفة، حيث تتميز الشديدة بمقاومة شديدة للهواء المندفع إلى الخارج مع ضغط شديد.

2/ تقابل المقاومة الشديدة مع المقاومة الضعيفة بدون فرق في الضغط المصاحب،
3/ تقابل النفسية مع اللانفسية. إلا أنّه لمّ يتم العثور على لغة تجتمع فيها أكثر من واحدة من هذه السمات الثلاث تعمل بشكل مستقل ولا تخضع للسياق اللفظي. لذا يُمكن اعتبار هذه الحالات الثلاث مجرد تشكلات لفارق واحد. علماً بأن هذه الفروق تبدو فائضة لأنها كلها تعتمد على سمات أخرى من سمات السواكن تكون حاضرة في نفس النسق الصوتي.[1184]

يضرب ياكبسن مثالاً على طريقته في تحديد السمات من خلال تطبيقها على خمسة عشر ساكنًا من أصوات اللغة الفرنسية التي لا يحتاج تعيينها إلى أكثر من ستة خيارات ازدواجية هي الخيار بين فموي /خيشومي وإن فموي احتكاكي /انفجاري ثمّ شديد/رخو؛ متضام/متفشي؛ وإن متفشي رزين /حاد. فكل ساكن في اللغة الفرنسية يتضمن ما بين سمتين إلى خمس سمات مميزة. وهكذا تم ترشيد عدد المفارقات إلى كمية يُمكن السيطرة عليها بكل سهولة. ولكن لو أخذنا في الاعتبار نقطة التحقيق عضليا كسمة فارقة والسمة احتكاكي/انفجاري كسمة فائضة فإن السواكن الخمس المهموسة بالفرنسية: طبقي /k/، ما بعد اللثوي /ʃ/ اللثوي /s/، أسناني /t/، أسناني شفوي /f/، شفوي/p/ سوف يتطلب تعيينها خمسة عشر بدلاً من ثلاث سمات [1185]

هكذا أثمرت جهود ياكبسن عن نظام تراتبي من عدد محدود من السمات الخلافية المبنية على تضادات مزدوجة تشكل في مجملها عدداً قليلاً جداً مقارنة بعدد الأصوات في اللغة. فقد تم تحديد ما لا يتجاوز اثنتي عشر مزدوجة من السمات الخلافية لا غير يُمكن توظيفها لتوصيف أي نظام صوتولوجي في أي لغة. وهذا الاكتشاف يُمكن اعتباره أحد الكليات اللغوية التي تشترك فيها كل اللغات. ويمكن تحديد السمة باللجوء إلى خصائصها الأستيكية أو إلى خصائصها الفسيولوجية النطقية.
والسمات المتاحة لتعيين كيفية الأصوات في أي لغة وعلاقتها ببعضها البعض يُمكن تمثيلها على هيئة مصفوفة matrix، أي شكل ثنائي الأبعاد، بعدرأسي وبعد أفقي، بحيث يتضمن أحد المحورين جميع أصوات اللغة والمحور الآخر جميع السمات المتاحة للمتحدث لينتقي منها ما يريد وفي المربع الذي يتقاطع فيه الصوت مع السمة نضع علامة (+) أو علامة (-) لنبين حضور أو غياب تلك السمة في ذلك الصوت.

ِهكذا نستطيع بنظرة واحدة أن نتبين كم من السمات يلزم تحديدها (سلبا أو إيجابا) لتعيين كل صوت ونتعرف بذلك على كمية وكيفية السمات التي تميز بين صوت وآخر ونحدد طبيعة العلاقات الداخلية بين مكونات البنية الصوتية للغة. ويمكننا تبسيط المسألة بأخذ أربعة أصوات من أصوات اللغة العربية وسماتها الخلافية في هذه المصفوفة:

	ث	ت	د	ذ
مجهول	-	-	+	+
مهموس	+	+	-	-
وقفي	-	+	-	+
احتكاكى	+	+	-	-

اكتساب اللغة وفقدانها والكليات اللغوية

يتناول ياكبسن موضوع الكليات اللغوية وتمايز اللغات الذي يقول إنّ البحث فيه طال وأن الآراء حوله تعددت وتشتتت. إلا أنّه يستدرك بأن الأسئلة التي صارت تتوالى حلولها مع تزايد إمكانية تصنيف اللغات بدأتْ تكشف عن علاقات ثابتة بين خصائص أساسية في قواعد اللغات وفي نظمها الصوتية وتقربنا باطراد نحو التبصر insight في الكليات اللغوية وفهمها دون اللجوء إلى التخرصات الميتافيزيقية. ويردف بالقول إنّ فرضية وحدة اللغة التي ندركها بالحدس تلتقي بالضرورة مع الشواهد الإمبيريقية التي يتم الحصول عليها من مختلف اللغات. ويربط الحديث عن الكليات اللغوية وتصنيف اللغات من حيث بنيتها الصوتية بالأبحاث في مجالات اكتساب الأطفال للغة وفي مجالات البحوث المتعلقة بالمصابين بالحبسة aphasia وما يتعلق بقوانين التضمين والتراتب، وسوف نتطرق لاحقاً لهذه القوانين بالتفصيل.[1186]

ملاحظة مراحل اكتساب اللغة عندَ الأطفال يتيح لنا الفرصة الوحيدة لدراسة اللغة في مراحلها النشوئية. كما أن من يعانون من أمراض الحبسة يتيحون لنا الفرصة الوحيدة لملاحظة تفسخ البناء اللغوي وتداعيه. فهناك تناظر متسق وضروري بين اكتساب الأطفال للغة وفقدانها عندَ من يصابون بالحبسة وبين تطور اللغة عندَ الجنس البشري عموماً. فقد تبين من خلال الملاحظات المتوفرة أن النظام الصوتي للغات البشر ولغة الأطفال ومن يصابون بالحبسة يحكمه قاسم مشترك ويخضع في نشوئه وتطوره لتراتبية موحدة ولنفس التسلسل المرحلي. فلا الطفل يكتسب اللغة ولا من يُصاب بالحبسة يفقدها كأصوات كل منها بمعزل عن البقية. ما يتم اكتسابه أو فقدانه ليس أصواتا بقدر ما هو سمات خلافية فارقة تشكل آلية لمفصلة خامة الصوت الهجين من حالتها البسيطة المتجانسة إلى أصوات تقوم بينها علاقات تقابلية من خلال تضادية السمات التي تمايز فيما بينها. إذًا قارنا بين مراحل اكتساب اللغة عندَ الأطفال وبين تصنيف لغات البشر يتبين لنا حقيقة أن اقتران وتلازم الصوتيمات وأن النظام النحوي لتركيب المعاني كلها تخضع لنفس التسلسل التراتبي في نظامها الوظيفي.

يحكم الطفل سيطرته على أصوات اللغة والبناء اللغوي بشكل عام على مراحل متتالية ووفق جدول زمني مطرد يُمكن ملاحظته عندَ كل الأطفال. تسلسل ظهور الأصوات يخضع لمبدأ الحد الأقصى من التمايز ويسير في اتجاه واحد من البسيط والمتجانس في التركيب إلى المتجزئ والمتمايز. في بداية مرحلة اكتساب اللغة لا يحكم الطفل سيطرته على الأصوات دفعةً واحدةً، كما سنرى، وإنما حسب تدرج متسلسل محكوم بقوانين بنيوية صارمة تسري بنفس الاتساق والتسلسل على كل أطفال البشر.[1187] لكنّ الأمر المدهش أن الطفل يستطيع سماعيا تمييز الأصوات التي لمّ يتقنها بعد، كما أنّه يستطيع إنتاجها ولكن بمعزل عن وظيفتها الدلالية اللغوية، كأن يستعملها التقليد أصوات الطيور والحيوانات أو أي مصدر صوتي آخر خارج السياق اللغوي. وهذا ما يؤكد أن اكتساب اللغة ليس مسألة تتعلق بقدرة أعضاء النطق على تحقيق الأصوات وليس على قدرة أعضاء السمع على السماع، وإنما هي مسألة تشفيرية تتعلق بالوظيفة الدلالية للغة، وبالقدرة على إدراك الفروقات الخلافية التي تتعلق بالمحتوى المعنوي والدلالي للصوت، ونقل وظيفة إصدار الأصوات من مجرد ممارسة فردية يقوم بها الطفل لوحده بمعزل عن وجود أو عدم وجود الآخرين إلى عملية اجتماعية بنية توظيفها لتوجيه الخطاب إلى الآخرين. ومما يؤكد بطلان النظرية القائلة بأن الأطفال يدشنون أولى مراحل اكتساب

اللغة بنطق الأصوات الأسهل في المخارج أنّه لا يوجد صوت أسهل من صوت والأطفال في المرحلة التي تسبق مرحلة اللغة لديهم القدرة على تحقيق شتى أنواع الأصوات الغريبة وهم أصلا مهيؤون ذهنيا وعضليا ليتكلموا أي لغة شاءت الأقدار أن ينشئوا في محيطها.

ولى مراحل اكتساب اللغة يسبقها مرحلة ما قبل لغوية prelinguistic stage تسمى مرحلة المناغاة babbling stage في هذه المرحلة السابقة للمرحلة الأولى من اكتساب اللغة يكون لسان الرضيع في وضع الراحة المحايد، والأصوات التي تنتج عن هذا الوضع أصوات محايدة يصعب تحديد كيفيتها، فلا هي حركات ولا سواكن وإنما بين بين. في هذه المرحلة بإمكان الرضيع أن يصدر أصواتا وحركات متنوعة ومتباينة من السواكن والحركات معظمها ليست ضمن أصوات اللغة التي سيتحدث بها لاحقاً وسيفقد القدرة على إنتاجها حينما يتخطى مرحلة الطفولة المبكرة. لكنه لا يوظف هذه الأصوات توظيفا لغوياً ولا يوظفها عن قصد لتحقيق غاية معينة وليس لها أي قيمة رمزية ولا هدف تواصلي، فهي مجرد حركات عضلية يؤديها جهاز النطق دون أن يقصد من ورائها التعبير عن أي فكرة أو عاطفة أو إحساس ودون أن يتوجه بها إلى أي متلق أو مستمع أو أي أحد بالذات. إنها مجرد لغو يمارسه لوحده وحركات عضلية لا تختلف عن تحريك يديه ورجليه التي يقوم بها تلقائيا دون أن يقصد بذلك المشي أو الحركة والانتقال من مكان لآخر أو الإشارة إلى شيء بعينه. تختلف هذه الأصوات عن أصوات اللغة المحملة بالمعاني والدلالات وعن الكلام الذي يتَّسم بطابعه الاجتماعي ووظيفته التواصلية وصدوره عن قصد وعن نية لتوصيل رسالة من المتحدث إلى المتلقي. (ن).

قدْ تبين أن جهاز النطق عندَ الأطفال لهُ القدرة على إنتاج أي صوت لغوي يمكننا تصوره ومن الأصوات ما قد لا يخطر على البال، مما يعني أن معضلة اكتساب الطفل للغة لا تتعلق بعدم قدرة جهاز النطق عنده على إنتاج الأصوات اللغوية وإنما هناك ملكة أخرى مسؤولة عن الخاصية الرمزية للصوت اللغوي. هذه القدرة على إنتاج هذا المزيج الغريب من الأصوات يعني أن الطفل مهيأ ليتحدث بأي لغة يفرضها عليها محيطه وبيئته الاجتماعية ولن يستعصي عليه تحقيق أصوات لغة قومه حينما يكبر مهما بدت لنا صعبة وغريبة. لكنّ ما أن يبدأ الطفل مرحلة اكتساب اللغة وربط الأصوات ليشكل منها كلمات معبرة وذات دلالة حتّى يفقد القدرة تماماً على إنتاج تلك السواكن والحركات المعقدة التي كانَ قادرا على إنتاجها في المرحلة السابقة وكأنه يبدأ بداية جديدة لا علاقة لها بما سبق. في بداية هذه المرحلة التالية تقتصر قدرات الطفل الصوتية على إنتاج الحد الأدنى من الأصوات المشتركة بين جميع اللغات والتي نجدها في أي لغة من لغات العالم. وكلما تنوع وتطور مخزون الطفل الصوتيمي كلما بدأ يقتصر في إنتاج الأصوات على تلك التي تختص بها لغة قومه. وهكذا خطوة خطوة، كما سنرى، يبدأ بتشييد بناء صوتي وفقاً لقوانين صارمة من الأساسات الإنشائية المتعامدة أحدها على الآخر والمتعاقبة حسب تسلسل مطرد تحدده علاقات التقابل في السمات الخلافية الفارقة والتي تتدرج من الحدود القصوى من التمايزات وتسير بالتدرج نحو الفروقات الأقل تمايزا. فأصوات اللين والأصوات الصفيرية التي يستطيع الرضيع أن يطلقها بسهولة ويسر يصبح من الصعب عليه التلفظ بها حينما يبدأ مرحلة الاكتساب ولا يستعيد قدرته على نطقها إلا في أواخر هذه المرحلة.[1188]

لمرحلة الشفوية labial stage هي أول مرحلة من مراحل بداية اكتساب اللغة عندَ الطفل، كما أنها هي المرحلة التي تنتهي عندها مراحل فقدان القدرة على النطق عندَ من يعانون الحبسة قبل أن يفقدوها كلية. تبدأ هذه المرحلة الأولية بالممايزة بين السواكن والحركات. الفارق الوحيد الذي يلزم لهذا التمييز هو في غاية الوضوح والبساطة ويتمثل إما بفتح الفم في حالة الحركة أو إغلاقه في حالة

الساكن. إغلاق الشفتين بالنسبة للسكون يعني إغلاق فتحة الفم بالكامل عندَ أقصى طرفها الخارجي. هذا التمايز بين أقصى مدى الفتح الفم وأقصى مدى لإغلاقه هو أول خطوة يخطوها الطفل نحو توظيف سمة التمايز الصوتيمي بين السواكن والحركات في مستهل المرحلة الأولى من مراحل اكتساب اللغة. وحيث أن الجهر سمة مصاحبة الإنتاج الحركات فإن ظهور التمايز بين السواكن والحركات يصاحبه ظهور التمايز بين الجهر والهمس. لذا فإن التمايز المصاحب لفرز تمايز السواكن عن الحركات والطرف المضاد للحركة المجهورة هو الساكن المهموس. ومن هنا فإن أول لفظة يطلقها الطفل هي /pa/، ساكن مهموس تتلوه حركة جهيرة. وسمة الهمس سمة غالبة في لغات البشر مقابل سمة الجهر، وهي أيضاً السمة التي يحتفظ بها من يصابون بالحبسة حيث ليس من السهل فقدانها.

عندَ هذه المرحلة الأولية لا يُمكن النطق إلا بلفظة /با pa/ من ناحية التحقيق العضلي نجد أن الصوتين اللذين تتألف منهما هذه اللفظة يمثلان قطبان متعاكسان إلى أبعد حدود التعاكس المتاحة لإنتاج الصوت اللغوي في القناة الصوتية. ففي الصوت الساكن /P/ تكون القناة مغلقة في نهايتها القصوى عندَ الشفتين بينما في صوت الحركة /a/ تكون مفتوحة إلى أوسع مدى ممكن عندَ الشفتين بينما تضيق إلى أبعد حد ممكن عندَ الحلق لتتخذ بذلك شكل البوق. فأهم سمات حركة /a/ اتساع فتحة الفم أثناء تحقيقها مع إبقاء اللسان على وضعه المحايد. وأهم سمات الساكن /p/ إغلاق النهاية الطرفية القصوى لفتحة الفم.

لتضاد العضلي بين /P/ وبين /a/ يقابله تضاد أكستيكي. الساكن الشفوي عبارة عن مجرد انفجار لحظي لا يستغرق أي وقت وبدون تركز ملحوظ للطاقة في أي من خزم تردداته، بينما لا يوجد حد للوقت الذي يُمكن أن يستغرقه إنتاج الحركة مع تركز الطاقة في نطاق ضيق من الترددات التي لها الأثر الأكبر على حاسة السمع. فالصوتان يتعاكسان من حيث أن الزمن اللازم لإنتاج الصوت الساكن /p/ محدود جداً لا يتجاوز اللحظة من الزمن بينما لا حدود لسعة انتشار الطاقة على مكوناته. وهذا ما يتعاكس تماماً مع صوت الحركة التي لا حدود لطول المدة اللازمة لنطقها بينما هناك حدود ضيقة جداً لانتشار الطاقة على ترددها. لذا فإن خاصية تفشي diffuse الصوت الساكن مقرونة بإغلاق الفم وبالحد الأدنى من الطاقة المصاحبة لنطقه -مما يجعله أقرب بطبيعته إلى الصمت منه إلى الكلام يقابله من الطرف المضاد خاصية صوت الحركة التي تتطلب فتح الفم إلى أوسع مدى مقرونا بالحد الأقصى من الطاقة المصاحبة لإنتاجه مما يجعله أعلى صوت يُمكن إنتاجه بواسطة جهاز النطق البشري.

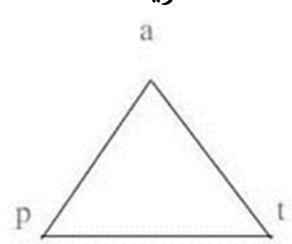
تقابل الساكن الشفوي النموذجي /p/ مع حركة الفتحة النموذجية /a/ هو النواة الأولى والأساس الذي ستقوم عليه لاحقاً كل التمايزات والتمفصلات الانشطارية بين مختلف السواكن والحركات، أي بين النسقين الفرعيين النظام الصوتي الكلي. هذه التضادية بين الحد الأدنى والحد الأقصى من الطاقة تبدو أساسا على أنها تضادية قطبية بين صوتين متتاليين، أولهما يمثل الطرف القطبي من جهة للسواكن والتالي يمثل الطرف القطبي من الجهة الأخرى للحركات. وهذا ما يؤسس مبدئيا لظهور المقطع syllable الذي يمثل الإطار الصوتيمي الأساسي وأول وحدة لغوية ذات قيمة دلالية وحاملة للمعنى. وحيث أن معظم اللغات لا وجود فيها لمقطع الا يبدأ بساكن أو لا ينتهي بساكن، فإن ذَلكَ ما يثبت أن هذا النموذج الذي يمثل المرحلة الاستهلالية الأولى البداية الكلام عندَ الطفل هو نفسه النموذج الأولي والأساسي للمقطع في كل لغات البشر. وهذا يضعنا أمام أولى الكليات اللغوية linguistic universal.

في المرحلة التالية يحتفظ الطفل بهذا النموذج المقطعي /ساكن + متحرك / لكنه يبدأ بشطر الصوت

الساكن إلى شطرين متمايزين وفي مرحلة لاحقة يشطر صوت الحركة. الصوت الساكن /p/ يلزم لإنتاجه ممر مغلق واحد هو الفم لذا فإن المقابل لهُ صوت ساكن يلزم الإنتاجه ممرين هما الفم والأنف ويتم تحقيقه بغلق الممر الأساسي الذي هو الفم وفتح ممر ثانوي هو الأنف مما يضيف بذلك إلى سمة السكون سمة أخرى هي سمة الغنة، أي الصوت /m/. تقابل الصوت الفموي /p/ مع الصوت الخيشومي /m/ يعني تقابل الفتح مع الإغلاق للممر الفموي. ولكن قبل ثنائية الساكن الفموي مقابل الساكن الخيشومي كنا قبل ذَلكَ قد تحصلنا على إغلاق الممر الصوتي مقابل فتحه وهو ما أعطانا ثنائية الساكن مقابل الحركة. هذا ما يوضح لنا كيف أن اكتساب السمة لا يعني اكتساب صوت من الأصوات وإنما شطر صوت موجود أصلا إلى صوتين أو شطر جنس من الأصوات إلى جنسين، كفصل السواكن عن الحركات أو شطر الصوت الفموي الشفوي عن صوت الغنة الشفوي من خلال توظيف فتحة الأنف كحجرة رنين إضافية.

أول ما يظهر من التقابلات بين السواكن إذن تقابل السواكن الفموية مع السواكن الخيشومية، مثل / بابا-ماما/، يتلوها تقابل السواكن الشفوية مع السواكن اللثوية، مثل /بابا-تاتا) و /ماما-نانا/. تضادية الساكن الفموي مع الساكن الخيشومي التي يكتسبها الطفل في أولى مراحل اكتسابه للغة هي الأكثر مقاومة للتلاشي عندَ من يصابون بالحبسة وهي آخر قدرة يتم فقدانها في الحالات المتقدمة والمستعصية. كما أن هذان التقابلان يمثلان الحد الأدنى لنظام الأصوات الساكنة في كل لغات العالم، إذ لا توجد لغة تخلو منهما.

تقابل الخيشومي مع الفموي يتلوه انشطار الفموي إلى شفوي /p/ ولثوي /t/. فبعد ظهور تقابلية الساكن مع المتحرك التي تعتمد على سمة أكستيكية واحدة فقط هي سمة علو الصوت يصبح توظيف السمة الأساسية الأخرى المتمثلة في درجة حدّة الصوت pitch أمراً شبه مفروغ منه. وهنا يتم تدشين التقابلات النغمية رزين (منخفض التردد) /حاد (عالي التردد) acute / grave؛ أي تركيز الطاقة في الترددات المنخفضة في الطيف الصوتي، كما في الصوت /p/، مقابل تركيزها في الترددات العالية، كما في الصوت /t/. ومن الطبيعي أن يحدث هذا الانشطار في السمة النغمية في السواكن التي تتفشى الطاقة فيها على حزام واسع من الترددات دون الحركة /a/ حيث تتركز الطاقة في نطاق ضيق يحتل موقعا متوسطا على الرسم الطيفي. في هذه المرحلة يتقابل قطب الطاقة العالية والمركزة في الحركة /a/ مع قطب الطاقة المتدنية والمتفشية في الساكنين /p-t/. هذا بينما يتقابل الساكنان على طرفي خط التردد حيث يحتل كل منهما الطرف المعاكس على هذا الخط من الرزين في أقصى أحد الطرفين إلى المنخفض في أقصى الطرف الآخر. ويتشكل من محور غلو الصوت ومحور تردد الموجة مثلث نموذجي أساسي للصوتيمات الفموية هكذا:

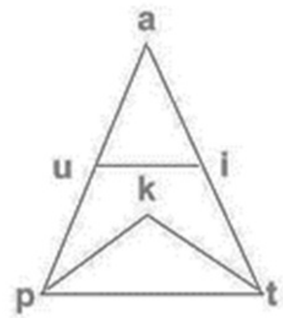


التقابلان الأوليان بين السواكن /p/ و /t/ يتلوهما أول تقابلين بين الحركات إذ يتم مقابلة الحركة المفتوحة المتسعة /a/ مع حركة ضيقة قد تكون الكسرة /i/ أو الضمة /u/ أو كلاهما، بحيث تستخدم الضمة في سياق لفظي معين والكسرة في سياق آخر مخالف للأول، أي تبعا لما هو سابق أو لاحق

لها من الأصوات. وبعد فترة من المراوحة بينهما يتم شطر هاتين الحركتين الضيقتين إلى صوتين مستقلين متقابلين على أساس أن أحدهما /i/ حنكي palatal والأخر /u/ طبقي velar. هذا يعطينا ثلاث حركات تشكل ما يُسمّى مثلث الحركات الأساس، وهي أولى الحركات التي يكتسبها الطفل واحدة بعد الأخرى، كما أنها أيضاً تمثّل الحد الأدنى الذي لا تخلو منه أي لغة من لغات الشعوب. إلا أن هناك نمط آخر وهو نمط خطي يقتصر على محور واحد فقط من محاور التقابل بين الحركات هو المحور القائم على اتساع أو ضيق فتحة الفم، أي /a/ مقابل/i-u/. في هذه الحالة تشكل الحركة المتسعة مقابلا للحركتين الضيقتين التي تحمل نفس القيمة المعنوية وما يحدد أي منها هو البيئة اللفظية أو أنّه تتم المراوحة بينهما بحرية تامة وبدون ضابط، أي أنهما تشكلان تنوعات موضعية، أو ألوصوتين لصوتيم واحد. أهم ما يميز هذا الحد الأدنى من تقابل الحركات والحد الأدنى من تقابل السواكن توظيف كل منهما سمتين متمايزتين من السمات الفارقة. في مثلث السواكن تكون /p/ فموية مقارنة بالصوت الخيشومي /m/ وهي كذلك شفوية مقارنة بالصوت اللثوي /t/. وفي مثلث الحركات الأساس تعد /u/ حركة ضيقة مقارنة بالحركة /a/ وطبقية أو مدوّرة مقارنة بالحركة /i/. أمّا في نمط المحور الخطي للحركات الذي يقتصر على المحور القائم على اتساع أو ضيق فتحة الفم ويشتمل على ثلاث درجات من اتساع الفتحة تكون فيه الحركة المتوسطة /e/ مقابلة للحركة الضيقة /u/ من جهة كونها أكثر اتساعا منها وتقابل من الناحية الأخرى الحركة المتسعة /a/ من جهة كونها أضيق منها. كل ما سبق ذكره يوضح لنا أن اكتساب السمة لا يعني اكتساب صوت من الأصوات وإنما شطر صوت موجود أصلا إلى صوتين أو شطر جنس من الأصوات إلى جنسين، كفصل السواكن عن الحركات أو شطر الصوت الفموي الشفوي عن صوت الغنة الشفوي من خلال توظيف فتحة الأنف كحجرة رنين إضافية. نستخلص من ذَلكَ قانونا عاماً مفاده أن مفهوم الصوتيم لا يتطابق أبدا مع مفهوم السمة الفارقة في أي لغة، وإنما هو دائماً يعلوه مرتبة في النظام الصوتي.[1189]

انشطار السواكن بناء على سمة التردد النغمية التي يؤثر ارتفاعها أو انخفاضها على درجة حدّة الصوت يتلوه انشطار الحركات بناء على سمة تركيز الطاقة التي يؤثر ارتفاعها أو انخفاضها على درجة علو الصوت. فصوت الحركة المتضام /a/ يقابله صوت حركة متفش. ابتداء من هذه المرحلة يؤسس كلاً من القسم الساكن والقسم المتحرك في المثلث النموذجي الأساس للصوتيمات نمطه الخطي linear pattern - فهناك محور التردد العالي/التردد المنخفض بالنسبة للسواكن ومحور الطاقة المتضامة/الطاقة المتفشية بالنسبة للحركات. ثمّ إنّ السواكن تقوم بإعادة إنتاج المثلث النموذجي الأساسي لتستخرج منه نسخة مطابقة داخله. فخط السواكن الذي يمثل القاعدة لهذا المثلث النموذجي زود بساكن ثالث يحتل قمة مثلث السواكن الذي يقع داخل المثلث النموذجي. هذا الساكن الثالث هو صوت الكاف الطبقي /k/. ثمّ يتم تعميم التقابلية النغمية - التي كانت في البداية تختص بالسواكن فقط لتشمل الحركات. ومن الطبيعي أن الانشطار النغمي يطال الحركة المتفشية التي تنشطر إلى نغمة رزينة مقابل نغمة /ɛ/ الحادة مدعمة بذلك القمة الأصلية لمثلث الصوت النموذجي بخط قاعدي ثانوي إلى الأعلى من خط السواكن القاعدي الأول وبالتوازي معه. يتشكل هذا الخط القاعدي الثانوي من تقابل الحركتين المتفشيتين /u-i/.

وعلى هذا المنوال يتحور المثلث النموذجي الأساسي للصوتيمات الفموية وينقسم إلى مثلثين متداخلين، مثلث الحركات ومثلث للسواكن، كل منهما مستقل بتمايزاته عن الآخر على الشكل المبين:

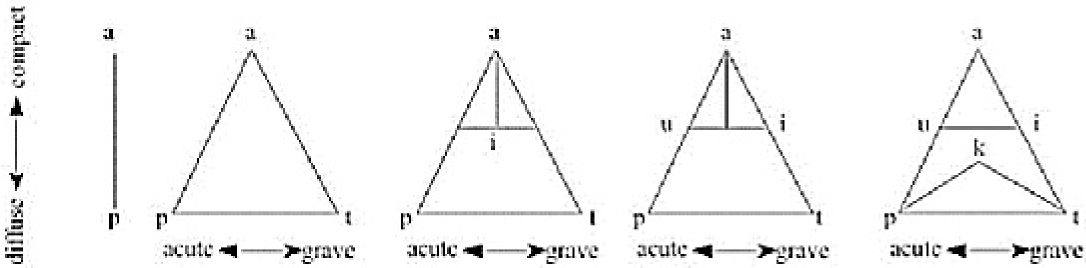


عندَ هذه المرحلة قد يتم فصل هذين المثلثين المتداخلين ليعاد تشكل كل منهما ليصبح مستطيلا تتقابل أركانه على محورين: رأسي وأفقي، وذلك بإضافة تقابل سمة الطبقية velar مع سمة الغارية palatal على الحركتين المتفشيتين /u-i/ وعلى الساكنين /p-t/. بهذه الطريقة تعمم سمة رزين (منخفض التردد) /حاد (عالي التردد) acute / grave ؛ على الحركات المتاضمة وعلى السواكن. إلا أن النمط المثلثي هو النمط السائد في لغات العالم، خصوصا بالنسبة للسواكن، لأنه يمثل الحد الأدنى للتقابلات، سواءٍ بالنسبة للحركات أو للسواكن. علماً بأن هناك استثناءات نادرة تقتصر التقابلات فيها على خط البعد الأفقي، أي على محور واحد إما لتقابلات السواكن أو لتقابلات الحركات، ولكن ليس لكليهما معاً. في الحالات النادرة التي يقتصر فيها التقابل على البعد الأفقي ينحصر التقابل في حالة الحركات على سمة التفشي والتضام وفي حالة السواكن على سمة التردد. لذا لا توجد لغة بدون تقابلية سمة التضام مع سمة التفشي وتقابلية سمة الرزين مع سمة الحاد. أمّا التقابلات الأخرى فقد توجد أو لا توجد. تحور مساحة حجر الرنين في القناة الصوتية هو العامل المؤثر في تقابلية النغمة الرزينة مع النغمة الحادة.

وهكذا نرى أن السيطرة على تحقيق البناء الصوتيمي تبدأ على شكل مثلث يتكرر حدوثه عندَ كل الأطفال أيا كانَ المحيط اللغوي الذي ينشئون فيه. على المحور الرأسي لهذا المثلث تتقابل السمتان المتضادتان سمة التضام مع سمة التفشي وعلى المحور الأفقي تتقابل السمتان المتضادتان سمة الحاد مع سمة الرزين. في هذا المثلث تندمج السواكن مع الحركات في بنية واحدة بدون تفريق بينهما من حيث حضور السمات أو غيابها. يتم الانشطار الأولي والأساسي على محور المتضام والمتفشي ويتشكل من تضادية الحركة /a/ التي تتحقَّق من خلال فتح الفم إلى أقصى مدى ممكن وتحقيق الساكن /p/ بغلق الفم في أقصي طرفه الخارجي عندَ الشفتين. يلي ذَلكَ انشطار الساكن من خلال تضادية الفموي /p/ مع الخيشومي/m/ ثمّ بعد ذَلكَ من خلال انشطار الشفوي /p/ مع الأسناني /t/. وعلى نفس المنوال يأتي بعد ذَلكَ انشطار المثلث/a-p-t/ إلى مثلثين أحدهما للسواكن والآخر للحركات. من أهم السمات التي تميز الحركات سمة التضام أو التشبع saturation ولذا فإن أول انشطاراتها، وربما الانشطار الوحيد في بعض الحالات، يتم على محور التضام/التفشي. وتغلب على السواكن سمة التفشي والبهتان، أي فقدان تركيز الطاقة. وبما أن سمة حاد/رزين تطغى تدريجياً كلما قلت درجة التشبع فإن هذه السمة تشكل أولى محاور انشطار السواكن، وهو محور الانشطار الوحيد في

بعض الحالات. من جهة أخرى فإن انشطار الحركات على محور السواكن حاد/رزين (/i / - / u/) يأتي ثانيا. وبنفس الطريقة فإن انشطار السواكن على محور الحركات متضام/متفشي (-) لا يحدث إلا بعد انشطار السواكن على محور حاد/رزين.

هذه المراحل الخمس في تشكيل المثلث الصوتي ذو الثلاث ثنايا three - fold يُمكن توضيحها على الشكل التالي:



من خلال تناوب الساكن مع الحركة، أو غلق الفم ثمّ فتحه، تتشكل المقاطع اللفظية وفق القواعد التي تحكم المحور الخطي لتتابع الأصوات؛ ومن خلال تبادل المواقع بين السواكن أو بين الحركات ومزجها بطرق مختلفة وفق القواعد التي تحكم محور الاستبدال تتشكل الكلمات بدلالاتها المختلفة. بعد إحكام الطفل سيطرته على المقطع النموذجي /با/ تبدأ عمليات الاستبدال من خلال مبادلة أحد السمات الفارقة للصوت بسمة أخرى تجعل منه صوتاً مختلفا وبالتالي مقطعا مختلفا يحمّل معنى مختلفا. فبإضافة سمة الخيشومية على الصوت الأول من المقطع /با/ يتحول إلى /ما/، أي شطر الساكن إلى صوتين متمايزين أحدهما مخرجه من فتحة واحدة هي الفم والأخر مخرجه من فتحتين هما الفم المغلق والأنف المفتوح. وهكذا فإن العلاقة التسلسلية تظهر عندَ الطفل قبل العلاقة التبادلية لأنها هي الأساس الذي تنبني عليه علاقة التبادل وهي ضرورية لإنتاج النموذج المقطعي الأول والأساسي الذي يتألف من ساكن يتلوه حركة. يقترن الساكن الشفوي مع الفتحة التشكيل النواة المقطعية الأولى /با/. هذا المقطع النموذجي بمثابة الإطار الصوتيمي الذي يفتح المجال أمام الطفل لاستغلال العلاقة التبادلية لتشكيل تسلسلات أخرى من الأصوات الحاملة لمعاني مختلفة؛ لتشكيل كلمات أخرى مثل / ما، تا/ الخ. بدون هذه العلاقة التبادلية لا يُمكن تكوين المقاطع والكلمات التي تحمل دلالات مختلفة، فالصوت الواحد قلماً يحمّل معنى، وحتى لو أن كل صوت من أصوات اللغة حمل معنى فإن العدد سيكون محدود جداً قد لا يصل إلى الثلاثين.

في كل مرحلة تالياً من مراحل اكتساب اللغة تأتي تقابلات أخرى تُضاف إلى التقابلات السابقة بإلحاق بعض التعديلات عليها والتخفيف من حدّة تضادها؛ وكلها تتمثل في تحوير شكل وحجم فتحة القناة الصوتية وتحريك عضلات النطق. إلا أنّه في هذه المراحل الأولى من تعلم اللغة يتم تبسيط السمات الخلافية بين الأصوات وخفض عددها وتعليق وظائفها بحيث تبقى فيما يختص بتحقيقها وشكلها الأستيكي في حدودها الدنيا، كأن يتعامل الطفل مثلاً مع الضمة والكسرة أو مع الصوتين /ت، د/ أو الصوتين /ب، فـ/ على أنهما صوت واحد واستخدام أي منهما يحكمه السياق اللفظي وما يسبق أو يُلحق ذَلكَ الصوت من أصوات أخرى، أي يستعملهما كما لو أنهما ألوصوتان لصوتيم واحد، فيتم الخلط مثلاً بين الأصوات المتقاربة في المخارج والمتشابهة في الشكل الأستيكي فتختلط السين بالشين والراء باللام وتختلط الأصوات اللثوية مع الأصوات الحنكية والطبقية وتستبدل الأصوات المهموسة بالأصوات المجهورة ويستعاض عن الأصوات الاحتكاكية بالسواكن الوقفية. لكنّ الفروق بين الأصوات الشفوية واللثوية وبين الفموية والخيشومية وبين الحركات المتسعة والحركات الضيقة تبقى صامدة.[1190] وغالبا ما يستبدل الأطفال الأصوات الطبقية بما يقابلها من الأصوات اللثوية، ربما في بعض الحالات حتّى السنة الثامنة، مما يبدو أن ظهور الأصوات اللثوية عندَ الأطفال قبل الأصوات الطبقية

الحنكية من الحقائق التي تسري على كل لغات الشعوب.[1191]
وفي كل مرحلة لاحقة يزداد عدد وتنوع وحدات الأصوات المتمايزة التي يتلو بعضها بعضاً في السلسلة الكلامية. ومع ذَلكَ تبقى هناك إمكانات أخرى. فباستطاعة الطفل أن يستخدم حركتين مختلفتين أو ساكنين مختلفين في نفس الكلمة لكنه لن يتمكن من التعويل على التمايزين معاً، أو أنّه على الأقل سيحد من انتقاء سمات الحركة أو الساكن في نفس الكلمة. فلو كانت أول حركة في الكلمة تتصف بسمة الغارية أو الطباقية فإن الحركات الأخرى في نفس الكلمة ستتناغم معها وتأخذ نفس السمة. كذلك فإن الساكن الأول سيكون مهموسا إذًا كانَ الساكن اللاحق مهموسا أيضاً بحيث تتوافق كل سواكن الكلمة في سمة الجهر أو الهمس
أمّا الحركة الخيشومية nasal vowel التي تتحقَّق بفتح الفم والخيشوم معاً فإنها أصعب في التحقيق من الحركة الفموية البحتة ولهذا نجد أن الحركات الخيشومية لا تظهر إلا لاحقاً عندَ الأطفال الذين توجد هذه الحركة في الغاتهم مثل الفرنسية والبولندية، وهي نادرة الوجود في لغات الشعوب. هذا على عكس التقابلية بين السواكن الفموية والسواكن الخيشومية التي تظهر عندَ الطفل في المرحلة الاستهلالية من مراحل اكتساب اللغة ولا تخلو منها أي لغة من اللغات كما أنها آخر الأصوات التي يفقدها من يصابون بالحبسة.

ويمكن تحديد مراحل اكتساب الطفل الأصوات اللغة بعشر مراحل كل مرحلة تتضمن ما قبلها وتمهد لما بعدها:[1192]

1/ ساكن/ متحرك	consonantal/vocalic
2/ خيشومي /غير خيشومي	nasal/non-nasal
3/ ساكن شفوي/ساكن أسناني	labial /dental (consonant)
4/ حركة متضامة/حركة متفشية	(compact/diffuse (vowels
5/ حركة رزينة/حركة حادة	(grave/acute (vowels
6/ ساكن متضامة/ساكن متفشي	(compact/diffuse (consonants
7/ منخفض/منبسط	flat / plain
8/ وقفي/ممتد	continued/interrupted
9/ شديد/رخو (مجهور/ مهموس)	(tense / laxed (voiced / voiceless
10/خشن/رقيق	strident/mellow

بعد الحديث عن اكتساب الأطفال للغة نأتي الآن للحديث عن فقدانها عندَ من يصابون بالحبسة، ونتخذ مدخلا لذلك تفريق ياكبسن بين التشفير وفك الشفرة. يبدأ التشفير باستخدام المكونات التي سيتم نظمها والتأليف فيما بينها وربطها مع بعضها في سياق محدد. فالانتقاء هنا يأتي أولاً أمّا بناء السياق فيأتي لاحقاً وهو الهدف الذي يسعى المتحدث التحقيقه. أمّا عملية فك الشفرة فهي تسير في الاتجاه المعاكس. فالمستقبل يتلقى السياق أولاً ثمّ عليه أن يقوم بتفكيكه وتحليله إلى مكوناته الصغرى. فالنظم بالنسبة لهُ يسبق الانتقاء الذي يمثل الهدف الذي يسعى إليه. فالمشفر يبدأ بالعملية التحليلية التي تتبعها العملية التركيبية. أمّا المتلقي فيستقبل المادة المركبة ثمّ يبدأ في تحليلها. والمصاب بالحبسة يفقد القدرة على إنجاز المهمة الأولى لكنه لا يجد صعوبة تذكر في إنجاز المهمة الثانية. فهو يفقد القدرة على النظم كمرسل والقدرة على الانتقاء كمستقبل.[1193]

المصابون بالحبسة لا يعانون من أي مشكلة تتعلق بأعضاء النطق أو أعضاء السمع ولا بجهاز النخاع المستطيل bulbar apparatus المسؤول عن إنتاج الصوت اللغوي. تتمثل مشكلتهم في نسيانهم ما تعلموه من وظيفة التمايزات الفارقة في تشكيل الأصوات اللغوية والمميزة بين القيم اللغوية ومعاني الكلمات. فليس لديهم مشكلة في إنتاج الأصوات اللغوية أو في تمييزها سماعا لكنّ مشكلتهم تكمن في فقدانهم الملكة لإدراك خاصيتها الرمزية كمؤشرات الفروق معنوية بين الكلمات، سواء في عملية التشفير اللغوي، أي الجانب المتعلق بإنتاج الكلام، أو في عملية فك الشفرة اللغوية، أي الجانب المتعلق بفهم الكلام. وهنا يكمن الفرق بين من يصابون بالحبسة ومن يتعرضون لحادث أو التهاب

يعطل وظيفة أحد أعضاء النطق بحيث يفقد المصاب القدرة على إنتاج بعض الأصوات. في الحالة الأخيرة نجد المصاب حتّى وإن فقد القدرة على إنتاج صوت من الأصوات فإنه يظل محتفظا بالقيمة اللغوية لذلك الصوت ووظيفته في تشكيل المعنى اللغوي للكلمة التي يرد فيها. كما أن الاختلاف الأهم هو أن الإصابة العارضة قد تطال أي صوت من أصوات اللغة على خلاف الحبسة التي يكون الفقدان فيها خاضعا لتسلسل صارم لا يحيد عنه لدى كل من يصابون بهذه العاهة وتتحدد مراحل هذا التسلسل حسب تقدم الحالة. تدرج فقدان القدرة على النطق عندَ من يعانون من الحبسة هي صورة معكوسة لتدرج اكتساب اللغة عندَ الأطفال، بمعنى أن الأصوات التي تظهر عندَ الطفل في اخر مرحلة من مراحل اكتساب اللغة هي أول الأصوات التي يفقدها المصاب بالحبسة وأول الأصوات التي تظهر عندَ الطفل في بداية مرحلة اكتسابه اللغة هي آخر الأصوات التي يفقدها المصاب بالحبسة. فالسواكن الوقفية مثلاً هي أول الأصوات التي يكتسبها الرضيع في المراحل الأولى من تعلم اللغة هي آخر الأصوات التي يفقدها من يصابون بالحبسة.[1194] وحينما يخضع المصاب بالحبسة للعلاج فإن أول الأصوات التي يعيد إتقانها هي تلك الأصوات التي يتقنها الطفل في بداية مرحلة اكتساب اللغة.[1195] من يُصاب بالحبسة تصبح ذخيرته الصوتية ضئيلة، مثله في ذَلكَ مثل الطفل المبتدئ، لكنه أيضاً، مثله مثل الطفل المبتدئ، يعيد ترتيب هذه الذخيرة المحدودة واستخدامها وفق نظام جديد كأن يدمج بعض الأصوات المتقاربة في مخارجها وشكلها الأكستيكي في صوت واحد يستخدمه في المواقع التي تستخدم فيها هذه الأصوات المدموجة معه[1196]. سبق أن ذكرنا أن علاقة الأصوات بالوظيفة الرمزية للغة تختلف عن علاقة الكلمات. فكل كلمة من كلمات اللغة لها دلالة محددة وثابتة خاصة بها وتشير إلى شيء معين بذاته. أمّا الصوت فتقتصر وظيفته على التمييز بين الكلمات التي تحمل معاني مختلفة دون أن يحمّل هو بذاته معنى إيجابيا محدداً ولا يشير إلى أي مدلول مادي أو غير مادي خارج النسق اللغوي. هكذا هي العلاقة القوية بين الأصوات والكلمات رغم اختلاف وظائف كل منهما. فلولا السمات الفارقة التي تحملها الأصوات لما استطعنا التفريق بين الكلمات ومعانيها، فكلاهما يخدم الوظيفة الرمزية للغة وإن بطرق مختلفة. ويمكن ملاحظة هذا الاختلاف عندَ المصاب بالحبسة الذي فقد التمييز مثلاً بين الصوتين /ل، ر/ أو /س، ز/ أو /ح، ع/. فلو أنّه سمع الكلمتين / لحمه، رحمه / أو /سحيق، زعيق/ خارج أي سياق لغوي أو اجتماعي يعين على تحديد معنى كل منهما على حدّة لاعتبرهما كلمة واحدة. وقدْ يكون بمقدور المصاب إنتاج هذه الأصوات عضليا وسماعها كأصوات طبيعية لكنه يفقد القدرة على توظيفها دلاليا في الحديث أو التمييز بينها أثناء عمليات الاستقبال اللغوي. وبطبيعة الحال فإنه كلما زاد الدمج بين الأصوات المتقاربة كلما زادت نسبة الجناس والاشتراك اللفظي بين الكلمات التي تحمل دلالات مختلفة بحيث يصعب على المصاب أن يميز أيا من المعاني هو المقصود لأنه لا يدري أيا من الكلمات هي المنطوقة نظراً لعدم قدرته على التمييز بينها لفظيا؛ فهو يدركها على أنها نفس اللفظة لأن الأصوات عنده فقدت قيمتها التمييزية بين الكلمات التي تختلف لفظا ومعنى. هذا بدوره يقود إلى زيادة الغموض والالتباس عنده، وبالتالي تعطيل وظيفة اللغة الرمزية والتواصلية لا بالنسبة لهُ كمرسل ولا بالنسبة لهُ كمستقبل.[1197] فهو لا يفقد القدرة السمعية على إدراك الكيفيات الصوتية التي تطرق سمعه بما تحمله من ترددات ونغمات وطاقة أكستيكية وإنما هو يفقد القدرة على ربط هذه الكيفيات الصوتية المختلفة بمعانيها المختلفة؛ لأنه، من جهة أخرى، لا يواجه مشكلة في التمييز بين هذه الكيفيات حينما يستقبلها كأصوات موسيقية أو أصوات من مصادر طبيعية لا تحمل أي معنى. إنها مسألة لا تتعلق بتعطيل

ملكة السماع وإنما تعطيل الملكة الرمزية للأصوات اللغوية التي تميز بين قيم الأصوات الدلالية وتحيلها إلى نسق مترابط من الإشارات اللغوية بحيث تربط كل منها بالقيمة الرمزية التي تخصه.[1198]

ويقسم ياكبسن الحبسة إلى صنفين؛ صنف لديه إعاقة على المحور الاستبدالي وصنف لديه إعاقة على محور النظم، أو ما يسميه إعاقة التناظر similarity disorder وإعاقة التجاور contiguity disorder. الأول لا يستطيع استبدال المترادفات أو التعبير عن نفس الفكرة بطريقة غير مباشرة أو الترجمة إلى لغة أخرى أو إلى نظام رمزي آخر أو حتّى مجرد إعادة كلمة سمعها. فلا يستطيع أن يستبدل كلمة «نبيذ» بكلمة «شراب» مثلاً أو «مسكر» لكنه بدلاً من ذَلك يلجأ للكناية كأن يتحدث عن «الصداع» الذي يخلفه إكثار الشراب أو «الكأس» الذي يتناول به النبيذ. أمّا من يُصاب بإعاقة التجاور فإنه يفقد القدرة على نظم الكلام في جمل مترابطة ومفيدة.

من التسلسل الذي يخضع لهُ اكتساب اللغة وفقدانها نرى أن الطبقات العليا من المعمار اللغوي والتي يتم تشييدها في سنّ متأخرة من عمر الطفل هي أول الطبقات التي تتداعى عندَ المصاب بالحبسة.[1199] يتم تشييد البناء اللغوي عندَ الأطفال من الأسهل إلى الأصعب بينما يتداعى هذا البناء عندَ من يصابون بالحبسة ابتداء من الأصعب وانتهاء بالأسهل. فاللاحقة s - في اللغة الإنجليزية مثلاً تأتي في ثلاث مواقع؛ كعلامة للجمع وعلامة للإضافة وفعل المضارع المنصرف مع ضمير الغائب المفرد. وأول ما يتعلمه الطفل هو استعمالها للدلالة على الجمع ثمّ دلالتها على الإضافة وأخيراً مع تصريف الفعل المضارع مع ضمير الغائب. أمّا ما يحدث بالنسبة للمصاب بالحبسة فإنه يفقدها في الاتجاه المعاكس.

قوانين التضمين اللغوي

حينما تبدأ الحديث عن المرحلة التي تعقب البدايات الأولى لاكتساب الطفل الأصوات اللغة نكتشف حقيقة في غاية الأهمية. هذه الحقيقة هي التوافق التام والمثير للدهشة بين التسلسل الزمني لهذه المكتسبات اللغوية لدى الأطفال وما يُسمّى قانون التضامن اللا إرتجاعي بين الأصوات irreversible solidarity الذي تخضع لهُ كل لغات البشر. وأيا من قوانين التضامن أو التلازم الضروري بين أي وحدتين لغويتين يُمكن أن يكون أحادي الاتجاه أو ثنائي الاتجاه، اعتماداً على ما إذَّا كانَ التلازم ارتجاعي أو لا إرتجاعي.

تطور قدرات الطفل على تحوير حجرات الرنين في القناة الصوتية وسرعة التحكم بها يُنتج عنه سلسلة متتالية من المكتسبات النطقية التي ينتظمها قانون التضمين. مفاد قانون التضمين أن وجود صنف محدد من الأصناف الصوتية يُفترض ويتضمن وجود صنف آخر. بعبارة أخرى، يتوقف اكتساب مهارة نطقية على اكتساب مهارة أخرى قبلها كما أنّه في نفس الوقت يمهد لاكتساب مهارة أخرى بعدها، ولا يُمكن تحقق اللاحق بدون تحقق السابق، بمعنى أن وجود اللاحق يضمن أيضاً وجود السابق وعدم وجود السابق يضمن أيضاً عدم وجود اللاحق. هذا القانون التضميني ينطبق على لغات العالم مثلما ينطبق على مراحل اكتساب اللغة التي يتكلمها الطفل ومراحل فقدانها عندَ من يصابون بالحبسة. فظهور السواكن الأمامية، أي الشفوية واللثوية، يسبق ظهور السواكن التي تتحقَّق في الجزء الخلفي من الفم (أي سواكن غارية وحنكية). فلا تظهر الكاف مثلاً إلا بعد ظهور الباء والتاء. وظهور الخيشوميات الخلفية يُفترض ظهور الخيشوميات الأمامية. هذا التلازم بين هذه الأصوات غير ارتجاعي؛ بمعنى أن ظهور السواكن الأمامية لا يتطلب ظهور السواكن الخلفية، ولو ظهرت هذه فإنها تظهر لاحقاً لتلك وليس سابقاً عليها. أي أنّه لا توجد لغة بسواكن خلفية دون أن تمتلك سواكن أمامية بينما هناك لغات تمتلك سواكن أمامية /ب، د، ت/ ولا تمتلك سواكن خلفية /ك/.[1200]

اكتساب الطفل للأصوات الاحتكاكية يُفترض اكتسابه للسواكن الوقفية أولاً وقدْ يستعمل الأخيرة بدلاً من الأولى في الكلمات التي تتضمن أصواتا احتكاكية. كذلك في جميع لغات البشر لا يُمكن وجود الاحتكاكيات دون وجود الوقفيات واللغة التي لديها أصوات احتكاكية يضمن امتلاكها لسواكن وقفية لكنّ العكس ليس صحيح. فلا توجد لغة بدون سواكن وقفية بينما هناك دلائل على وجود لغات بدون أصوات احتكاكية أو تكون فيها الأصوات الاحتكاكية مجرد بدائل ثانوية للوقفيات في بيئات لفظية معينة يتعذَّر فيها التلفظ بالوقفيات لكنّها لا توجد كأصوات مستقلة [1201]، كانَ يستبدل الصوت /ف/ بالصوت /ب/ أو /س/ بالصوت /ت/. واكتساب الطفل للأصوات المزجية لا يأتي إلا لاحقاً بعد اكتسابه للأصوات الوقفية والأصوات الاحتكاكية.

الكثير من اللغات لا يوجد لديها إلا صوت واحد مما يُسمّى الأصوات المائعة، إما /ل/ أو /ر/. ولذا فإن الأطفال الذين يوجد كلاً هذين الصوتين في لغاتهم يظلون لعدة سنين يخلطون بينهما أو يقتصر استخدامهم على أحدهما بدلاً من الأخر.

التقابلات التي يندر وجودها في لغات العالم لا يكتسبها الطفل، هذا إذَّا كانت موجودة في لغته، إلا في وقت متأخر. فالسواكن الخيشومية مثلاً توجد في جميع لغات الشعوب لذا يكتسبها الأطفال في وقت مبكر بينما الحركات الخيشومية لا توجد إلا في لغات قليلة مثل الفرنسية والبولندية ولذا لا يتقنها الأطفال الفرنسيون والبولنديون إلا في سنّ متأخرة.

قانون التلازم الضروري اللاإرتجاعي هو ما يحدد ذخيرة النسق اللغوي من الأصوات وحتى نسبة توظيف وتكرار كل منها وكيفية التوليف فيما بينها لتركيب الكلمات. فحينما يكتسب الطفل الصوت المتضمن والصوت المتضمن فإن نسبة تكرار الأول وتوظيفه ستكون أعلى وحينما يلتقي الاثنان معاً متعنقدان فإن احتمالية حذف المتضمن أعلى من احتمالية حذف المتضمن أو دمجه مع المتضمن من أجل فك التعنقد وتحاشيه لثقله على النطق. فالأصوات الاحتكاكية مثلاً والتي قلنا إنّ الطفل لا يكتسبها إلا بعد السواكن الوقفية تظهر في بداية اكتسابها بنسبة تكرار أقل في كلامه وكثيراً ما ينكص إلى استخدام السواكن المقابلة لها بدلاً منها.

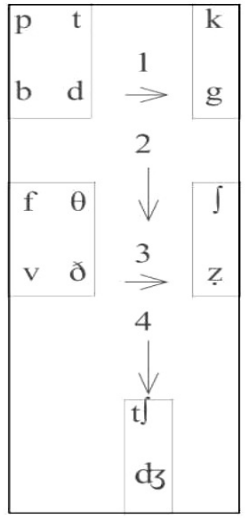
وهكذا فإن اكتساب الأطفال الأصوات اللغة وفقدانها عندَ من يصابون بالحبسة عمليتان تمران بنفس المراحل الثابتة والمتسقة وتخضعان لنفس قانون التضمين والتلازم الضروري اللاإرتجاعي الذي يحكم تراتبية السمات الفارقة المؤثرة والفاعلة في تشييد البناء اللغوي وفي إنتاج الأصوات اللغوية والتمييز فيما بينها مما يجعل التمييز بين معاني الكلمات أمراً ممكنا.[1202]

لو تمعنا في كل الخصائص المتناظرة بين لغة الأطفال ومن يعانون الحبسة وبين لغات العالم لوجدنا أن الشيء الأكيد هو تماثل القوانين البنيوية التي تحدد دائماً وفي كل مكان ما الذي سيوجد في لغة الفرد وفي لغة المجتمع. أي أن نفس تراتبية القيم المعنوية دائماً تحكم اكتساب البناء الصوتي أو فقدانه مثلما تحكم الأنماط الصوتولوجية في جميع اللغات البشرية بدون استثناء. قوانين التضمين والتلازم كلها تعود إلى طبيعة التسلسل التراتبي التصاعدي في تشكيل البناء الصوتي من البسيط المتجانس إلى المركب المتمايز. المقصود بمفهوم البساطة والتركيب والتمايز مكونات النظام نفسه وعلاقاتها الداخلية وليس الوحدات الصوتية التي يشتمل عليها النظام، أي ليس الأصوات اللغوية بذاتها. فمن المنطقي مثلاً أن نجد أن التقابل الأساسي بين السواكن والحركات، أي الإغلاق الكامل مقابل الفتح الكامل للفم، يسبق التقابل بين الإغلاق الكامل والإغلاق الجزئي اللازم لتحقيق السواكن الاحتكاكية أو حركة الضمة أو الكسرة.

هذه الملاحظات عن مراحل اكتساب اللغة عندَ الأطفال وفقدانها عندَ من يصابون بالحبسة وقانون التلازم الضروري الذي يقول باستحالة وجود صوت متضمن في أي لغة من لغات البشر ما لمّ يوجد الصوت المتضمن لهُ كلها تؤكد على تراتبية مكونات البنية اللغوية وتسلسل تركيب هذه المكونات واحداً فوق الآخر وتطور ظهورها واحداً بعد الآخر، خصوصا فيما يتعلق بالبنية الصوتية. هذا بدوره يؤكد على أن وجود السمات الخلافية في اللغة ليست مسألة اعتباطية ولا تحكمها الصدفة بل هي على العكس محكومة بقوانين كلية ومتسقة لها طابع العمومية بحيث أنها تنطبق على كل اللغات وفي كل المراحل والأطوار؛ سواء مراحل اكتساب الطفل للغة التي سيتكلمها حينما يكبر أو حتّى مراحل تطور اللغة البشرية من مرحلة بدائية حتّى وصلت إلى ماهي عليه الآن. هذه المراحل التطورية تبدأ من السواكن الشفوية والفتحة الممدودة في المراحل البدائية من نشوء اللغة البشرية مرورا بالسواكن اللثوية في مرحلة لاحقة ثمّ تليها الغارية إلى الحنكية ثمّ حركات الضمة والكسرة التي تمثّل آخر مرحلة من مراحل تطور اللغة عندَ الجنس البشري. وظهور صنف من الأصوات يتضمن ظهور صنف آخر قبله على مستوى اكتساب اللغة عندَ الأطفال وعلى مستوى وجوده في أي لغة من لغات البشر وعلى مستوى ظهوره عندَ مرحلة معينة من مراحل تطور اللغة البشرية. هذا التسلسل النشوئي وتراصف طبقات البناء اللغوي بهذه التراتبية والاتساق بحيث لا يتم تشييد أي من هذه الطبقات قبل اكتمال الطبقة التي تسندها أسفل منها يقابله تسلسل معكوس فيما يخص فقدان السيطرة على النطق عندَ من يصابون بالحبسة. فالمصاب لا يفقد القدرة على نطق جنس من الأصوات إلا بعد فقدانه

للجنس الذي يأتي بعده في سلسلة مراحل اكتساب اللغة عندَ الأطفال[1203]. هذا ما يثبت أن اكتساب اللغة عندَ الأطفال أو تطور النسق الصوتي عندَ الجنس البشري لا يتعلق بالأصوات في حد ذاتها وإنما بالسمات الفارقة التي تمايز بين الأصوات وتمفصلها من كتلة متجانسة وبسيطة التركيب إلى فصائل متمايزة ونظام معقَّد التركيب.

ويمكن تصوير مراحل البناء اللغوي على هذا الشكل:



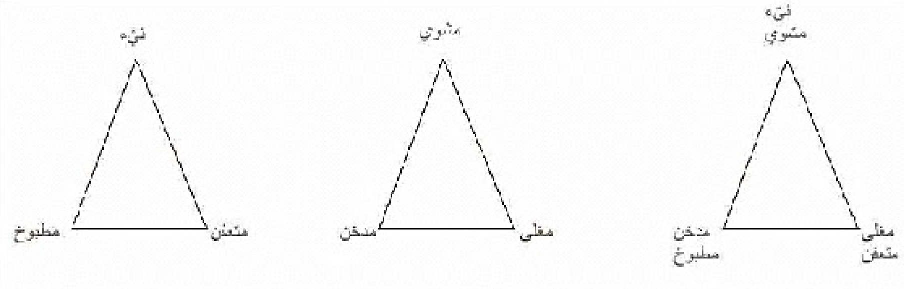
ويرى يا كُبسُن أن كل خطوة يتقدمها البحث في مجالات اكتساب الأطفال للغة وفقدانها عندَ من يصابون بالحبسة وقوانين التضمين في لغات البشر سوف يُنتج عنها تقليص أعداد السمات الفارقة الضرورية لتوصيف وتصنيف اللغات. فالاعتقاد بكثرة عدد السمات هو اعتقاد واهم. فإذا كانَ لدينا سمتان مختلفتان أو أكثر لا تردان في لغة من اللغات، وإذا كانتا إضافة إلى ذَلك تشتركان بخاصية واحدة تميزهما عن بقية السمات عندها يُمكن النظر إليهما على أنهما تشكلان تطبيقان مختلفان لسمة واحدة وحدوث أي منهما يعني استبعاد الأخرى وبالتالي فإن كلاً منهما تمثّل حالة معينة من حالات التوزيع التبادلي. دراسة الثوابت اللامتغيرة invariances في البناء الصوتي لنفس اللغة لابد أن يستكمل بالبحث عن المتغيرات في البناء الصوتي للغات البشر بشكل عام .[1204]

تعميم القانون التضميني التلازمي على كل لغات البشر يؤكد أن هذا التسلسل نابع من صلب اللغة ومتأصل في طبيعتها وأن هذه التراتبية خاصية صميمية مباطنة لطبيعة اللغة وليست خاضعة لأي مؤثرات خارجية أو عوامل ظرفية. وهذا ما يُلقي ضوءً على أصل اللغة البشرية ومراحل تطورها ويبرهن على أنها نشأت وترعرعت بنفس الطريقة. كما أن تناظرية هذا التلازم الضروري والتضميني بين مراحل اكتساب اللغة لدى الأطفال وبين ما هو قائم بالنسبة للغات البشرية كلها يؤكد على المقولة التطورية التي تقول إنّ الظواهر تسير في تطورها من حالة التجانس والبساطة إلى حالة التمايز والتمفصل والتركيب الأكثر تعقيداً ومقولة هاكل Hackel أن مراحل نمو الفرد تختزل مراحل تطور النوع.[1205]

بقي أن ننوه بأن يا كُبسُن وليفي شتراوس تزاملا في نيويورك وكان لكل منهما تأثير على الآخر. فقد اعتبر يا كُبسُن أن المباحث السيميائية تدخل في الدائرة الأكبر لمباحث التواصل الاجتماعي عموماً. واقتفاء الأثر ليفي شتراوس يميز يا كُبسُن بين ثلاث مستويات من التواصل الاجتماعي. فهناك التواصل عبر تبادل الرسائل اللغوية وغير اللغوية، وهناك التبادل الاقتصادي، وهناك تبادل النساء من خلال التزواج وعلاقات الرحم. العلاقة التي تربط بين اللغة والاقتصاد تتمثل في كون النقود عبارة عن نظام رمزي قائم بذاته ويمكن تحويلها بسهولة إلى مجرد رسالة لغوية من خلال الشيكات وأوامر الصرف المحررة. ويحدد يا كُبسُن ثلاث مظاهر كلية متناظرة يختص بها الجنس البشري والتي لا قيمة لها لولا النتائج المترتبة عليها، وهي: تحريم زواج المحارم كمتطلب ضروري لخلق حلقات أوسع من

التحالفات الاجتماعية والتعاون بين الجماعات المختلفة، وصناعة الأدوات التي تستخدم في صنع الأدوات التي يستخدمها الإنسان للتعامل المباشر مع الطبيعة لتسخير مواردها والوفاء بأغراضه وإحتياجاته المختلفة، والسمات الفارقة التي لا تعني شيئاً في حد ذاتها لكنّها ضرورية لبناء عناصر اللغة الحاملة للمعاني. وبالمقابل فقد اقتبس ليفي شتراوس فكرة مثلث يا كُبسُن النموذجي للسواكن والحركات من أجل تحليل طريقة إعداد الطعام وطبخه عندَ مختلف الشعوب. واستعاض عن محور حاد-رزين الذي يتكرر في كل المثلثات ومحور متضام-متفشي بمحاور متداخلة أعقد تركيبا ويمكن معاكسة علاقاتها حسب مقتضى الحال. وتتمثل هذه العلاقات في الطبيعة/الثقافة، غير معالج / معالج، حضور/غياب التدخل بالماء أو الهواء. بتطبيق المثلث الأيسر في الشكل التالي على المثلث الأوسط نحصل على المثلث الأيمن الذي يتضح لنا فيه أن الشي لا يحتاج لا إلى تدخل ثقافي ولا إلى الهواء لتدخينه أو الماء لغليه، فهو يخص الطبيعة. أمّا الغلي فإنه تدخل ثقافي يتحول الطعام النيء بواسطته إلى حالة شبيهة بالتعفن، أي أن طريقة الإعداد خاصية ثقافية ونتيجتها خاصية طبيعية.

ّما التدخين فهو طريقة من الإعداد تتم بدون تدخل ثقافي وإنما بواسطة الهواء، أي أن طريقة الإعداد طبيعية والنتيجة ثقافية. وسوف تتاح لنا فسحة أوسع من الوقت للحديث عن تأثير طروحات رومان يا كُبسُن على ليفي شتراوس في الفصول الأخيرة التي نتناول فيها إسهامات هذا الأخير.



علاقات القربي في المجتمعات التقليدية هي التي تحدد سلوك الأفراد وولاءاتهم وانتماءاتهم، وهي الركيزة الأساسية التي يقوم عليها تنظيم المجتمع وتسيير مجمل العلاقات فيه وتنظيم النشاطات الاقتصادية والسياسية في مجتمعات تفتقر للتنظيمات العصرية، مثل الجماعات المهنية والدولة المركزية بمختلف مؤسساتها. من هنا جاء اهتمام الأنثربولوجيين بدراسة الأنساق القرابية التي شكلت منذ البداية أهم المرتكزات التي انبثق منها علم الأنثروربولوجيا كتخصص مستقل لتتفرع عنه مباحث أخرى مثل أصل العائلة البشرية وأنماط القرابة وأشكال الزواج والطوطمية وتحريم زواج المحارم incest taboo. دراسة الأنساق القرابية تعد من أهم الإنجازات التي حققتها الأنثروبولوجيا، فهي المتكأ الذي تستند عليه أهم المناهج والنظريات الأنثروبولوجية من النظرية التطورية إلى المنهجية الوظيفية إلى البنيوية.

مصطلحات القرابة

مفهوم العائلة من المفاهيم البديهية وحقائق الحياة الأساسية التي يعيها الإنسان وتشكل محدداً من أهم محددات الطبيعة البشرية وعنصرا من أهم عناصر الثقافة التي يتميز بها الجنس البشري، مثلها مثل اللغة وانتصاب القامة واستخدام الأدوات. العائلة هي النواة التي يقوم عليها بناء المجتمع واستمرارية بقائه. طبيعة الحياة البشرية تفترض وجود العائلة كشرط أساسي لاستمرارية وجود الجنس وقيام المجتمع الإنساني. فوجود الأب ضروري ليس فقط لتلقيح الأنثى وإنما لحمايتها وإطعامها هي وجنينها لعجزها أثناء فترة الحمل والولادة التي تمتد لعدة أشهر عن الدفاع عن نفسها وعن تحمل مشقة البحث عن القوت لها ولرضيعها. كما يحتاج الطفل لسنين طويلة ليصبح قادرا على الدفاع عن نفسه وتحمل أعباء الحياة بنفسه ومواجهة مخاطرها ويحتاج إلى رعاية أمه وأبيه. كما يحتاج إلى سنين لتعلم المهارات اللازمة للعيش والبقاء والتي هي ليست غريزية يرثها بيولوجيا وإنما ثقافية يتعلمها من خلال التربية والتنشئة الاجتماعية. ونتاج العائلة البشرية من الأطفال قليل جداً قياسا ببقية الحيوانات، لذا يصبح الحفاظ عليهم ورعايتهم ودرء الأخطار عنهم حتّى يبلغوا سنّ الرشد أمراً ضروريا لاستمرار الجنس وبقائه.

لا يقتصر دور العائلة على إشباع الرغبة الجنسية وإنجاب الأفراد الذين يضمنون استمرارية وجود المجتمع وبقائه، بل إنّ العائلة تضطلع بأدوار أخرى أساسية لعل أهمها التنشئة الثقافية والاجتماعية والدور الاقتصادي والمعيشي وتحديد الانتماءات والمكانات الاجتماعية. لنفهم أهمية شبكة العلاقات القرابية في المجتمعات البسيطة علينا أن نتذكر بأن المجتمع ما هو إلا جماعات وزمر من الأفراد منظمين وفي نفس الوقت متمايزين. بموجب هذا التنظيم والتمايز تبرز التراتبية بين أعضاء المجتمع بحيث تتوزع بينهم المكانات والأدوار. في المجتمعات الصناعية يضمحل دور العلاقات القرابية لتحل محلها اعتبارات ومعايير أخرى الفرز الأفراد وتصنيفهم في فئات فرعية وجماعات ثانوية داخل المجتمع يتم توزيع الحقوق والواجبات فيما بينهم وفق إجراءات وأساليب غاية في التعقيد، من تقسيم الناس إلى مذاهب وأعراق إلى توزيع العمل الذي يتم بموجبه فرزهم في نقابات وجماعات مهنية مختلفة تحكمها اعتبارات تراتبية لكل منها ومناصب متدرجة لا حصر لها. وهكذا تنشأ الاختلافات في الثروة والقوة والسلطة وغير ذَلك من المعايير التي تقسم الناس إلى طبقات وتحيل الحقيقة الطبيعية التي يولد الناس بموجبها سواسية إلى حقيقة اجتماعية مغايرة تفرق بينهم وتوزعهم إلى مراتب من الغني والفقر ومن القوة والضعف. هذا في المجتمعات الصناعية. أمّا المجتمعات البدائية فإن معاييرها في فرز البشر وممايزتهم أكثر بساطة وأقل حدّة. أهم هذه المعايير هي العمر والمولد والجنس (ذكر أم أنثى). هذه أمور لا يكتسبها الإنسان بجده واجتهاده، فهي من حقائق الحياة الثابتة التي يشترك فيها كل البشر. مهما صعد المجتمع أو نزل على سلم التطور فإنه لا يستطيع عمل أي شيء إزاء السنّ والجنس والمولد، فأنت لا تختار جنسك ولا أمك وأبيك. لكنّ المجتمع يستطيع تشكيل هذه الحقائق الكونية الثلاث وتوظيفها كمعايير لفرز البشر وتصنيفهم، خصوصا صلات القربى والنسب التي يحددها المولد.

نبدأ دراسة النسق القرابي بجمع ودراسة المصطلحات القرابية التي يستخدمها أفراد المجتمع وهي نوعان؛ مصطلحات تستخدم للإشارة للأقارب والتحدث عنهم terms of reference ومصطلحات تستخدم لمخاطبتهم والتحدث إليهم terms of address. هذه هي اللبنة الأولى التي عادة ما يبدأ منها الباحث الأنثروبولوجي. لكنّ علينا أن نتذكر بأن المصطلحات القرابية على أهميتها- ليست هي

المقصودة بعلاقات القربى. المقصود بعلاقات القربى منازل القرابة التي تشير لها المصطلحات. إننا نبدأ بدراسة المصطلحات القرابية ليس لأنها هدف بحد ذاتها وإنما لأنها أول خطوة نخطوها على الطريق الذي نسلكه للتعرف على منازل القرابة التي تشكل اللبنات الأساسية للنسق القرابي. كما علينا أن ننبه من البداية إلى أننا، بحكم الضرورة، نستخدم في حديثنا عن هذا الموضوع مصطلحات القرابة العربية لنتمكن من التواصل مع القارئ العربي لكنّ مع الأخذ بعين الاعتبار أن أي مصطلح نستخدمه قد لا يعني ذات الشيء تحديداً عندَ من يتكلم لغة أخرى وينتمي لثقافة غير ثقافتنا ومجتمع غير مجتمعنا لهُ طريقة تختلف عن طريقتنا في تتبع النسب وفي فرز الأقارب وتصنيفهم. كل هذه المسائل سوف تتضح لنا تدريجياً في الصفحات اللاحقة.

هناك فرق بين خانات القرابة kin types التي هي حقائق بيولوجية تناسلية ومنازل القرابة kin classes kin categories التي هي حقائق اجتماعية. لو نظرنا إلى القرابة من الناحية التناسلية، أي الجينيولوجية genealogical relations، لوجدنا أن هناك خانة قرابية محددة لكل قريب من الأقرباء على المشجر القرابي. وهناك خانات قرابية لا يُمكن أن تبقى شاغرة ولكن في نفس الوقت لا يُمكن أن يحتلها أكثر من فرد واحد مثل خانة الأم أو خانة الأب، فأنت بيولوجيا لا يُمكن أن يكون لك أكثر من أم أو أكثر من أب لكنّ وجود الأم والأب ضروري لخروجك إلى الحياة. وبالمقابل هناك خانات قرابية قد يحتلها عدة أفراد وقدْ تكون شاغرة كأن يكون لك عدد من الإخوان ولا يكون لك أخوات أو أن يكون لك عدد من البنات ولا يكون لك أبناء أو ألا يكون لأمك إخوان مما يعني أنّه لن يكون لك قريب تطلق عليه مصطلح خال وتبقى هذه الخانة شاغرة، أو ألا يكون لأبيك إلا أخت واحدة مما يعني أنّه لن يكون لك إلا قريبة واحدة تطلق عليها مصطلح عمة وتشغل هذه الخانة. فإخوان أمك مثلاً مهما كثر عددهم يحتلون نفس الخانة القرابية، التي هي خانة الخال، وكذا إخوان أبيك وإخوانك وأبنائك وغيرهم من الأقارب في المشجر القرابي كل منهم يحتل خانة قرابية تخصه دون غيره. هذه الخانات القرابية تحددها العلاقات البيولوجية بين الأفراد، لذا فهي لا تختلف بين هذه الثقافة وتلك، ولا حتّى بين الإنسان والحيوان.

هذا من ناحية الخانات القرابية التي تعكس واقع العلاقات الجينيولوجية التناسلية، أمّا من ناحية المنازل القرابية التي تعكس واقع العلاقات الاجتماعية فهناك فرق بين أن يكون لأبيك مثلاً أخوين تطلق على كل منهما مصطلح واحد هو مصطلح عم بحكم احتلالهما نفس الخانة على المشجر القرابي وأن يكون لأمك أخوين تطلق على كل منهما مصطلح خال، وبذلك تفرق اصطلاحيا بين خانة العم وخانة الخال وتنزلهما منزلتين قرابيتين متمايزتين بحكم احتلالهما خانتين مختلفتين على المشجر القرابي، وبين أن تدمج أخا أبيك وأخا أمك في منزلة قرابية واحدة وتطلق عليهما مصطلحا قرابيا واحداً. الخال والعم يحتل كل منهما منزلة قرابية مستقلة في نسق القرابة عندَ العرب لكنهما يحتلان منزلة قرابية واحدة في نسق القرابة الإنجليزي هي uncle. وهكذا فإن المصطلح القرابي قد يختص بخانة قرابية واحدة لا غير وقدْ يشمل أكثر من خانة، كذلك الحال بالنسبة للمنزلة القرابية. والخانة القرابية الواحدة بدورها قد تجزأ إلى أكثر من منزلة قرابية، كما في المجتمعات التي تميز اصطلاحيا بين الأخ الأكبر والأخ الأصغر، مثلاً. لذا فإن منازل القرابة ومصطلحاتها لا تعكس حقيقة العلاقات البيولوجية وتتفق معها تماماً كما تتفق معها المشجرات الجينيولوجية التناسلية مثلاً، إذ لو كانَ ذَلك كذلك لما اختلفت المجتمعات والثقافات في أنساقها القرابية، حتّى لو اختلفت المصطلحات اللغوية التي تطلقها على الأقرباء.

دراسة النسق القرابي لا تعني دراسة السلالات المتناسلة بيولوجيا وإلا لما كانت هناك فروقات بين

مجتمع وآخر، فكل الناس سواسية في هذا الأمر، بل لما كانت في ذَلك خلافات بين البشر وغيرهم من الحيوانات. دراسة النسق القرابي هو تفحص الطرق التي يتم بها فرز الخانات القرابية في منازل قرابية لكل منزلة منها مصطلحا قرابيا يخصها وتفحص ما يقوم بين هذه المنازل القرابية والخانات من ترابط نسقي وعلاقات اجتماعية، وهنا يكون الفرق بين دراسة أنساب البشر ودراسة سلالالات الخيل مثلاً. وقدْ تختلف المجتمعات أو تتفق في الطرق التي يتم بها فرز الخانات القرابية وتصنيفها في منازل قرابية، ولكن حتّى لو اتفقت في طرق التصنيف فقد تختلف لغاتها في المصطلحات القرابية كمصطلح أب أو أخ مثلاً، لكنّ الأب كمنزلة قرابية يبقى مع ذَلك هو الأب بالرغم من اختلاف المصطلح اللغوي في حال المجتمعات التي تتبع نفس النسق القرابي.

تتضمن العلاقات القرابية ثلاث مؤشرات؛ المؤشر البيولوجي المنبثق من علاقة التناسل الطبيعية الناتجة عن الاتصال الجنسي بين الذكر والأنثى والتي تعكسها الخانات القرابية على مشجر النسب، والمؤشر السلوكي المرتبط بكل منزلة قرابية والمتمثل في العلاقات والالتزامات المتبادلة بين الأقارب، والمؤشر اللغوي المتمثل في المصطلحات التي نطلقها على منازل القرابة ونستشف من خلالها طرق تصنيف الأقارب في هذا المجتمع أو ذاك.[1206] حينما نتحدث عن المنازل القرابية والعلاقات فيما بينها فإننا لا نتحدث فقط عن العلاقات البيولوجية التي تمليها الطبيعة بين الوالد والولد ولا نتحدث عن أشخاص بأعينهم ولا يهمنا أي شخص يحتل هذه المنزلة أو تلك. إننا نتحدث على وجه العموم والتجريد عن مكانات ومراتب اجتماعية ترتبط بها أدوار وأنماط من السلوك، نتحدث عن مخطط لمواقع اجتماعية يحتلها أشخاص تقوم بينهم علاقات مشحونة بالمشاعر والتوقعات والالتزامات المتبادلة. فالعلاقة القانونية والاجتماعية التي تربطك بأبيك غير تلك التي تربطك بابنك أو حفيدك أو جدك، وغير تلك التي تربطك بعمك أو بخالك، والعلاقة التي تربطك بأخيك غير تلك التي تربطك بأبناء عمومتك أو أبناء خؤولتك. ويختلف تصرفك تجاه كل واحد من هؤلاء وشعورك نحوه والتزاماتك تجاهه باختلاف درجة القربى وطبيعة العلاقة التي تربطك به[1207] يمكننا مثلاً أن نفترض بأن التفريق اللغوي بين مصطلحي عم وخال في الثقافة العربية التي تتبع خط نسب ذكوري عن طريق الأب إنما يعكس الفوارق في المنازل القرابية التي يحتلها هذان القريبان وفي مشاعر المتكلم نحوهما وما يترتب على ذَلك من أدوار وحقوق وواجبات، علماً بأن كلاً منهما يحتل نفس المسافة الجينيولوجية من الناحية البيولوجية، على خلاف اللغة الإنجليزية التي لا تفرق بينهما وتطلق على كليهما مصطلح uncle، لأن المجتمع الإنجليزي بتشريعاته وقوانينه وتتبعه للنسب لا يفرق بين الأقرباء من جهة الأم والأقرباء من جهة الأب[1208] ولتوضيح هذه المسألة فيما يخص الأدوار المتوقعة من كل منزلة قرابية عمد الأنثروبولوجي الأمريكي بول بوهانن Paul Bohannan إلى المثال التالي:[1209]

يقول بينما كنت أجري دراسة حقلية على جماعة التيف Tiv في نيجريا لاحظت أن أحدهم لو أراد أن يصلح خطأي في اللغة ناداني: يا ابني، وإن أراد مني أن أقف إلى جانبه في نزاعه مع شخص آخر ناداني: يا ابن أمي، وإن أراد أن يقدم لي شرابا ناداني بمصطلح غير قرابي قائلاً: يا صديقي، وإن أراد أن يطلب مني شيئاً ناداني: يا أبي (كما تقول حينما تترجى صديقك وتطلبه شيئاً: يا بيّي «تصغير أبي» طلبتك).

المنازل القرابية ليست وحدات مستقلة أحدها عن الآخر، بل هي ترتبط بعلاقات ثنائية تبادلية محددة بضوابط وأنماط متعارف عليها من التعامل والسلوك، فلا والد بدون ولد ولا زوج بدون زوجة ولا جد بدون حفيد ولا عم بدون ابن أخ أو بنت أخ، وقس على ذَلك. لكنّ وظيفة هذه الثنائية اللغوية لا

تنحصر فقط في إعطاء تعريف لغوي لكل طرف من طرفيها، وإنما تتعدى ذَلك لتحدد السلوك المتوقع والالتزامات المتبادلة بين من يحتلون هذه المنازل القرابية. وهكذا تشكل منازل القرابة وحدات مترابطة في شبكة من العلاقات البنيوية بحيث تشكل في مجموعها نسقا متكاملا يقوم على مجموعة من السمات التي تمايز بين وحدات النسق من ناحية، ومن ناحية أخرى تمنح كل منها هويتها الفريدة. بمعنى أن هوية كل منزلة قرابية تتحدد بحكم ما تحمله من سمات تربطها مع بقية المنازل في النسق وفي نفس الوقت تميزها عنها. ولكل نسق سماته التمايزية التي قد لا توجد في غيره من الأنساق، ولو وجدت قد لا تؤدي نفس الوظيفة ولا تكون لها نفس القيمة. لذا فإن طرق تصنيف الأقارب، مثلها مثل اللغة، إجراءات تواضعية مما يعني أن الثقافات تختلف في السبل التي تنتهجها في هذا الشأن. فهناك سمات قد لا تنتبه لها هذه الثقافة وتوظفها كسمة تمايزية بينما تهتم بها ثقافة أخرى. المشكلة التي تواجهنا مثلاً في ترجمة كلمة انجليزية مثل uncle أو aunt أو cousin لا تكمن في الاختلاف بين مفردات اللغتين العربية والإنجليزية بقدر ما تكمن في الاختلاف بين الشعوب العربية والشعوب الأنجلوسكسونية في السمات التي توظفها في تحديد النسب وتصنيف الأقارب في منازل. ولنأخذ مثالاً آخر هو مفهوم كلمة «أخ»أو «أخت» في اللغتين العربية والإنجليزية والذي لا يختلف باختلاف جنس المتكلم أو سنه عن الشخص المُشار إليه. أمّا في اللغة التركية فإن المتكلم يستخدم مصطلحين مختلفين تبعا لما إذًا كانَ الأخ المُشار إليه أكبر من المتكلم أو أصغر منه. كما نجد في اللغة الجاوية أن الكلمة المستخدمة للإشارة إلى «أخ » أو إلى «أخت» تختلف تبعا لما إذًا كانَ المتكلم ذكرا أو أنثى، أي تبعا لما إذًا كانَ شخص المتكلم وشخص المُشار إليه من جنس واحد أو من جنسين مختلفين. هذا يعني أن الأخ يُطلَق على أخيه كلمة غير تلك التي تطلقها الأخت على أخيها وأن الأخت تطلق على أختها كلمة غير تلك التي يطلقها الأخ على أخته. ومن هنا نرى كيف أن الاختلاف بين الشعوب العربية والتركية والجاوية والإنجليزية لا يقتصر فقط على الكلمات التي يطلقونها على الأقارب بل يتعدى ذَلك إلى طريقتهم في تجزئة خانات القرابة وتصنيفها في منازل قرابية. هذه السمات البنيوية التي يتميز بها النسق القرابي هي التي شجعت الأنثروبولوجيين منذ وقت مبكر على دراسة الأنساق القرابية في مختلف المجتمعات، فهي مثلها مثل اللغة تشكل مجالاً واضح المعالم يسهل، كإجراء عملي ومنهجي، فصله عن غيره من الأنساق وتفحصه ودراسته على حدّة، كما أنّه قابل للتحليل البنيوي.

لا يُمكن حصر المصطلحات التي تستخدمها المجتمعات البشرية للإشارة إلى علاقات القربى، والتي تختلف باختلاف اللغات. لكنّ المنازل القرابية والسمات التي تمايز هذه المنازل محدودة. ويمكن إجمال أهمها فيما يلي:[1210]

1/ الفرق بين قرابة الدم وقرابة المصاهرة (كأن نفرق بين الأخت وزوجة الأخ)،

2/ الفرق بين القرابة العمودية والقرابة الكتفية (كأن نفرق بين الأم والخالة أو بين الأب والعم أو بين الابن وابن الأخ؛ انظرْ أدناه حول مصطلح العلاقة الكتفية)،

3/ الفرق بين الأجيال الصاعدة والأجيال النازلة (كأن نفرق بين الأب والابن أو بين الأم والبنت)،

4/ الفرق في العمر بين المتكلم وبين القريب إذًا كانا من نفس الجيل (كأن يشار إلى الأخ الأكبر بكلمة غير تلك التي يشار بها إلى الأخ الأصغر)،

5/ الفرق في الجنس بين المتكلم وبين القريب (كأن يشير الأخ لأخيه بكلمة غير تلك التي تشير بها الأخت لأخيها وتشير الأخت لأختها بكلمة غير تلك التي يشير بها الأخ لأخته).

6/ جنس القريب المُشار إليه (كأن نفرق بين الخال والخالة أو الأخ والأخت)،

7/ جنس القريب المعترض بين المتكلم وبين القريب المُشار إليه، كأن نشير إلى أخي الأم (وهي أنثى) بكلمة خال، بينما نشير إلى أخي الأب (وهو ذكر) بكلمة عم، أي التمييز أو عدم التمييز بين الخؤولة والعمومة .bifurcation.

8/ ما إذَّا كانَ القريب المُشار إليها حياً أو ميتا.

ولا توظف المجتمعات كل هذه السمات بنفس الطريقة وقدْ لا توظفها جميعاً وهناك حالات بُد فيها بعض السمات ولا تقل بحيث يستخدم المصطلح ذاته لنوعين أو أكثر من الأقارب، أي أن المتكلم يدمج هؤلاء الأقارب على اختلاف خاناتهم ويضعهم في منزلة واحدة من منازل القرابة ويُطلق عليهم نفس المسمى. فالمجتمعات العربية مثلاً لا توظف السمات 4، 5، 8 أعلاه. كما أن السمات لا وظف دائماً بطريقة متسقة في نفس النسق. خذْ مثلاً سمة جنس القريب المعترض بين المتكلم وبين القريب المُشار إليه، فبينما نوظف هذه السمة للتفريق بين أخي الأم وأخي الأب فنسمي الأول خال والثاني عم فإننا لا نوظفها في التفريق بين أبي الأم وأبي الأب ونسميهما كليهما جد. كما يستخدم المتكلم الإنجليزي نفس المصطلح uncle للإشارة إلى عمه وخاله أو aunt للإشارة إلى عمته وخالته أو cousin إلى أبناء وبنات عمه وعمته وخاله وخالته. كما أن قرابة الدم قد تتداخل مع قرابة الرحم، كأن نسمي أبا الزوجة عم وأمها خالة، على أساس أن الزوجة يُفترض أصلا أن تكون بنت العم. ولو أنك أنت وابن عمك كل منكما تزوج من أخت الآخر فإنكما، إضافة إلى كونكما إبنا عم، ستصبحان كلاً منكما أخو زوجة الآخر وزوج أخته. وهذا يوضح لنا أنّه يُمكن لشخصين أن يرتبطا بعلاقات قرابية متعددة ومتنوعة، كل منها لهُ ما يختص به من الحقوق والواجبات والالتزامات. وتختلف المنازل القرابية التي يحتلها الشخص الواحد بالنسبة لمختلف الأقارب تبعا لاختلاف المتكلمين الذين يشيرون إليه ويتحدثون عنه، فخال زيد قد يكون في نفس الوقت عم عبيد وأبو محمد وأخو سالم وابن ربيعة، وهكذا. لذا فإننا حينما نرسم مخططا لأي نسق قرابي لابد من تثبيت مرجعية المصطلحات وتوجيهها نحو شخص محدد في المخطط يمثل مرتكزا تنطلق منه وتعود إليه جميع العلاقات القرابية، وهو ما يُسمّى «المتكلم» أو «الأنا ego»، بينما يُسمّى الشخص الذي نريد تتبع العلاقة بينه وبين المتكلم «القريب الأخر alterego».

وعادة ما يلجأ الأنثروبولوجيون للإشارة إلى خانات القرابة المختلفة على مشجرات النسب وتحديد علاقات القربى مستخدمين رموزاً تعارفوا عليها هي:

مثلث صغير يرمز لجنس الذكر∆

دائرة صغيرة ترمز لجنس الأنثى ○

مربع صغير في حال عدم التفريق بين الجنسين □

علاقة الزواج يشار لها إما بعلامة = أو علامة └┘

خطرأسي يرمز لعلاقة الأبناء بالآباء |

خط أفقي يرمز لعلاقة الأخوة —

القريب المتوفي يشار إليه بوضع علامة على رمزه، هكذا ⊠○△

في حالة الأنا/المتكلم يلون الفراغ داخل المثلث أو الدائرة باللون الأسود ▲●

وفي الجدول التالي نقدم جردا بالحد الأدنى والضروري لمصطلحات جميع الخانات والمنازل القرابية العائلة ممتدة تتألف من خمسة أجيال هم الأجداد والآباء والأبناء والأحفاد إضافة إلى جيل الأنا/ المتكلم، مكتفين بأنثى واحدة وذكر واحد في كل منزلة من منازل القرابة وكل خانة من خاناتها. ويتألف الجدول من خمسة أعمدة الأيمن منها يتضمن منازل القرابة باللغة العربية يليه إلى اليسار

ترجماتها بالإنجليزية ثمّ مصطلحات الخانات القرابية بالعربية وترجماتها الإنجليزية ويتضمن العمود إلى أقصى اليسار المختصرات المتعارف عليها للخانات القرابية باللغة الإنجليزية.

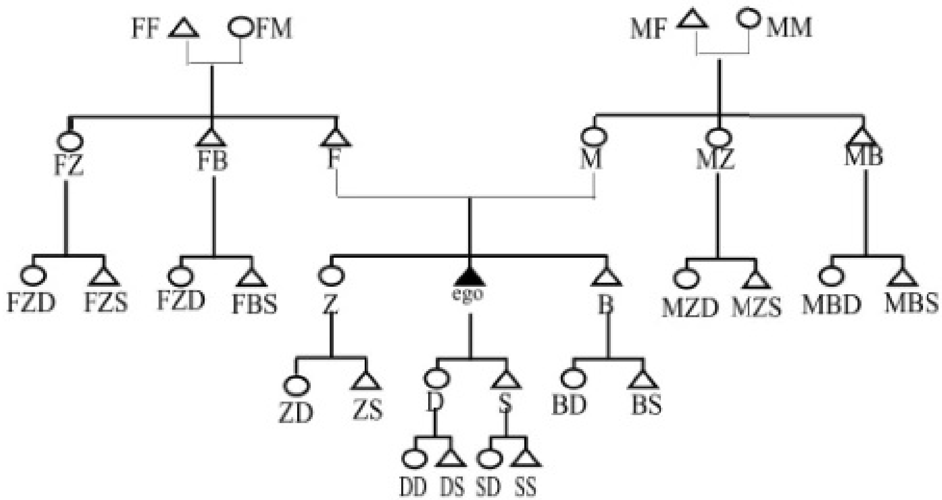
مختصرات الخانات	مصطلحات خانات القرابة		مصطلحات منازل القرابة	
	بالإنجليزية	بالعربية	بالإنجليزية	بالعربية
FF	Father's Father	أبو الأب	Grandfather	جد
FM	Father's Mother	أم الأب	Grandmother	جدة
MF	Mother's Father	أبو الأم	Grandfather	جد
MM	Mother's Mother	أم الأم	Grandmother	جدة
FZ	Father's Sister	أخت الأب	Aunt	عمة
FB	Father's Brother	أخ الأب	Uncle	عم
F	Father	أب	Father	أب
M	Mather	أم	Mother	أم
MZ	Mother's Sister	أخت الأم	Aunt	خالة
MB	Mother's Brother	أخو الأم	Uncle	خال
FZD	Father's Sister's Daughter	بنت أخت الأب	Cousin	بنت العمة
FZS	Father's Sister's Son	ابن أخت الأب	Cousin	ابن العمة
FBD	Father's Brother's Daughter	بنت أخو الأب	Cousin	بنت العم
FBS	Father's Brother's Son	أبن أخو الأب	Cousin	ابن العم
Z	Sister	أخت	Sister	أخت
Ego	Ego	أنا	Ego	الأنا / المتكلم
B	Brother	أخ	Brother	أخ
MZD	Mother's Sister's Daughter	بنت أخت الأم	Cousin	بنت الخالة
MZS	Mother's Sister's Son	ابن أخت الأم	Cousin	ابن الخالة
MBD	Mother's Brother's	بنت أخو الأم	Cousin	بنت الخال

	Daughter			
MBS	Mother's Brother's Son	ابن أخو الأم	Cousin	ابن الخال
ZD	Sister's Daughter	بنت الأخت	Niece	بنت الأخت
ZS	Sister's Son	ابن الأخت	Nephew	ابن الأخت
D	Daughter	بنت	Daughter	بنت
S	Son	ابن	Son	ابن
BD	Brother's Daughter	بنت الأخ	Niece	بنت الأخ
BS	Brother's Son	ابن الأخ	Nephew	ابن الأخ
DS	Daughter's Son	ابن البنت	Grandson	حفيد
DD	Daughter's Daughter	بنت البنت	Granddaughter	حفيدة
SS	Son's Son	ابن الابن	Grandson	حفيد
SD	Son's Daughter	بنت الابن	Granddaughter	حفيدة
H	Husband	زوج	Husband	زوج
W	Wife	زوجة	Wife	زوجة

ونظراً لاختلاف المجتمعات في تصنيف الخانات القرابية في منازل قرابية فإن الأنثروبولوجيون عادة ما يستخدمون الخانات القرابية ورموزها على مشجرات النسب لأنها أكثر حيادية من منازل القرابة ولا تختلف من مجتمع لأخر، كما قلنا. لاحظ مثلاً أنك أنت تفرق اصطلاحيا بين عمك وخالك بينما يدمجهما الشخص الإنجليزي في مصطلح واحد لكنكما كلاكما تعرفان أن كلاً منهما يحتل خانة قرابية محددة ومتميزة تختلف عن الأخرى، بمعنى أن أحدهما أخو الأب والأخر أخو الأم. ولكي تحدد المنزلة القرابية لأي من أقربائك فإنك تكتفي بالمصطلح القرابي كأن تقول عن فلان من الناس إنه ولد خالة أبيك أو ولد أخت جدتك ولكن لو أردت أن تحدد خانته القرابية بشكل دقيق وواضح لا لبس فيه فإنك تتعقب الأقرباء المعترضين الذين يفصلون بينك وبينه وتعدهم بالتسلسل واحداً بعد الآخر، أو كما يقولون بالإنجليزية reckoning، وبذلك تحدد درجة قرابته وبعده أو قربه منك، كأن تقول عنه إنه ابن اخت أم أبي. ونظراً للاختلاف في البنية النحوية بين اللغتين العربية والإنجليزية (العربية تقدم الموصوف على الصفة والمضاف إليه على المضاف بينما الإنجليزية تقدم الصفة على الموصوف والمضاف إليه على المضاف) فإن عد الأقارب المعترضين بين الأنا ego وبين القريب الأخر alter ego يكون ترتيبهم على عكس ما هو بالعربية حيث يبدأ العد من القريب الموالي للأنا فتقول في المثال السابق my father’s mother’s sister’s son وعادة ما تختصر هذه العبارة هكذا FMZs. وحتى لا تزدحم مشجرات النسب لو استخدمنا المصطلحات بصيغتها الكاملة فإننا غالباً ما نلجأ إلى

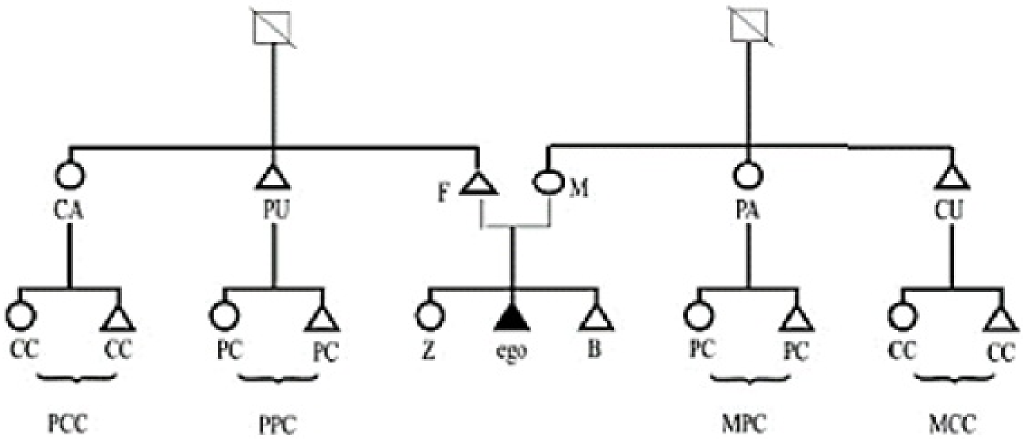
استخدام مثل هذه الاختصارات، وسوف نستخدم في مخططات النسب المختصرات الانجليزية التي تحتل العمود الأقصى إلى اليسار في الجدول السابق نظراً لوضوحها وسهولة التعامل معها.

وبإمكاننا أن نحول الجدول السابق إلى شبكة قرابية أو مشجر نسب مستخدمين الرموز المتعارف عليها كما يلي:



وكما يتضح من العمود الثاني في الجدول السابق فإن اللغة الإنجليزية تستخدم مصطلحا واحداً هو uncle
للإشارة إلى العم والخال معاً ومصطلحا واحداً هو aunt للإشارة إلى العمة والخالة معاً ولا تفرق بين أبناء وبنات العم والعمة وأبناء وبنات الخال والخالة. لذا فإن الأنثروبولوجيين الإنجليز من أجل التمييز بين هذه الخانات القرابية يطلقون على العم مصطلح (PU)) parallel unclc لأنه يوازي، أي يماثل الأب في الجنس، ويطلقون على الخالة مصطلح (PA)) parllel aunt لأنها توازي، أي تتماثل مع الأم في الجنس. أمّا العمة فإنهم بحكم اختلافها في الجنس عن الأب يطلقون عليها مصطلح (CA) cross aunt، مثلما يطلقون على الخال بحكم اختلافه في الجنس عن الأم مصطلح (CU) cross uncle . وبناء عليه أطلقوا على ابن أو بنت العم وكذلك ابن أو بنت الخالة مصطلح (PC) parallel cousin، وعلى ابن أو بنت العمة وكذلك ابن أو بنت الخال CC) cross cousin). أي أن مصطلح parallel cousin يشير إلى قريب يعترض بينه وبين المتكلم أخوة من نفس الجنس، ويشمل ذَلك أبناء وبنات الإخوين وكذلك أبناء وبنات الأختين، بينما يشير مصطلح cross cousin إلى قريب يعترض بينه وبين المتكلم أخوة من جنس مختلف، ويشمل ذَلك أبناء وبنات الأخ وأخته. وزيادة في التحديد يُطلَق المتكلم على ابن أو بنت عمه مصطلح (PPC)) patrilateral parallel cousin وعلى ابن أو بنت خالته (MPC) matrilateral parallel cousin وعلى ابن أو بنت عمته (PCC) patrilateral cross cousin وعلى ابن أو بنت خالته (MCC) matrilateral cross cousin . ويلاحظ في هذه المصطلحات الأربع الأخيرة المختصة بأبناء وبنات العمومة والخؤولة أنها تشير إلى جنس القريبين المعترضين لكنّها لا تشير إلى جنس القريب نفسه ما إنّ كانَ ذكرا أو أنثى. ويعود عدم التفريق في اللغة الإنجليزية بين الذكور والإناث في هذه المنزلة القرابية إلى أن قواعد اللغة الإنجليزية أصلا لا تفرق، خلافاً لما هو عليه الحال في العربية، بين المذكر والمؤنث، لكننا نجد هذا التفريق في اللغات الرومانية التي تفرق بين الذكر والأنثى كالفرق بين cousin و cousine في الفرنسية وبين primo و prima في الأسبانية.

ويمكننا توضيح علاقات العمومة والخؤولة وأبنائهم على هذا الشكل:



ويولي الأنثروبولوجيون أهمية خاصة للمصطلحات المستخدمة للإشارة إلى العم والعمة والخال والخالة وعلى أبنائهم وبناتهم حيث أنها، كما سنرى فيما بعد، تلعب دوراً هاما في تحديد المصطلحات القرابية التي تعكس طبيعة أنماط القرابة ونظم الزواج عندَ مختلف المجتمعات التقليدية والبدائية. كما يهتم الأنثروبولوجيون بما إذًا كانَ التزاوج يتم بين ذراري الإخوة أو بين ذراري الأخوات من ناحية، وهو ما يُسمّى parallel cousin marriage، أو بين ذراري الإخوة مع ذراري الأخوات من ناحية أخرى، وهو ما يُسمّى cross cousin marriage. فبينما تفضل بعض المجتمعات، دون أن تشترط أو تلزم، الزواج من فئة محددة من الأقارب، وهذا ما يُسمّى الزواج الاختياري (المفضل) preferential marriage، هناك مجتمعات تشترط الزواج من فئة محددة من الأقارب دون غيرها، وهذا ما يُسمّى الزواج المشروط (المقيد) prescriptive marriage، كانَ تشترط زواج الرجل من بنت خالته matrilateral parallel cousin أو بنت عمه patrilateral parallel cousin، وهذا يتوافق مع اشتراط الزواج الداخلي endogamous marriage، أي الزواج من داخل العشيرة. أمّا في المجتمعات التي تشترط الزواج الخارجي exogamous marriage، أي الزواج من خارج العشيرة، فإن ذَلك يتم إما بزواج الرجل من بنت خاله matrilateral cross cousin، أو بعبارة أخرى زواج البنت من ابن عمتها patrilateral cross cousin، أو بزواج الرجل من بنت عمته patrilateral cross cousin، أو بعبارة أخرى زواج البنت من ابن خالها matrilateral cross cousin، وسنرى كيف يتم ذَلك في الصفحات والفصول التالية.

الزواج والسكن

التزاوج ضروري لعملية الإنجاب وتكاثر الجنس والاستمرار أي نوع من أنواع الحياة الحيوانية. لابد لكل مولود، خاصة من فصيلة الثدييات، من ذكر يواقع أنثى ليلقحها لتنجب المولود. هذه هي الأمومة والأبوة بمفهومها البيولوجي البحت المتوقف فقط على الإنجاب عن طريق الاتصال الجنسي والتي تختلف تماماً عن الأمومة والأبوة بمفهومها الثقافي والاجتماعي. فلو أننا، على سبيل المثال، أخذنا الرئيسيات، التي هي أقرب الكائنات للإنسان، لما وجدنا من بينها من يعرف أقربائه ويميز بينهم كما يعرف الإنسان أقاربه ويميز بينهم، ولما وجدنا من بينها من يوظف علاقات القربى كوسيلة لتنظيم العلاقات الاجتماعية. المواقعة الجنسية وما يترتب عليها من حمل وولادة ورضاعة حقائق بيولوجية صرفة، لكنّ هذا لا يعدو أن يكون المادة التي يغزل منها المجتمع خيوط الأنساب وينسج شبكة العلاقات القرابية. وتختلف المجتمعات في التعامل مع العلاقات البيولوجية وتوظيفها لتشكل منها العلاقات القرابية ومحددات النسب. هذا يعود إلى قدرة الثقافة البشرية على تحويل الحقائق البيولوجية إلى حقائق سوسيولوجية. لذا فإن ما يهمنا في دراستنا للأنساب هو كيفية توظيف الثقافة الحقائق البيولوجيا وما تضفيه عليها من رمزية وقيم اجتماعية. فأنت بحكم المولد يُمكن لك أن تتتبع صلاتك البيولوجية الجينية لعدد لا يحصى من البشر ولكن من بين هؤلاء تعتبرهم في عداد الأقارب! هنا تأتي أهمية وجود المعايير الاجتماعية والمعطيات الثقافية التي نحتكم إليها كي نصنف البشر إلى أقرباء وإلى غرباء والتي تختلف من مجتمع لآخر. علينا أن نفرق بين علاقة الوالد بالمولود كعلاقة بيولوجية أساسها العلاقة الجنسية والإخصاب، والتي لا يختلف فيها الإنسان عن الحيوان، وعلاقة الأب بابنه كعلاقة اجتماعية أساسها شرعي وقانوني. الجماع حقيقة بيولوجية يشترك فيها الإنسان والحيوان، أمّا الزواج فهو شأن إنساني بحت، إنه حقيقة ثقافية وعلاقة اجتماعية لذا فهو يخضع لقوانين وطقوس ويتخذ أشكالا تعاقدية تختلف باختلاف الثقافات والمجتمعات البشرية لكنه ضروري لإضفاء الشرعية والقبول على العلاقة الجنسية بين الذكر والأنثى وتحليلها من ناحية ولمنح الشرعية للأطفال الذين يولدون من هذه العلاقة من ناحية أخرى. اللقيط الذي يخرج إلى هذا العالم خارج إطار علاقة الزواج الشرعية ليس لهُ هوية ولا انتماء وليس لهُ نسب. الزواج هو الذي يمنح النسب للمولود والاعتراف به كمولود شرعي لأمه وأبيه. أنساق القرابة والزواج في المجتمع الإنساني تضفي معنى اجتماعيا وثقافيا على ما يترتب على العملية الجنسية من علاقات بيولوجية يتساوى فيها كل البشر وتحيلها إلى علاقات اجتماعية تختلف من مجتمع لآخر. لذا فإن مفهوم النسب عندَ الأنثروبولوجيين لا يقصد به العلاقة البيولوجية وإنما العلاقة الاجتماعية بما يكتنفها من أعراف وممارسات تحدد الأسس الشرعية التي يقوم عليها النسب وانتماء الفرد إلى جماعة دون أخرى.[1211]

العلاقات القرابية مبنية على العلاقات التناسلية (الجينيولوجية) ولكنها ليست هي هي. لذا يُطلَق على الأمومة بمفهومها البيولوجي مصطلح genetrix (لنقل والدة) بينما يُطلَق عليها بمفهومها الاجتماعي مصطلح mater (لنقل أم)؛ كذلك يُطلَق على الأبوة بمفهومها البيولوجي genitor (لنقل والد) بينما يُطلَق عليها بمفهومها الاجتماعي pater (لنقل أب). هذه التفرقة ضرورية لأن هناك حالات قد لا يكون فيها الأب أو الأم هو الوالد الحقيقي، كما في حالات التبني مثلاً أو الأم من الرضاع أو كما في نكاح الاستبضاع في الجاهلية أو كما في القول المأثور: الولد للفراش. ومن الأمثلة التي يُمكن إيرادها في هذا الخصوص أن القانون البريطاني لا يعتبر الرجل الذي عاشر امرأة خارج العلاقة الزوجية

وحملت منه أبا لولدها ولا قريباً لهُ حتّى لو تزوجها وهي حامل به ما لمّ يصدر مرسوم يصادق عليه البرلمان يُلحق الولد بالوالد، أمّا في إسكتلندا فإن مجرد زواج الرجل بالمرأة بعد الحمل أو الولادة يكفي لإلحاق الولد بالوالد. وفي الآونة الأخيرة جاءنا التقدم العلمي والتقني بأطفال الأنابيب وتأجير الأرحام. وهناك حالات كثيرة من حالات الزواج يتم فيها التزاوج والإنجاب بطرق يكون الأب الاجتماعي غير الوالد البيولوجي من أكثرها غرابة أن المرأة الثرية العاقر عندَ شعب الداهومي في أفريقيا قد تدفع الجهاز وتتزوج من عدة نساء وتتيح لبعض الرجال مضاجعتهن لينجبن لها أطفالا تكون هي «أبوهم» الاجتماعي.[1212] وعند قبائل النوير Nuer في السودان إذَّا توفي الرجل ورث أخوه أرملته لكنّ ما تنجبه من أطفال يعتبرون أبناء للأخ المتوفي وليس لمن واقع المرأة،[1213] وهذا ما يُسمّى عندهم الزواج الشبح ghost marriage. ونجد نفس الممارسات عندَ قبائل الزولو Zulu الأفريقية.[1214] وعند قبائل النايار Nayar في منطقة ملبار Malabar الساحلية جنوب الهند قد يشترك عدد من الرجال في زوجة واحدة يواقعونها جنسيا. هؤلاء الرجال لا تربطهم أي علاقة أحدهم بالآخر ومن يريد منهم أن يكون أبا للجنين الذي تحمله الأم في رحمها عليه أن يؤدي طقوسا معينة قبيل الولادة تتمثل في منح الأم لعبة على شكل قوس صغير. أمّا عندَ جماعات التبتTibet في جبال الهملايا فإن الإخوة يشتركون في زوجة واحدة، وهذا ما يُسمّى adelphic polyandry، لكنّ الأخ الأكبر هو من تؤول إليه أبوة الأولاد.[1215]

ونتحدث عن أشكال الزواج بشيء من التفصيل لاحقاً لكنّ قصدنا من إيراد هذه الأمثلة السريعة هنا فقط هو التفريق بين دور الرجل في مواقعة الأنثى وتخصيبها وبين دوره كأب للمولود تربطه به علاقة الأبوة التي تتخذ صفة قانونية تتمثل في انتساب الابن لأبيه وحق الابن في أن يرث عن الأب ثروته ومركزه الاجتماعي وينتمي من خلال الانتساب لهُ لجماعة معينة.

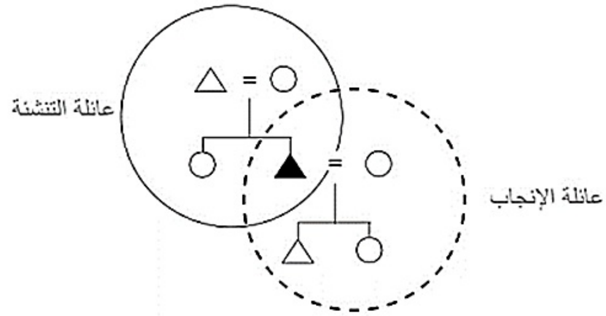
الشرط الضروري لوجود العائلة والشكل الأدنى لها هو الأم ونتاجها من الأطفال. فلا أحد ينازع الأم هذا الحق وأولويتها في هذا الشأن أولوية طبيعية، إذ لا أحد ينكر الحمل والولادة والرضاعة وطقوس قطع سر المولود الجديد لفصله عن أمه عندَ الولادة. هذه أمور ماثلة للعيان متلازمة مع دور الأمومة. دور الأنثى كأم يثبته ويؤكده دورها الطبيعي، أمّا الرجل فإن وجوده ليس أساسي كوجود الأم وشرعية دوره كأب لا تتوقف على ممارسة الجنس مع الأم وإنما على الزواج منها وفق طقوس يقرها المجتمع. أي أن حق الأمومة أساسه طبيعي، أمّا حق الأبوة فأساسه اجتماعي ويمكن لأي رجل القيام بهذا الدور ورعاية الأم وطفلها حتّى لو لمّ يكن هو من قام بعملية الإخصاب أساسا. هذا يعني أن من يتكفل بحماية الأم وأطفالها ورعايتهم وتربيتهم ليس بالضرورة دائماً هو الأب البيولوجي للأطفال، وإنما قد يقوم بذلك أبو الزوجة أو أخوها أو أي ذكر تقترن به وتعيش معه.

الأولاد الذين تنجبهم «زوجة» المرأة العاقر من داهومي أو المرأة من التبت أو من قبائل النايار لا يعتبرون أولاد حرام بل هم أولاد حلال لأنهم يكتسبون شرعيتهم بحكم مراسيم الزواج التي يقرها مجتمعهم مهما بدت لنا غريبة مستنكرة. الزواج وما يترتب عليه من انتساب هو الذي يمنح المولود شرعيته ومكانته الاجتماعية بكل ما يترتب على هذه المكانة من حقوق وواجبات. ومن المعلوم أن مكانة الفرد الاجتماعية ومنزلته في المجتمعات البدائية والتقليدية تورث ولا تكتسب، كأن يولد الإنسان في هذه القبيلة أو تلك أو يولد خضيريا أو قبيليا في مجتمعات الجزيرة العربية أو أن يولد في طبقاً المنبوذين في المجتمع الهندي مثلاً. ولادة الفرد لأمه وأبيه هي التي تمنحه الانتماء للجماعة التي ينتسب لها من خلال والديه ويربطه بشبكة من العلائق القرابية مع من يشاركونه في النسب،

بما يترتب على ذَلك من التزامات متفاوتة مع مختلف أعضاء الجماعة التي ينتمي لها. هذه المكانة وهذا الانتماء هو ما يمنحه ما لهُ من حقوق وما عليه من واجبات، مثل حقوق الميراث وملكية الأرض والعون عندَ الحاجة والثأر وممارسة السلطة على الآخرين أو الخضوع لهم، كذلك المناصب الدينية والسياسية والألقاب الشرفية والنشاطات المهنية وما شابهها يتم توارثها عائليا في المجتمعات التقليدية. وهناك آليات متبعة لدعم هذه الحقوق والواجبات المتبادلة تتمثل إما بالعادات والتقاليد المتوارثة أو القيم والمعتقدات الدينية أو حتّى الإجراءات القانونية.

وتختلف العلاقات المترتبة على صلة القربي في المجتمعات التقليدية عن تلك المترتبة على التعاقد في المجتعات الصناعية. ففي الحالة الأخيرة يدخل الطرفان في العقد طواعية وتنتهي العلاقة بينهما بمجرد تنفيذ بنود العقد أو انتهاء مدته أو فسخه. أمّا العلاقات في الحالة الأولى فإن الفرد لا يدخل فيها مختارا إنّ كانت مبنية على صلة الدم وتستمر مدى الحياة، ولكن إنّ كانت مبنية على الزواج والمصاهرة فإنها تنتهي في حالة فسخ عقد الزواج. ومن ضمن هذه الحقوق والواجبات ما يُسمّى بالحقوق الشخصية jus in personam كحقوق أهل الزوجة على زوجها في دفع المهر الذي يستحل به فرجها jus in urorem وحقوقها عليه في النفقة مقابل حقه عليها في خدمته وفي إنجاب الأولاد لهُ، أي في نتاج رحمها من الذرية jus in genetricer. وهناك حقوق الملكية أو الولاية ضد الأخرين jus in rem. فلو أن شخصاً اعتدى على ابن شخص آخر أو اختطف بنته أوزنا بزوجته أو ضرب عبده فإن ذَلك تعد على حقوق ولاية الشخص على ما ملكت يمينه، تماماً كما لو أن الشخص المعتدي اعتدى على ممتلكات الشخص المعتدى عليه أو أي شيء يخصه، أي أنّه من الناحية الحقوقية يعتبر تعد على الولي أو المالك نفسه بقدر ما هو تعد على المتضرر.[1216]

نواة العلاقة القرابية تقوم أساسا على التضادية الجنسية بين الذكر والأنثى. تبدأ علاقات القربي باقتران رجل وامرأة بعلاقة شرعية بموجبها يصبحان زوجين ويشكلان نواة لعائلة نووية، أيا كانت طبيعة هذا الزواج والأسس التي تستند عليها شرعيته، فالمجتمعات تختلف اختلافات لا حدود لها في هذا الشأن. هذه العلاقة القرابية لا تقتصر على الزوج والزوجة بل تمتد لتشمل أقاربهما بحيث يرتبط أقارب الزوج وأقارب الزوجة بعلائق الرحم والمصاهرة.



الدائره بالخط المتقطع تمثل عائلة الإنجاب.
الدائرة بالخط المتصل تمثل عائلة التنشئة.

لفرد البالغ في الغالب ينتمي لعائلتين؛ عائلة التنشئة family of orientation التي يتحدد فيها دوره كابن أو بنت وكأخ أو أخت، وعائلة الإنجاب family of procreation أو conjugal family التي يتحدد فيها دوره كزوج أو زوجة وكأب أو أم. بعد أن ينجب الزوج والزوجة أطفالا يصبحان أبا وأما تربطهما بأطفالهما رابطة الدم والتي تربط أيضاً الأطفال بعضهم ببعض. من هذه التركيبة الأساسية المؤلفة من أفراد العائلة النووية تنبثق علاقات القربى الأولية بشقيها المتمثلين في علاقات المصاهرة بين الزوجين وعلاقات الدم بشقيها المتمثلين بعلاقة الأبوة بين الآباء والأبناء وعلاقات الأخوة بين الأبناء. وكل فرد داخل العائلة النووية يحتل موقعين قرابيين، فهو إما زوج/أب، أو زوجة/أم، أو ابن أخ أو بنت أخت. وتتشكل من هذه المواقع القرابية ثنائيات تبادلية dyads كل طرف فيها لا وجود لهُ إلا بوجود الطرف الآخر. هذه الثنائيات هي: زوج زوجة، آب/ ابن. أب/بنت، أم ابنت، أم/ابن، أخ/أخت، أخ/أخ، أخت أخت. من هذه العلاقات الأولية المبنية على علاقة الارتباط الزوجي بين الأبوين أحدهما مع الآخر وعلى علاقة الأبوة مع الأبناء وعلى علاقة الأخوة بين الأبناء بعضهم ببعض يقوم الأساس الذي تنبثق منه علاقات أخرى ثانوية تبدأ بعلاقة هذه العائلة النووية مع أهل الزوج الذي يُعد قريباً مشتركا بين العائلتين ومع أهل الزوجة التي تعد أيضاً قريباً مشتركا بين العائلتين، إضافة إلى ما يقوم من علاقات أخرى من خلال الزوجين بين أهل الزوج وأهل الزوجة[1217] فعلاقة النسب أو المصاهرة التي تربطك مع شخص آخر لابد أن تمر إما عبر زوجك أو عبر أحد أبويك أو أحد أبنائك أو أحد إخوانك. والعلاقة التي تربطك بزوجك أو بأحد أبويك أو أحد إخوانك تسمى علاقات أولية أو علاقات الدرجة الأولى. العلاقات الأولية تربط مباشرة بين شخصين دون أن يعترض بينهما قريب آخر، أمّا العلاقات الثانوية فهي تلك التي تربطك مع جدك أو حفيدك أو عمتك أو بنت أخيك أو أخو زوجتك، أي أن يعترض بينك وبين الأخر شخص واحد يمثل همزة الوصل بينكما، كأن يعترض ابنك بينك وبين ابنته التي هي حفيدتك أو أن تعترض أمك بينك وبين أخيها الذي هو خالك. وإن اعترض شخصان كانت العلاقة من الدرجة الثالثة كتلك التي تربطك مع ابن عمك والتي يعترض فيها بينكما أبوك وعمك، وهكذا هي الحال مع بقية الأقارب من الدرجة الرابعة والخامسة، الخ. وكلما زدنا درجة من درجات القربى كلما تضاعف عدد الأقارب والذي قد يصل إلى المئات والآلاف بعد الدرجة العاشرة. وهكذا تشكل هذه العلاقات الثانوية في مجموعها شبكة من العلاقات الثانوية الأخرى المترابطة التي تتداخل وتمتد وتتغلغل بشكل أو باخر حتّى تكاد تشمل المجتمع بكامل أفراده وتشكل الأساس الذي يقوم عليه البناء الاجتماعي برمته[1218] فالعائلة النووية النموذجية مؤهلة أن تربط على الأقل بين أربع عوائل أخرى هي أهل الأب وأهل الأم وأهل زوجة الابن وأهل زوج البنت. هذه الوشائج القرابية بين العوائل النووية يُنتج عنها شبكة متداخلة ومتقاطعة من العلاقات

الجينيولوجية التي تتعنقد مثلما تتعنقد أغصان الشجرة التي تتفرع من العجرات.
تختلف أنماط الزواج باختلاف المجتمعات. فهناك الزواج الأحادي monogamous الذي لا يسمح بالجمع بين أكثر من قرين. وهناك الزواج التعددي polygamous. والزواج التعددي إما أن يعني تعدد الأزواج polyandry وإما أن يعني تعدد الزوجات polygyny، وهو الأكثر شيوعاً.[1219] وهناك مجتمعات تتيح للزوج أن يتزوج من أخت زوجته، خصوصا إذًا كانت الزوجة عاقرا أو ماتت ولم تنجب، ويسمى هذا النوع من الزواج sororate، ومن الأمثلة على ذَلك عندَ العبرانيين زواج يعقوب بن إسحق من راحيل Rachel واختها ليئه Leah ابنتي خاله لابان Laban. وهناك مجتمعات تتيح للرجل أن يقترن بأرملة أخيه الأكبر إذًا مات، أو ربما وهو ما يزال على قيد الحياة، على شرط أن يكون الأبناء للأكبر،[1220] ويسمى هذا النوع من الزواج levirate، وكان منتشرا عندَ هنود الشوشوني في أمريكا الشمالية،[1221] كما كانَ يمارسه العبرانيون القدماء كما جاء في سفر اللاويين Leviticus من أسفار العهد القديم، وكذلك عندَ العرب ويسمونه زواج المقت. هذا النوع من الزواج يشير إلى أن أهل الزوج حينما دفعوا المهر لأهل الزوجة فإنهم بذلك استحلوا فرجها ونتاج رحمها مدى الحياة ولو ماتت وزوجها مازال على قيد الحياة أو ماتت دون أن تنجب لهُ أطفالا فإنهم ملزمون بتعويضه بزوجة أخرى. وهناك مجتمعات مثل مجتمعات الأسكيمو وبعض قبائل أستراليا الأصليين تسمح بإعارة الزوجة للضيف أو الصديق كجزء من الضيافة أثناء فترة إقامته مع مضيفه وقدْ يتبادل الأزواج زوجاتهم.
أمّا تعدد الأزواج فهو نادر الحدوث ولا يكاد يعرف إلا عندَ هنود الشوشوني Shoshone في صحراء نيفادا Nevada ويوتا Utah في أمريكا الشمالية[1222] وكذلك في جزر الماركيزاس Marquesas في بولينيزيا Polynesia وبين قبائل النايار في منطقة البار وفي مناطق التبت[1223] هؤلاء الأقوام يعيشون في بيئات قاحلة وفقيرة لذا فهم يمارسون تعدد الأزواج كشكل من أشكال تحديد النسل لأن المرأة مهما كانَ عدد الرجال الذين يضاجعونها فإنها لا تستطيع أن تنجب أكثر مما تستطيعه لو انفرد بها زوج واحد، على خلاف الرجل الذي بإمكانه تلقيح عدد لا يحصى من الإناث وينجبن منه عدداً لا يحصى من الذرية. لكنّ المرأة من ناحية أخرى أقدر من الرجل على إشباع الرغبة الجنسية لعدد أكبر من أفراد الجنس الآخر. وعادة ما يرتبط هذا النوع من الزواج بممارسة وأد البنات، بما يترتب على ذَلك من ندرة في النساء، لأن دور العنصر النسائي في العملية الإنتاجية محدود في ظلّ قسوة البيئة وشح مواردها وندرة الأراضي الصالحة للزراعة بحيث لا تنتج ما يكفي لإعالة عدد كبير من الأشخاص كما لا تسمح للرجل أن يجمع ما يكفي من الثروة لدفع مهر للزوجة. في هذه الحالة لا يمانع الأخ الأكبر أن يشارك إخوته الأصغر في زوجته على أن يظلوا بجانبه كقوة عاملة يشاطرونه شظف العيش ويساعدونه على تحمل أعباء الحياة.
مثلما تختلف أنماط الزواج من مجتمع لآخر كذلك تختلف أماكن العيش والسكني عندَ الزواج، كأن يعيش الزوجان في مسكن مستقل neolocal، أو يبقى الزوج والزوجة كل في مكانه ولا يلتقيان إلا لماما duolocal، أو يسكنان فترة مع عشيرة الزوج وفترة مع عشيرة الزوجة ambilocal، أو أن تترك لهما حرية الاختيار bilocal ليسكنا عندَ الأقارب الأكثر حاجة للأيدي العاملة أو الأكثر وفرة في الموارد أو من لديهم فائض من الأراضي الزراعية، أو تنتقل الزوجة إلى بيت الزوج virilocal / patrilocal في المجتمعات التي تتبع النسب من خط الأب، أو ينتقل الزوج إلى بيت الزوجة matrilocal / uxorilocal في المجتمعات التي تتبع النسب من خط الأم، وقدْ ينتقل الزوج مع زوجته إلى حيثما يسكن خاله avunculocal لأن ميراثه من الأرض سوف يرج عليه من جهة خاله، لا

من جهة أبيه الذي بدوره سيورث أرضه لابن أخته. ويسود هذا النمط الأخير عندَ القبائل التي تتبع النسب من خط الأمومة مثل سكان جزر التوبرياند Trobrian Islands في ميلانيزيا Melanesia وقبائل الأشانتي Ashanti في غابات غانا الأفريقية.[1224]

وشكل الزواج يحدد قيمة المهر المدفوع الذي به يستحل الزوج فرج الزوجة ونتاج رحمها وخدماتها كقوة عاملة. ففي حال بقاء الزوجة عندَ أهلها وعدم انتقالها إلى بيت زوجها لا يدفع الزوج مهرا يذكر لأنه لن يستفيد من الزوجة كقوة عاملة، كما أن ولاية أولادها والوصاية عليهم تعود لعشيرتها هي وليس لعشيرة الزوج. أمّا في حال دفع المهر وانتقال الزوجة إلى بيت الزوج فإن على أهلها أن يعوضوه إنّ تبين أنها عاقر أو توفيت أو طلقها قبل أن تلد لهُ أولاداً. وقدْ يتمثل هذا التعويض في توفير زوجة بديلة. وقدْ يتم تقديم المهر على دفعات تمتد لفترة طويلة للتأكد من قدرة الزوجة على الإنجاب، عندها لا يكتمل انتساب الأبناء رسميا إلى عشيرة الأب حتّى يستكمل دفع المتبقي عليه من المهر ولو لمّ يدفع فإن انتساب الأبناء يتحول إلى عشيرة الأم.

نمط الزواج ومكان السكنى كلها أمور تترابط وظيفيا مع بعضها البعض ومع المحيط الإيكولوجي والمستوى التكنولوجي الذي يوظفه الإنسان لاستغلال بيئته، وهذا بالتالي يحدد طرق الحصول على العيش واستغلال الموارد التي تقوم عليها حياة الجماعة وما يتطلبه ذَلك من نشاطات جماعية وتعاون وعمل مشترك. نجد مثلاً أن الزواج الأحادي والنسب الثنائي والسكن المستقل ينتشر في المجتمعات الصناعية الرأسمالية المتطورة التي تضطلع فيها مؤسسات الدولة بمعظم الوظائف والمهام الموكلة للعائلة أو العشيرة في المجتمعات التقليدية مثل الدفاع والتعليم والصحة. في المجتمعات الصناعية لا تشكل الأسرة وحدة الإنتاج والتوزيع والاستهلاك حيث يقوم نظام السوق market بهذه المهام، كما تتم مزاولة النشاطات الاقتصادية خارج إطار الأسرة مما يشجع على الاستقلالية الفردية والاستقلالية المالية وعلى الحراك الاجتماعي والجغرافي ليبقى الأفراد الذين يشكلون قوة العمل قادرين على الانتقال حيثما تتوفر لهم الفرص الوظيفية. نظراً لانحسار دور علاقات القربى في المجتمعات الصناعية نجدها تنحصر في نطاق ضيق وتكاد تقتصر فقط على الأهل وأفراد العائلة الأدنين. وكلما ضعف دور العلاقات القرابية كآلية لتشكيل الجماعات حلت محلها علاقات الصداقة والعلاقات المهنية والتعاقدية وأصبحت الانتماءات الطبقية والحزبية والاهتمامات والمصالح المشتركة تعلو على النسب العائلي.[1225]

كذلك ينتشر الزواج الأحادي والسكن المستقل في البيئات الفقيرة التي لا تسمح مواردها الشحيحة بإعاشة أعداد كبيرة من الناس، كما هو الحال بالنسبة لقبائل الأسكيمو في سيبريا وقبائل هنود الشوشوني. تقوم حياة هذه الجماعات على الجمع والالتقاط وصيد الأسماك وغيرها من عمليات الإنتاج التي لا تحتاج إلى التكاتف والتعاون، ونظراً لأن مواردها الشحيحة ليس فيها مطمع فهي لا تمارس الغزو والغارات على بعضها البعض ولا تحتاج إلى جموع من الرجال لشن الغارات أو صد العدوان. وحيث أن الموارد المحدودة لهؤلاء الأقوام تفرض عليهم التنقل الدائم ولا تسمح لهم بالاستقرار وتشكيل جماعات كبيرة فهم لا يولون الأنساب أهتماماً كبيراً، كما أنهم لا يتبنون شكلاً محدداً فيما يتعلق بالسكن بعد الزواج لأنهم يريدون الاحتفاظ بقدر من الحرية للانتقال حيثما تتوفر مصادر الغذاء مع تقلبات الفصول والمواسم، إما عندَ أهل الزوج أو عندَ أهل الزوجة او على انفراد.[1226]

هذا بينما نجد انتقال الزوجة إلى بيت الزوج ينتشر في المجتمعات الرعوية ومجتمعات القنص والصيد التي تتبع النسب الأبوي لأن حياة الرعي وكذلك حياة القنص والصيد تتطلب التعاون والتكاتف والعمل المشترك بين مجموعة من الرجال كما تتطلب الترحال والتنقل المستمر الذي بدوره يتطلب

معرفة المسالك والدروب وموارد المياه والمعالم الجغرافية وغير ذَلك من المعارف والمهارات التي يتطلب تعلمها وقتًا طويلاً مما يحد من جدوي انتقال الزوج إلى موطن لمّ يتأقلم معه وجماعة لا يعرفهم ولم يتعود على العمل معهم ولا تربطه معهم عصبية الدم التي تؤكد على المسؤولية الجماعية والدفاع المشترك، خصوصا وأن الجماعات الرعوية في الغالب جماعات حربية تعتمد على الغزو وتحتاج إلى قوة ضاربة من الرجال لأغراض الهجوم أو الدفاع عن ماشيتهم.[1227]
كما أن هذه الجماعات الرعوية لديها نظام سياسي متطور نوعاً ما مقارنة بالمجتمعات الأكثر بدائية ويتولى فيها الرجال زمام السلطة ومشيخة القبيلة لأنه كلما تبلور مفهوم السلطة وتعاظم دورها وأهميتها كلما أصبحت حكرا على الرجال دون النساء ويطمح شيخ القبيلة إلى أن يورث سلطته لابنه من بعده. وينتشر تعدد الزوجات وانتقال الزوجة للعيش في بيت الزوج في المجتمعات الزراعية التقليدية، التي تعدت دور البدائية، خصوصا تلك التي تعتمد على المحراث plow agriculture، نظراً لما يتطلبه هذا النمط الإنتاجي من وفرة في الأيدي العاملة. كما أن هذا النوع من المجتمعات الزراعية يقوم غالباً على العائلات الممتدة، ليس فقط لتوفير الأيدي العاملة الضرورية، وإنما أيضاً لأن تفرق الأخوة يعني توازع الأرض الزراعية وتفتيتها إلى قطع صغيرة محدودة الإنتاج وعديمة الجدوى.

تتبُع النسب

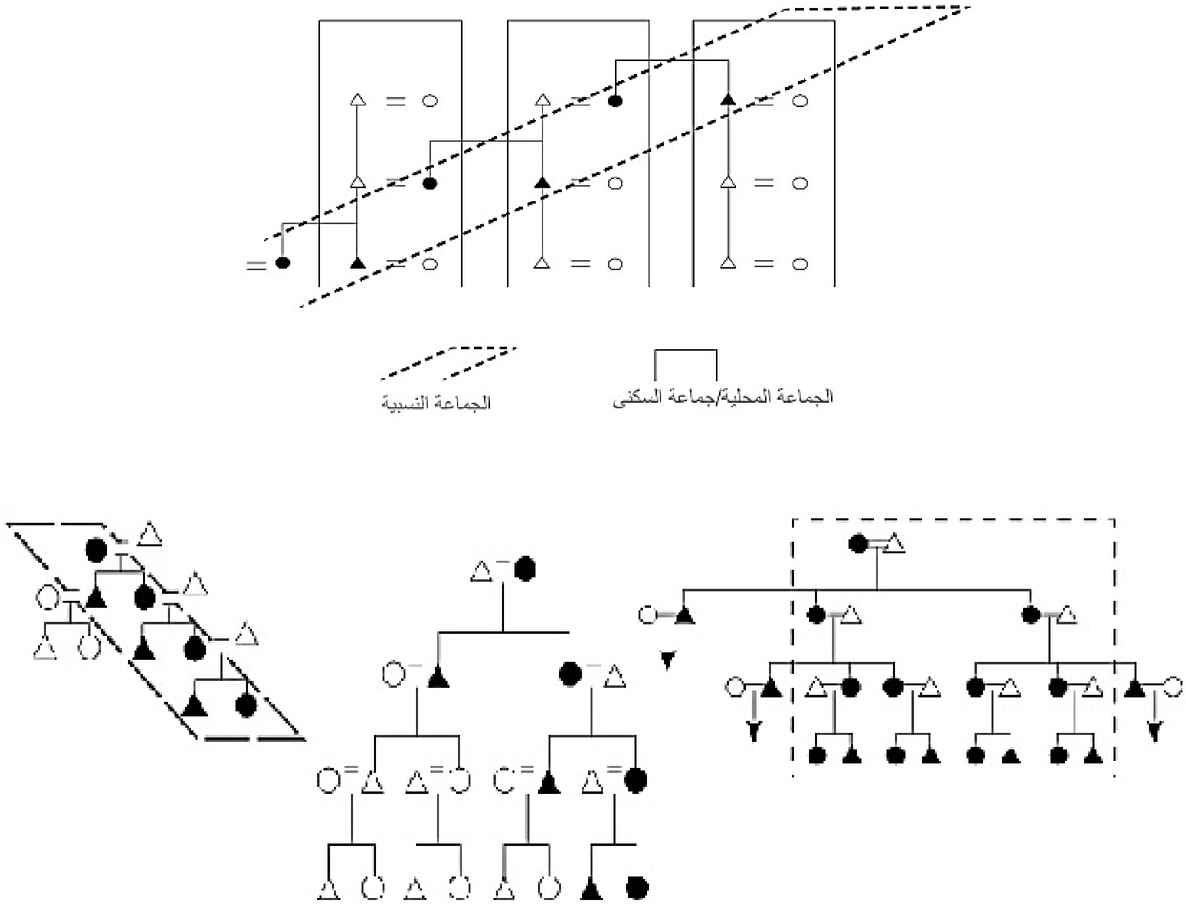
يفرق الأنثروبولوجيون بين البنوّة fliation والنسب descent. البنوّة هي الصلة الثنائية المباشرة بين الوالد والمولود، أي علاقة الأبناء والبنات بأمهم أو بأبيهم. أمّا النسب فهو ما يذهب أبعد من ذَلك ويتعدى الوالدين صعودا نحو الأجداد والأسلاف ونزولا نحو الأحفاد وأحفاد الأحفاد. وحينما يتحدث الأنثروبولوجيون عن النسب فإنهم يتحدثون عنه كآلية قانونية تتخذ ثلاثة أوجه يُمكن لها أن تجتمع في خط واحد، إما خط الأمومة أو خط الأبوة، أو أن تتوزع بين الخطين.[1228] هذه الأوجه القانونية الثلاث هي الانتساب كالية تحكم الميراث inheritance من الوالد لولده، كتوريث الثروة، والانتساب كآلية لانتقال المنصب والجاه والسمعة وما في حكمها succession، والانتساب كآلية لتحديد عضوية الفرد في جماعة معينة كانتمائه إلى هذه العشيرة أو إلى تلك.

ما يعني به الأنثروبولوجيون في المقام الأول في دراستهم لأنساق القرابة هو النسب كآلية لتحديد الانتماء العشائري، أي ما يحدد البعد السياسي للانتماء في المجتمعات القبلية والتقليدية ويقوم مقام الجنسية أو الهوية الوطنية في مجتمع الدولة، وهنا يكون التركيز على دراسة الجماعة التبية كوحدة سياسية، ومن ثمّ دراسة الطرق المتبعة للحفاظ على وحدة الجماعة وتماسكها واستمراريتها perpetuation والاحتفاظ بهويتها وشروط العضوية فيها والانتماء لها recruitment. النسب من هذا المنطلق يشمل جميع الأقرباء، الأحياء منهم والأموات، فالأموات هم الأسلاف الذين يشتكون الأحياء بعلاقات النسب. فأنت لكي تحدد صلتك بقريب لك بعيد تبدأ في تتبع أسلافك في خط عمودي صعودا من الأحياء منهم مرورا بالأموات حتّى تصل إلى الجد الأعلى الذي يجمعكما ثمّ تنحدر نزولا من خطوط الأكتاف الجانبية المتفرعة من الخط العمودي حتّى تصل إلى ذَلك القريب المجايل لك (الذي من جيلك). تنتشر الأنساب وتتشعب عبر الزمان والمكان لتنسج شبكة من الولاءات والعلاقات المتداخلة التي توجد بين الناس في الهوية والانتماء مهما باعدت بينهم الأزمنة والمسافات. رباط النسب بما يميزه من استمرارية وديمومة هو الذي يضمن التواصل وعدم الانقطاع بين الأجيال، من الحفيد إلى الابن إلى الأب إلى الجد وهكذا إنّ شئت صعودا وإن شئت نزولا على عمود النسب. الناس يولدون ويموتون والعائلات تتشكل وتتلاشى أمّا الأنساب فإنها تبقى وتستمر عبر العصور والأجيال الأن وجودها يتجاوز وجود الأسر والأفراد.

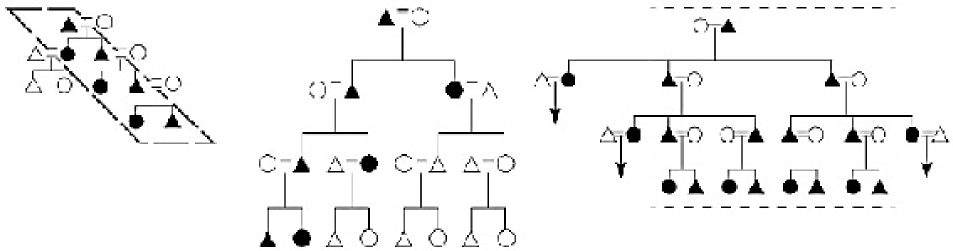
تسمى علاقة النسب التي تربط الحفيد بالابن بالأب بالجد علاقة خطية lineal، وهي ما يسميها النسابون العرب النسب بالطول، وتعني انتساب الأبناء مهما تفلوا إلى الآباء مهما علوا، وسوف أسميها أنا علاقة عمودية (من عمود النسب). أمّا إخوانك وأخواتك فهم أقاربك في الدم بحكم الأخوة لكنك لمّ تلدهم ولم يلدوك، لذلك فأنت لا ترتبط معهم بعلاقة عمودية. علاقة الإخوان والأخوات تسمى علاقة جنبية collateral، وهي ما يسميها النسابون العرب النسب بالعرض، وهي ما يربط بين الإخوة أنفسهم وبين الإخوة وأبناء العم، وسوف أسميها أنا علاقة كتفية لأن الكتفين يقعان على جانبي العمود الفقري، ولأن استخدام مصطلح الكتف والعمود (من العمود الفقري، الصلب) يتمشى مع استخدامات اللغة العربية للمصطلحات القرابية ذات الصلة بأجزاء الجسد مثل الرحم والبطن والفخذ، وهلم جرا. وبالإضافة إلى الأخوة والأخوات فإن أعمامك وعماتك وأخوالك وخالاتك وأبناءهم وأبناء أبنائهم يندرجون أيضاً تحت مسمى العلاقات الكتفية، بحكم أن علاقتهم مع أبيك وأمك علاقة كتفية ولا ترتبط أنت معهم بخط مباشر. فالعلاقة العمودية هي التي تربط الجد بالوالد بالولد بالحفيد، بينما

العلاقة الكتفية هي تلك التي تربط الأقارب الذين ينحدرون من سلف واحد ولكن ليس في خط واحد وإنما من عدة خطوط جانبية متفرعة من ذَلك السلف. وتلتئم العلاقات الكتفية في علاقة عمودية حينما يلتقي نسب الفرد مع إخوته في والديهم أو مع أنساب أقاربه الذين تربطه معهم قرابة كتفية في الجد الأول أو الثاني أو جد أعلى من ذَلك تشعبت منه خطوط نسبهم. لنبدأ من عائلة تتألف من ثلاثة أجيال، من الوالدين وأولادهم وأحفادهم. القرابة التي تربط أيا من الوالدين نزولا بأي من الأولاد ثمّ بأي من الأحفاد قرابة دم تسير في خط عمودي مستقيم. كذلك الحال بالنسبة للقرابة التي تربط أي من الأحفاد بأي من آبائهم صعودا حتّى الأجداد. أمّا علاقة الأحفاد ببعضهم البعض وبأعمامهم فهي علاقة كتفية تتحول إلى علاقة عمودية حينما يلتقي الأخ مع أخيه في الوالدين ومع أعمامه في الأجداد. وتندرج علاقات القربى العمودية والكتفية تحت علاقات الدم وعلاقات العصبية consanguinity التي تختلف عن علاقات المصاهرة والرحم affinity. ولكن حينما نتحدث عن الأحفاد والأولاد والآباء والأجداد في تتبع النسب ترى هل هذا يشمل الذكور، أم الإناث، أم الذكور والإناث معاً؟ أي هل نتتبع خط النسب صعودا أو نزولا غير آبهين بجنس القريب المعترض على هذا الخط أم نتتبع الخط من خلال جنس الذكور فقط أو الإناث فقط؟ تختلف أنساق القرابة في طريقة تتبع النسب من الجيل الحالي إلى جيل الأسلاف. فمنها من يتتبع النسب من خط واحد، وهو ما يُطلَق عليه unilineal descent، سواء خط الأم matrilineal uterine أو خط الأب (agnatic) patrilineal، ومنها من يتتبع النسب من الخطين معاً cognatic. أو bilateral وبعض الجماعات التي تتتبع النسب من الأم، مثل سكان جزر التربوياند أو قبائل الأنتا الأسترالية، لا تعترف أصلابدور الأب في عملية الإنجاب وتعتبره مجرد زوج للأم لا غير، فالأبناء لا يعتبرون العلاقة معه علاقة عصبية ودم وإنما مجرد علاقة مصاهرة، وهو من هذه الناحية لا يختلف مثلاً عن زوج الأخت.

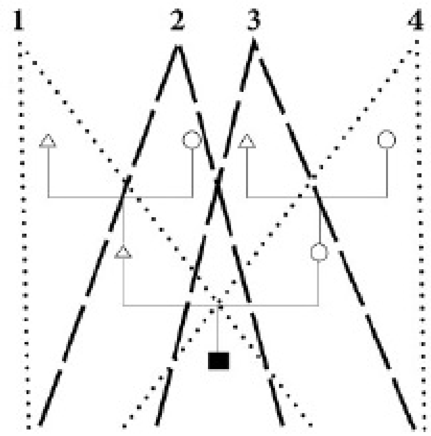
تتبع النسب من خط الأم والأب معاً يتخذ عدة أشكال؛[1229] فهناك النسب المختلط ambilineal بمعنى أن يكون لك الخيار بين الانتساب إلى جماعة أمك أو إلى جماعة أبيك أو أن تجمع بين خط النسب للأم وخط النسب للأب، كأن يكون لك جد بعيد مشهور وترغب الانتساب لهُ لكنك لا تستطيع الوصول إليه مباشرة من خط الذكور فقط أو من خط الإناث فقط فتضطر للمراوحة بين أجدادك لأمك أو لأبيك تارة وجداتك لأمك أو لأبيك تارة أخرى. وهناك الانتساب إلى خط الأمومة في بعض الشؤون وإلى خط الأبوة في شؤون أخرى، كأن ترث المال الثابت والمنصب السياسي مثلاً من الأب بينما ترث الثروة المتحركة والمنصب الديني من الأم، وهذا ما يُطلَق عليه مصطلح الانتساب المزدوج double unilineal، كما عندَ قبيلة الياكو Yako في شرق نيجريا[1230] وقبائل الهوبي Hopi من قبائل الهنود الحمر.[1231] ولتوضيح مفهوم الانتساب المزدوج يمكننا القول بأنك في الانتساب الأحادي تنتمي فقط إما إلى جدك لأبيك في حال الانتساب الأبوي أو إلى جدتك لأمك في حال الانتساب الأمومي.



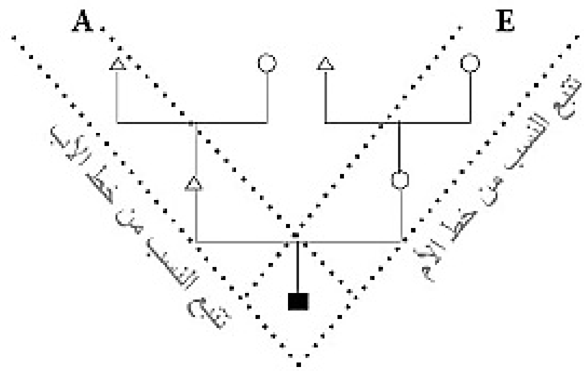
<u>أشكال مختلفة لتوضيح تتبع النسب من الخط الأمومي.</u>



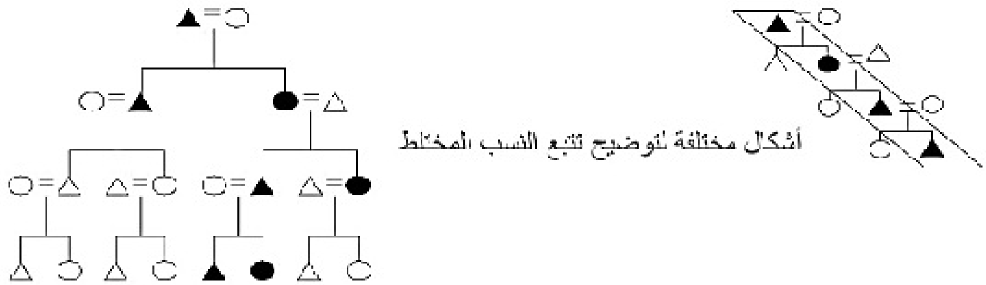
<u>أشكال مختلفة لتوضيح تتبع النسب من الخط الأبوي.</u>



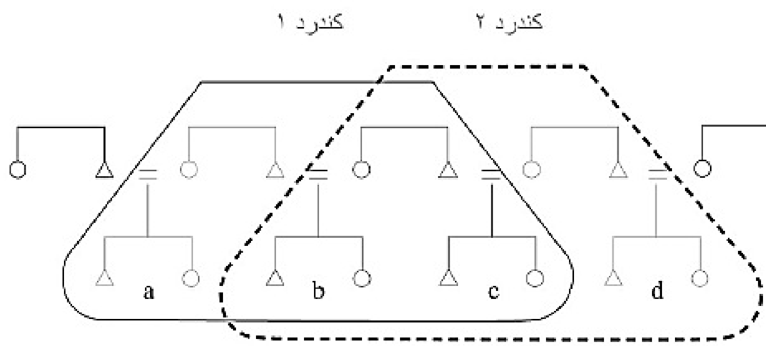
1/تتبع النسب من الخط الابوي.
2/ تتبع النسب من خط الأم ثم من خط الأب.
3/ تتبع النسب من خط الأب ثم من خط الأم.
4/ تتبع النسب من الخط الأمومي.



النسب المزدوج.



<u>أشكال مختلفة لتوضيح تتبع النسب المختلط.</u>



<u>الكندرد. لاحظ كيف يتألف كندرد1 المؤطر بالخط المتصل من الجماعات **a, b, c** .</u>
<u>وكندرد 2 المؤطر بالخط المتقطع من الجماعات **d,c,b** وكيف يتداخلان في الجماعتين **c, b**.</u>

ًمّا في حال الانتساب المزدوج فإنك تنتمي إلى جدك لأبيك وإلى جدتك لأمك لكنك لا تنتسب إلى جدتك لأبيك ولا إلى جدك لأمك. هذا يعني أن الفرد في هذه الحالة ينتمي لخطين منفصلين من النسب لا يتقاطعان، هما الخط الأبوي الذي يتسلسل من الذكور أبا عن جد والخط الأمومي الذي يتسلسل من الإناث أمّا عن جدة[1232].

ِهناك الانتساب إلى خط الأمومة وخط الأبوة معاً وبنفس الأهمية، وهذا ما يُطلَق عليه مصطلح نسب ثنائي bilineal أو bilateral بحيث تكون علاقة الفرد بأجداده من أمه وأبيه على نفس الدرجة من القربى.[1233] في الانتساب الثنائي تنتمي إلى أجدادك الأربعة بنفس الدرجة. هذا النسب الثنائي الذي يصلك جميع الأقارب الذين تربطك بهم علاقة الدم من جهة الأباء ومن جهة الأمهات هو الشكل المتبع قديما عندَ القبائل الأنغلوسكسونية Anglo - Saxon ويسمى كندرد kindred أو سب sib ولا يزال هو شكل النسب المعول عليه في الغرب.[1234] هذا الشكل من أشكال النسب لا يعتمد على جد أعلى تتجه إليه صعودا خطوط النسب المتشعبة وتجتمع فيه، بل هو يتمركز على شخص الأنا ego أي المتكلم ego focused الذي يشكل طرف الخيط الذي تبدأ منه شبكة العلاقات العنكبوتية بالصعود إلى أعلى متشعبة في كل الاتجاهات ثمّ ترتد نزولا حتّى الأقارب المجايلين، أي أبناء عمومة الأنا، أو الجيل الذي أسفل منهم. وتتحدد عضوية الكندرد من خلال سلسلة مترابطة من علاقات القربي المتشعبة بين عوائل التنشئة وعوائل الإنجاب.[1235] وحيث أن هذه الطريقة في تحديد الأقارب تتمحور على الأنا فإن ذَلك يعني أن لكل أنا شبكة من الأقارب خاصة به تختلف عن غيره من الناس بينما يمكنه في نفس الوقت أن ينتمي إلى عدد غير محدد من الشبكات القرابية لأفراد آخرين يحتلون موقع الأنا في هذه الشبكات. هذا النوع من الشبكات القرابية شديد التداخل بحيث أن شبكة أقارب زيد من الناس قد تتقاطع مع شبكة عبيد، ودرجة التداخل وعمقه تعتمد على قربهما أحدهما من الأخر، لكنّ الشبكتين لن تتطابقا تماماً إلا في حال كون زيد وعبيد أشقاء خلصاء. ولكن حتّى لو كانا أشقاء فإن دورة الحياة ومرور الزمن وتبدل حالهما أو أي منهما لاحقاً من العزوبية إلى الزواج وإنجاب الأولاد سوف يؤدي في آخر الأمر إلى اختلاف الشبكتين. حتّى شبكة أقارب الأم وشبكة أقارب الأب سوف تتداخلان مع شبكة أقارب كل واحد من الأولاد لكنّها لن تتطابق معها. ومن تشملهم شبكة أقارب فلان من الناس قد يكون من بينهم من لا يمت بصلة قرابة للآخرين في الشبكة إذ أن ما يجمعهم ليس قربهم هم من بعضهم البعض أو انحدارهم من جد مشترك وإنما هو تمركزهم حول قريب مشترك هو الأنا.[1236]

تمركز هذه الشبكة القرابية حول الأنا يعني أنها سوف تنتقض وينتهي مفعولها بمجرد أن يموت الأنا، بمعنى أنها تولد مع ولادة الأنا وتموت بموته، فهي لا تدوم وليس لها صفة الاستمرارية التي للجماعة التي ينتمي أفرادها إلى جد مشترك يمثل نقطة الارتكاز بالنسبة لهم ويجمعهم الانتساب لهُ حياً كانَ أو ميتاً. اختلاف مجموعة الكندرد من شخص لآخر وتغيرها المستمر وقابليتها للزوال يحد من فاعليتها ويجعلها تفتقر إلى الأساس التنظيمي الذي يضفي عليها الصفة القانونية والاستمرارية التي تمكنها مثلاً من حيازة الأرض وتوريثها أو توريث السلطة أو الجاه أو المكانة الاجتماعية لأي من أعضائها. كما أن تداخل شبكات الكندرد قد يؤدي إلى التعارض أحياناً إذَا كانَ الشخص عضواً في شبكتين وحدث بينهما خلاف أو ثأر أو حدث أن كليهما لديهما مناسبتان أو عيدان في نفس الوقت وعلى الشخص أن يختار أيهما يحضر. ما يميز هذه الجماعة هو ملاءمتها للمجتمعات التي يعمل فيها الأفراد بشكل فردي مستقل حيث لديها المرونة والقدرة على الاستجابة الفورية للتعامل مع الظروف الطارئة

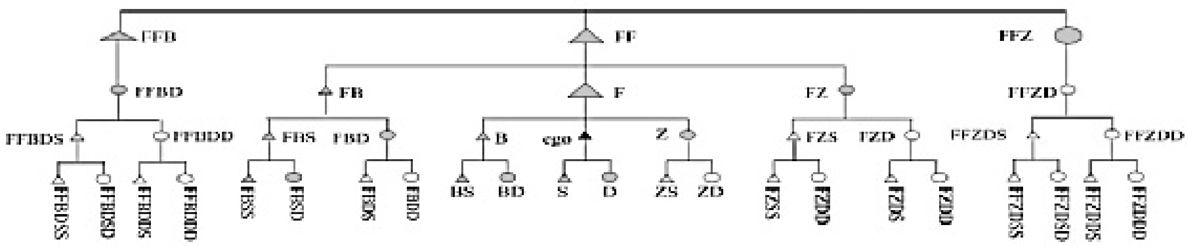
والمهمات العاجلة، كأن يحصل منها الشخص على المساعدة والعون عندَ الزواج أو في حالات الوفاة أو تنظيم رحلات الصيد أو الغزو أو أعمال الفلاحة وما شابه ذَلك من المهام الآنية والمؤقتة. كما يُمكن تفعيل هذه الجماعة في قضايا مثل قضايا الثأر أو جمع الدية، أو ما يُسمّى wergild، أو ما يقابل مصطلح «العاقلة » عندَ العرب، كما كانَ هو الحال عندَ شعوب التيوتون الجرمانية القديمة Teutons. المتبع في مثل هذه الحالة أن يلتزم الأقارب بجمع الدية لمساعدة الأنا لو كانَ الأنا هو القاتل ومقابل هذا الالتزام فإن كلاً منهم يحصل على نصيبه من دية الأنا لو كانَ هو المقتول.[1237]

النظام العشائري

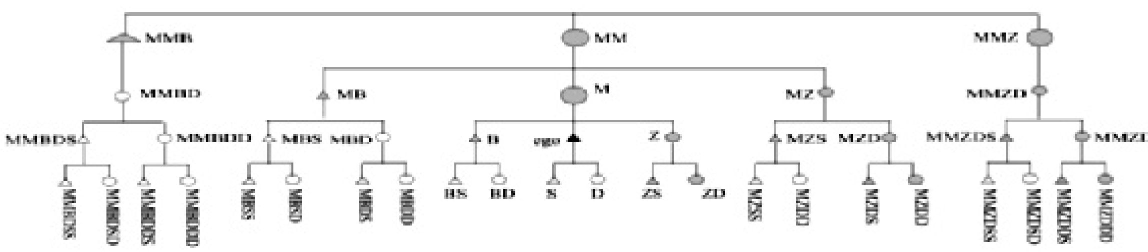
في حال الانتساب المختلط وعدم التمييز بين الخطين الأمومي والأبوي في تتبع النسب، كما في نظام الكندرد، ينتسب الحفيد من خلال والديه معاً لجديه من الأب وجديه من الأم. هذا يعني أنّه سيحصل على أربعة أجداد، أجداده لأمه وأبيه معاً. ولو صعد جيلا أعلى فإنه سيحصل على ثمانية أجداد. ومع كل جيل صاعد يتضاعف عدد الأجداد حتّى يبلغ عددهم 512 جدا وجدة حينما نصل إلى الجيل الثامن من الأجداد. كما أننا كلما نزلنا إلى أسفل سيورث الأجداد الأربعة أسماءهم بالتساوي من خلال أبنائهم وبناتهم إلى أحفادهم وأحفاد أحفادهم. وكلما تضاعف عدد الأجداد كلما تضاعف عدد الأقارب المنحدرين عن أولئك الأجداد من تربطهم بالمتكلم علاقة كتفية، أي عمومته وعماته وخواله وخالاته وأبنائهم وعمومة أبيه وأمه وعماتهما وخوالهما وخالاتهما وأبناء أولئك جميعاً، وقس على ذَلك صعودا حتّى «عدنان» أو «قحطان». تتبع النسب بهذه الطريقة الثنائية يعني اندماج خط النسب الذكوري مع خط النسب الأنثوي مما يصعب معه فك اشتباكهما والتفريق بينهما، كما يعني أن الصعود إلى الأجداد البعيدين الذين تفصلهم عن الأنا عدة أجيال ستكون نتيجته مجموعة لا تحصى من الأقارب تتشابك بطريقة معقدة يصعب فكها. ومن الواضح أن هذه طريقة غير عملية وغير مفيدة من الناحية الاجتماعية إذ تشكل عبئا على الذاكرة وتجعل من المستحيل على أي شخص أن يتتبع ويعرف كل الأشخاص الذين يرتبط معهم بصلات القربى ويتفاعل معهم أو يفعل علاقته معهم بشكل مفيد. لذا غالباً ما يقلص الشخص العدد ويكتفي بمجموعة صغيرة من الأشخاص الذين يجتمع معهم في الأجداد القريبين الذين لا يفصله عنهم إلا جيلين أو ثلاثة أجيال على الأكثر، وهم أبناء العم من الدرجة الخامسة أو السادسة الذين تربط بينه وبينهم مصالح مشتركة ومشاعر متبادلة بما يتضمنه ذَلك من حقوق وواجبات ويتطلبه من أنماط محددة في السلوك والتعامل وهناك طريقة أخرى لتقليص عدد الأقارب تتمثل بالتتبع الأحادي للنسب، أي تتبع النسب إما من الخط الأبوي واستبعاد أقارب الأم أو من الخط الأمومي واستبعاد أقارب الأب المجتمعات العشائرية والتقليدية التي يعتمد تنظيمها الاجتماعي على علاقات القربى وترتكز عليها في تحديد الولاء والانتماء يتم تتبع النسب فيها غالباً من خط واحد فقط، إما الخط الأنثوي والانتماء لعشيرة الأم وإما الخط الذكوري والانتماء لعشيرة الأب، خصوصا بعدما يحقق المجتمع قدراً من التطور التكنولوجي ويتبلور عنده مفهوم الملكية الخاصة. النسب الأحادي يحدد بشكل واضح حقوق الملكية والطريق الذي ينتقل من خلاله الميراث من السلف إلى الخلف وبذلك يحسم النزاعات والمشاحنات التي يُمكن أن تترتب على انتقال ملكية الأرض والثروة من الآباء إلى الأبناء. كما أن تبلور مفهوم الملكية يعني حاجة الجماعة إلى التكاتف لصد اعتداءات الطامعين في أراضيهم وممتلكاتهم. أي أن النسب الأحادي يأتي كنتيجة لحدة التنافس على الأرض وعلى المراعي والمياه والموارد الطبيعية الأخرى وما قد يؤدي إليه ذلك من أعمال الغزو والحروب مع الجماعات المحيطة وغير ذلك من التحديات والضغوط الخارجية. هذا لا يعني، بطبيعة الحال، أن الفرد لا تربطه أي علاقة بعشيرة الأم في حال الانتماء لعشيرة الأب أو العكس، بل إن أولئك يشكلون بالنسبة له قرابة رديفة complimentary filliation يمكنه اللجوء لها في الملمات، كأن يحصل قحط في مرابع عشيرته أو يحصل خلاف بينه وبين أبناء عمومته. كما أنه قد يرث بعض الامتيازات أو الانتماءات عن طريق الأم. لكن الانتماء بما يعنيه من حقوق وواجبات والتزامات قانونية ينحصر فقط في العشيرة التي ينتسب لها الفرد والتي هي أشبه بالمؤسسة ذات الشخصية الاعتبارية corporation التي تحتفظ بهويتها ويستمر وجودها على مرور الزمن بالرغم من تكرر دخول الأعضاء

فيها عن طريق الولادة وخروجهم منها عن طريق الوفاة، وغالبا ما يشتركون في ملكية أرض العشيرة والكل له الحق في استثمار مواردها بحكم انتسابه لها[1238].

هنا لابد من إعادة ما سبق وأن ألمحنا إليه من ضرورة التفريق بين النسب العائلي كعلاقة قربى بين الأفراد من الأهل الذين ينتمون لنفس العائلة ويرتبطون ببعضهم من خلال مشاعر الود والألفة والاحترام وبين النسب العشائري كآلية لتحديد الانتماء القبلي. كما سبق وأن أكدنا على أن مرتكز النسب الأحادي ليس الأنا، كما في النسب الثنائي، وإنما هو جد بعيد أو سلف مشترك ancestor. إما حقيقي أو مفترض، يجمع كل من ينحدرون منه في جماعة قرابية محددة عضويتها واضحة المعالم. ويكون السلف ذكرا في حال تتبع النسب من خط الأب patrilineage أو أنثى في حال تتبع النسب من خط الأم matrilineage.



<u>المشجر الأعلى يبين النسب الأبوي عبر أربعة أجيال والمشجر الأسفل يبين النسب الأمومي.</u>
<u>لا حظ كيف يتوقف النسب الأبوي عند البنات والنسب الأمومي عند البنين فلا يشمل أولادهم لأن الأولاد في النسب الأمومي</u>
<u>ينتسبون لعشيرة أمهم لا لعشيرة أبيهم وفي النسب الأبوي ينتسبون لعشيرة أبيهم.</u>



لكن لو تتبعت نسبك من خط واحد، سواءِ من امك او ابيك، فانك مضطر للتمييز بين الخط الذكوري والخط الأنثوي بحيث تنتسب فقط إما إلى جَدّك لأبيك أو جَدّتك لأمك، تبعا لجنس الخط الذي اتبعته. كذلك في الجيل التالي لن تنتسب إلا إما إلى جَدّ أبيك لأبيه أو جَدَّة أمك لأمها. أي أنك في حال الانتساب من خط الأب فقط تنتسب في الاتجاه الصاعد من خلال أبيك لجدك من الأب ولا تنتسب لجدتك من الأب ولا لجدك ولا جدتك من الأم. وفي حالة الانتساب من خط الأم فقط تنتسب من خلال أمك لجدتك من الأم ولا تنتسب لجدك من الأم ولا لجدك ولا لجدتك من الأب. تتبع النسب من الخط الأبوي يعني أن الأب وإخوته وأخواته وذريته من بنين وبنات ينتسبون إلى عشيرته، لكن إخوته وأبناءه وأبناءهم من الذكور فقط هم اللذين يُمررون النسب العشائري إلى ذراريهم لأن ذراري الأخوات والبنات سوف لن ينتسبوا لهن وإنما لأزواجهن، أي لآبائهم اللذين ينتمون لعشائر غير عشائر الأمهات. أما إذا تتبعنا النسب في الخط الأمومي فإن الأم وإخوتها وأخواتها وذريتها من بنين وبنات كلهم ينتسبون لعشيرتها لكن الأخوات والبنات وبنات الأخوات والبنات فقط هن اللاتي تُمَرِّرن النسب العشائري إلى ذراريهن. أما ذراري إخوانهن وأبنائهن فإنهم يأخذون نسبهم من أمهاتهم اللاتي ينتمين لعشائر غير عشائر الآباء. بناء على ذلك ينتمي الإخوة (ذكورا وإناثا) في النسب العشائري الذي يتم تتبع النسب فيه من خط واحد، سواء من خط الأم أو من خط الأب، إلى نفس النسب ويعتزون صعودا إلى نفس السلف الذي يجمع عشيرتهم في نسب واحد. لكن في هذا النوع من النسب لا يمكن توريث النسب نزولا إلا إما عن طريق الذكور إن كان النسب الأحادي نسبا ذكوريا أو عن طريق الإناث إن كان أنثويا. لذا فإن أبناء الأخ سوف ينتمون إلى عشيرة تختلف عن تلك التي ينتسب لها أبناء الأخت. فالإخوة وأبناؤهم في النسب الذكوري سوف ينتمون لنفس العشيرة بينما ينتسب أبناء أخواتهم إلى العشائر التي ينتسب لها أزواج الأخوات. هذا على خلاف النسب الأنثوي الذي تنتسب فيه الأخوات وأبنائهن إلى نفس العشيرة بينما ينتسب أبناء إخوانهن إلى العشائر التي تنتسب لهن زوجاتهم.

مكان العيش بعد الزواج وما إذا كانت الزوجة هي التي تنتقل للسكني مع الزوج أو العكس يلعب دورا حاسما في تحديد شكل النسب العشائري وما إذا كانت العشيرة في نهاية الأمر ستتتبع النسب من خط الإناث أم من خط الذكور. فإذا كان قوام العشيرة المحلية يتشكل من مجموعة من الإناث مع أمهاتهن وبناتهن وأزواجهن الغرباء يأتون إليهن من جماعات أخرى فإن جماعة الإناث هذه سوف تتبنى النسب الأنثوي [1239].

وبطبيعة الحال سوف يوجد مع هذه الجماعة من الإناث رجال هم إخوانهن وأبناءهن. فأبناء الأخوات وإخوانهن يستمرون في العيش معهن حتى بعد ما يتزوجون.

المجتمعات البدائية البسيطة التي تعتمد على الزراعة البدائية والبستنة horticulture يتم تتبع النسب فيها غالبا من الخط الأنثوي حيث ينتسب الأطفال لعشيرة الأم. أعمال البستنة لا تحتاج إلى مساحات كبيرة من الأرض ولا إلى طاقة كبيرة ولا إلى جهد عضلي لذا تحتل النساء مركز الصدارة في العملية الإنتاجية ويتقلص دور الرجال الذين يمضون وقتهم غالبا في القنص وصيد الأسماك. كما أنه لا حاجة للرجال في أعمال الدفاع والهجوم في هذه المجتمعات لأنها عادة ما تكون مجتمعات بدائية صغيرة ومسالمة ليس فيها مطمع ولا تقوم بينها حروب. ينتسب الفرد في هذه المجتمعات، ذكرا كان أو أنثى، لعشيرة أمه وترث البنت عن أمها ما تملكه من أرض زراعية ومن أدوات بينما يرث الابن من خاله الجاه والثروة والمكانة الاجتماعية. ومن الطبيعي أن تتبنى هذه المجتمعات النسب المتسلسل في خط الأمومة لأن النساء غالبا هن من يزاولن العمليات الإنتاجية وهن لذلك من يملكن الأرض، كما

عند قبائل الأُرْكُواي Iroquois الهندية في نيويورك وقبائل الزوْني Zuni في أريزونا في أمريكا الشمالية وقبيلة الأَشانْتِي Ashanti في غانا في أفريقيا[1240]. وحيث أن المرأة هي مالكة الأرض وهي المعيل فهي لا تبرح مكانها بعد الزواج ولا تنتقل إلى بيت زوجها لأن أمها وأخواتها يحتجن لمساعدتها وتعاونها معهن في العملية الإنتاجية ولأن الأرض الزراعية أو جزءا منها سيؤول لها بالميراث. ما يحدث هو أن الزوج، الذي غالبا ما يكون ساكنا مع أمه وأخواته في قرية أخرى، يأتي من حين لآخر ليعاشر زوجته ثم يعود إلى حيث تسكن أمه وأخواته. وإذا ولدت الزوجة يبقى أطفالها معها ولا يراهم أبوهم إلا حينما يأتي لزيارة الزوجة في هذه الحالة يصبح أخو الزوجة الذي يقيم معها، وليس أبو الأولاد الذي يقيم مع أمه، هو الوصي عليهم والمسؤول عن تربيتهم وتنشئتهم وهو الذي يمثل رمز السلطة بالنسبة لهم، وحق الخال على ابن اخته يسمى avunculate [1241].

وعلى الرغم من أن النساء من القوة المنتجة والمالكة لأدوات الإنتاج في المجتمعات التي تنتسب لخط الأم إلا أن الرجال، مع ذلك، هم الذين بيدهم السلطة وتدبير شؤون الأسرة وتمثيلها في علاقاتها مع الأسر الأخرى وفي مجلس العشيرة نظرا لأنهم الأقوى جسديا والأقدر على التعامل مع ما قد يشوب هذه المهام السلطوية من نزاعات ومشاحنات، ونظرا كذلك لانشغال النساء معظم الوقت بشؤون الحمل والولادة والرضاعة والعناية بالأطفال، إضافة إلى أعمال البستنة، مما لا يترك لهن فائضا من الوقت لشؤون الحكم والسياسة. لكن السلطة في هذه المجتمعات ليست بيد الزوج، كما في المجتمعات الأبوية، وإنما بيد أخو الزوجة. هذا لا يعني أن الزوج ليس له سلطة، بل له سلطة لكنها ليست على زوجته وأولاده وإنما على أخته وأولادها[1242].

لذا نجد أن الأخوات لا يستغنين عن إخوانهن الذين يقيمون معهن وليس مع زوجاتهم. كلما زادت مساحة الأرض المزروعة وتطلبت فلاحتها عملاً أكثر مشقة وعددا أكبر من الأيدي العاملة كلما تحول العمل الزراعي ليصبح مهمة رجالية مما يتعذر معه على الرجال مغادرة المكان والذهاب لزيارة زوجاتهم عند أهلهن، خصوصا إذا تباعدت القرى والبساتين. هنا يبدأ الزوج محاولة اجتذاب زوجته وإغرائها بالانتقال من بيت أهلها والعيش معه ليبقى هو مع أمه وأخواته لتدبر أمورهن. وإذا ما تخلى الأهل عن ابنتهم اللحاق بزوجها والعيش معه فإنهم يظلون محتفظين بحقهم في نتاج رحمها، أي كأنهم يعيرون ابنتهم للزوج يخضبها لهم ويرد لهم نتاجها. عودة الابن إلى أهل أمه للعيش مع خاله هو بمثابة التعويض للخال عن أخته التي افتقدها، أو لنقل للأسرة عن فتاتهم التي تركتهم وذهبت للعيش مع زوجها. لاحظ أن الأب الذي تركه ابنه والخال الذي استرد ابن أخته كان كل منهما قد سبق له وأن ترك بيت أبيه بعدما تزوج وذهب للعيش مع خاله، كذلك الابن بعدما يرزق بأولاد ويكبرون ويتزوجون ستذهب البنت للعيش مع زوجها لكن أولادها سيعودون للعيش مع خالهم، كما عند جماعة الكونغو في أفريقيا. ويسمي انتقال ابن الأخت للعيش مع خاله. avunculocal[1243].

وابن الأخت حينما يذهب للعيش مع خاله فهو يحل محل ابن الخال الذي سيذهب بدوره للعيش مع خاله من ناحية ومن ناحية أخرى فإنه بعد ما ينتقل من بيت أبيه سيحل محله ابن أخت أبيه. وحيث أن تسلسل النسب والميراث في هذه المجتمعات رج عن طريق الخط الأنثوي فإن الأبناء يبقون تحت رعاية أمهم وأبيهم في الصغر ولكن كل من بلغ منهم سن الحلم وتزوج انتقل هو وزوجته من بيت أمه وأبيه للسكني مع خاله الذي سيرث عنه مكانته وسلطته في العشيرة، وبعدما ينجب ويكبر أولاده سيذهبون بدورهم مع زوجاتهم إلى بيت خالهم.

العشائر التي تنتسب لخط الأمومة تعاني من خلل بنوي متغلغل في النسق نفسه يهدد استقراره.

يأتي هذا الخلل من كون الروابط الأساسية في هذه المجتمعات، كما رأينا، هي، من جهة، بين الأخت وأخيها وليس بينها وبين زوجها، ومن جهة أخرى بين الخال وابن أخته وليس بين الأب وابنه. أي أن هناك تجاذب بين علاقة الأخت بأخيها وعلاقتها بزوجها وبين علاقة الخال بابن أخته وعلاقته بابنه، فكل علاقة من هذه العلاقات ستكون على حساب الأخري[1244]. وجود الزوج وانتقاله للعيش مع زوجته وأخيها أشبه بحصان طرواده، فهو يدق إسفينا في العلاقة التي تربط بين الأخت وأخيها حيث أن هناك تنازع بين علاقة الأخت بأخيها من ناحية وعلاقتها بزوجها من ناحية أخرى. ويمكن أن نقلب المعادلة ونقول إن هناك تنازع بين علاقة الأخ بأخته الذي تقع عليه مسؤولية رعاية شؤونها وإدارة ممتلكاتها وعلاقته بزوجته التي هي أم أبنائه. كما أن هناك تنازع بين علاقة الابن بأبيه من ناحية وعلاقته بخاله من ناحية أخرى. يعيش الأب في هذه المجتمعات حالة صراع داخلى حيث يتنازعه عاملان: محبته لابنه الذي تجذبه إليه العاطفة وحنان الأبوة من ناحية ومسؤوليته تجاه ابن أخته الذي عليه أن يورثه سلطته ومكانته وثروته من ناحية أخرى. بعد أن يربي الأب ابنه ويعلّمه ويتعلق به يتركه إذا بلغ الحلم وينتقل للسكن مع خاله. الرابط الأساسي في هذه المجتمعات هو ذلك الذي يربط بين الأخت وأخيها لأن ابنها يرث من جهتها ما يرثه عن خاله من مال وجاه، فهي القناة الموصلة وطريق عبور الميراث من أخيها إلى ابنها، بمعنى آخر من جيل الأخر من أجيال الذكور. هذا مما يضعف صلة الرجل بأولاده ويضعف سلطته على زوجته التي تستقوي عليه بحكم وجود أخيها إلى جانبها مما يؤدي إلى عدم اكتراث الزوجين كثيرا برباط الزوجية ومسارعتهما إلى الطلاق عند أدنى مشكلة[1245].

الانتساب من الخط الذكوري أكثر انتشارا من الانتساب من الخط الأنثوي وغالبا ما ينتشر في المجتمعات الرعوية وفي المجتمعات التي تعتمد على حيازة الأَرضين والزراعة المتطورة التي تعتمد على المحراث والطاقة الحيوانية. مع تقدم التكنولوجيا في المجتمعات التي تنتسب لخط الأمومة وزيادة مساحات الأرض المزروعة وازدياد أهمية المنتوجات الزراعية كمصادر للغذاء، كبديل للجمع والالتقاط والقنص والصيد، تزداد أهمية دور الرجال في العملية الإنتاجية وينحسر دور النساء الذي يقتصر شيئا فشيئا على الأعمال المنزلية وتربية الأطفال ومزاولة الطقوس والشعائر الدينية. ومما يزيد من أهمية دور الرجال زيادة حدة النزاع على الأراضي الخصبة الصالحة للزراعة. من هنا تبرز أهمية بقاء الإخوة وأبناء العمومة قريبين من بعضهم ومتعاضدين لصد أي اعتداء على أراضيهم وممتلكاتهم، بدلا من أن يتشتتوا ويذهب كل منهم للعيش مع زوجته عند أهلها. هنا لابد للزوجات من الانتقال إلى بيت الزوجية ليبقى الأزواج من الإخوة وأبناء العم مع بعضهم مجتمعين ومتكاتفين لفلاحة الأرض وصد الاعتداءات، هذا بينما تتفرق نساء الجماعة وتذهب كل منهن للعيش في بيت زوجها. وإذا استمر هذا الوضع لفترة طويلة يزداد تمركز قوة الرجال أكثر فأكثر حتّى يتحول المجتمع في النهاية من النسب الأمومي إلى النسب المزدوج ثم إلى النسب الأبوي[1246].

فالنسب في نهاية المطاف ليس في حقيقته إلا إفراز أيديولوجي يعكس الوضع القائم على الأرض وتَشَكُّل بنيوي تفرضه ظروف البيئة ومعطيات التكنولوجيا التي ترتبط وظيفيا مع بعضها البعض. وكلما تغيرت هذه الظروف والمعطيات تغيرت معها أيديولوجيا النسب. فلو أن عصبة متضامنة من الرجال ظلوا مستقرين ومقيمين لعدة قرون مع آبائهم وأبنائهم وزوجاتهم الغريبات اللاتي أتين إليهم من جماعات مختلفة ليُقِمن معهم بدلا من ذهابهم هم والبقاء مع زوجاتهم وأصهارهم فإنهم مع تعاقب الأجيال سيعتبرون أنفسهم إخوة وأبناء عمومة منحدرين من صلب رجل واحد.

في المجتمع الأمومي لا تستغني الأخوات عن إخوانهن، كما رأينا. دور النساء دور محوري في إنجاب

الأطفال الذين يضمنون استمرارية الجماعة لكن إخوانهن هم الذين يتولون مهام السلطة ورعاية مصالح الجماعة والدفاع عنها ضد الجماعات الأخرى. أما في المجتمع الأبوي فمن السهل على الأخ أن يستغني عن أخته التي لا يستطيع أن ينجب أطفاله منها ويستبدلها مع أخت شخص آخر كل منهما يتزوج أخت الآخر. في المجتمعات التي تنتسب للأم نجد أن أخت الرجل هي التي تنجب الأولاد للعشيرة وهذا مما يقوي ارتباط الأخ بالأخت والأم بالبنت مما يضعف دور الزوج والأب. بل لوكان التلقيح الصناعي متاحا للمجتمعات الأمومية لما احتاجت لا للزوج ولا للأب، كما يقول روبن فوْكس Robin Fox [1247]

أما في المجتمعات التي تنتسب للأب فإن الأخت تنجب الأولاد لعشيرة زوجها لا لعشيرة أخيها وهذا مما يضعف رباط الأخ بأخته. أضف إلى ذلك أن المجتمعات التي تتبع النسب الذكوري تتمركز فيها العلاقة القرابية بين الأب والأخ والإبن ويندمج فيها النسب مع مهام السلطة والدفاع عن الأرض والممتلكات ومهام الإنتاج حيث يتولى الرجال هذه المهام جميعها، على خلاف مجتمعات النسب الأنثوي التي لا غنى لها عن الرجال للقيام بمهام السلطة والدفاع. لذا نجد أن انتقال الزوجة إلى بيت زوجها في المجتمعات التي تتبع النسب الذكوري يختلف عن انتقال الزوج إلى بيت الزوجة في المجتمعات التي تتبع النسب الأنثوي. أدوار النساء في المجتمعات الأبوية عادة أدوار ثانوية وليس لهن أي دور في تحديد النسب لذا يمكن الاستغناء عن البنات وتصديرهن كزوجات لرجال العشائر الأخرى. وبمجرد انتقال الزوجة إلى بيت زوجها تبدأ صلتها بأهلها تضعف، خصوصا وأن انقطاعها لخدمة زوجها وانشغالها المستمر بالحمل والولادة وتربية الأولاد واحدا بعد الآخر تحد من حركتها وقدرتها على الذهاب لزيارة أهلها متى شاءت[1248].

أما في الحالة الأخرى فإن الزوج الذي لا تثقله دورات الحمل والولادة يمكنه، بل إنه مضطر، لأن يمضي وقته جيئة وذهابا بين زوجته للقيام بمهامه الزوجية وبين أمه وأخواته اللائي لا غنى لهن عنه لتدبير شؤونهن وإدارة ممتلكاتهن والدفاع عنها. يكاد يخلو المجتمع الأبوي من التناقضات التي يعاني منها المجتمع الأمومي، حيث أن مكان السكنى والانتساب وممارسة السلطة تصبح كلها عند الرجال، علاوة على توثق الصلة بين الأب وأبنائه. قوام الجماعة الأبوية هو العلاقة التي تربط الرجل بابنائه وإخوانه، أما النساء فلا يعود لهن أي دور عدا دورهن كزوجات وكأمهات ينجبن الأطفال في المجتمع الأمومي تقع على الأخوات مهمة الإنجاب الذي يضمن استمرارية الجماعة، بصرف النظر عن كيف يتم الإنجاب ومن يكون الأب لأن الانتساب للأم وليس للأب، لذا يحرص المجتمع الأمومي على الاحتفاظ بإناثه، أما المجتمع الأبوي فيحصل على إناثه من مجتمعات أخرى. ولتزايد أهمية دور الأب وانتقال مهمة إنجاب الأطفال للعشيرة من الأمهات والأخوات إلى الزوجات وانتساب الأبناء لأبيهم، تتخذ عفة النساء في المجتمعات الأبوية أهمية خاصة حيث يصبح نتاج رحم الزوجة حق مطلق لزوجها ولعشيرته، لذا لابد أن يتأكد بأن الأبناء الذين تنجبهم زوجته والذين سيرثون عنه ماله وسمعته ومكانته في العشيرة هم فعلاً أبناؤه ومن صلبه.

يأخذ النسب الأحادي شكل القمع الذي يستدق من الرأس ويتعرض من القاعدة بحيث يزداد عرض القاعدة مع مرور الزمن ويتناسب مع عُمق النسب وعدد الأسلاف الذين يفصلون بين القاعدة من الأحياء وجدهم المشترك. ذلك لأننا كلما صعدنا على عمود النسب كلما التمت الأكتاف المتحدّرة يمينا وشمالا من الإخوة واندمجت في العمود وكلما نزلنا كلما تشعبت من عمود النسب أكتاف ومن الأكتاف أكتاف أخرى يزداد عددها كلما نزلنا إلى أسفل، وهكذا حتى نصل إلى جيل الأحياء. بمعنى أننا كلما تقدمنا زمنيا من الأجيال السابقة إلى الأجيال اللاحقة كلما تقسمت الخطوط العمودية إلى

خطوط فرعية وعلى العكس من ذلك كلما تقهقرنا زمنيا من الأجيال اللاحقة إلى الأجيال السابقة كلما التمت الخطوط الفرعية في خطوط عمودية.

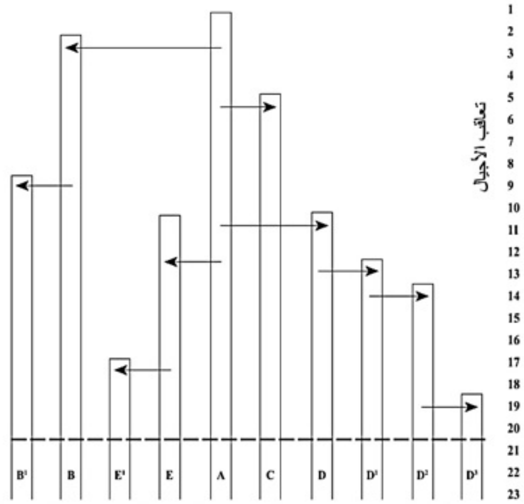
حينما تكبر العشيرة ويزداد عدد المنتمين لها ويتباعدون في النسب زمانيا ومكانيا قد لا يستطيع كل واحد من هؤلاء أن يتذكر صلته بسلف العشيرة أو أن يتتبع بالتحديد الدقيق علاقات القرابة التي تجمعه مع الآخرين من أبناء عمومته وأقاربه الذين ينتمون للعشيرة، رغم معرفة الجميع، أو افتراضهم على الأقل، أن هناك صلة قرابة تربطهم وأنهم ينتمون لجد بعيد يجتمع فيه نسبهم. فلو افترضنا أن رجلا رزق بولدين كل منهم رزق بولدين واستمر الحال على هذا الوضع حتى الجيل العاشر فإن حصيلة هذا الجيل من الذكور ستكون 512 ذكرا دون النساء، ولو أضفنا لهم من لا يزال على قيد الحياة من الآباء والأجداد والنساء فإن العدد سيكون أكثر من ذلك، خصوصا لو افترضنا أن الجيلين السابقين ما زالا على قيد الحياة. وبالمقابل، يمكن لأحد خطوط النسب أن ينقرض تماما لو زادت نسبة الوفيات عن نسبة المواليد. ومع مرور الزمن وازدياد عدد أفراد العشيرة يتشتتون في البلاد حينما تضيق بهم سبل العيش في مواطنهم. عند هذا الحد تنقسم العشيرة إلى بطون كل بطن قائم بذاته. ثم تنقسم البطون إلى أفخاذ والأفخاذ إلى بدايد minimal lineages (مفردها بديدة أو فِنْدة). هنا يتراوح انتماء الفرد ما بين الانتماء المحدود إلى أصغر فصيل ينتمي إليه، وهو البديدة، وما بين الانتماء الأعم والأشمل ابتداء من الفخذ إلى البطن ثم إلى العشيرة التي تتألف من عدد من البطون التي تعشش داخلها وكل بطن يعشش داخله عدد من الأفخاذ، وهكذا.[1249]

الفرق بين البديدة lineage والعشيرة clan وما بينهما من نقاط التمفصل يعتمد على العمق الزمني للخط العمودي والأكتاف المتفرعة عنه، أي عدد الأجيال المتناسلة من الجد المشترك. البديدة أقل عمقا من العشيرة لذا يمكن معرفة الجد المشترك الذي انحدرت منه العوائل المنتمية للبديدة وتتبع صلات القربى التي تربط جميع الأفراد المنتمين إليها.

تختلف العشيرة عن البديدة في أن أفراد الجديدة تجمعهم قرابة حقيقية وينحدرون جميعهم من سلف معروف ويشكلون وحدة اجتماعية واقتصادية ذات مسؤولية مشتركة -كما في حالات الثأر مثلا- يتعاونون ويشتركون في المغانم والمغارم وملكية الأرض بما فيها من مراعي وموارد طبيعية، بحيث لا يحق لأحد منهم أن يدعي ملكية الأرض أو يتصرف بمفرده ببيع أي جزء منها، ويسلمون زمام قيادتهم وتصريف أمورهم لكبار السن والحكماء المتمرسين من ذوي الخبرة والحنكة. إنهم أشبه بمفهوم الخمسة عند القبائل العربية الذين يجمعهم وسم واحد يسمون به أنعامهم ونخوة واحدة تحدد هويتهم ويعتزون بها في الحروب. أما العشيرة فإنها مبنية على قرابة مفترضة، وهي أقرب إلى التنظيم السياسي والديني منها إلى التنظيم الاجتماعي أو الاقتصادي، حيث تكاد تنحصر وظيفتها على التنسيق والعمل المشترك فيما يخص الاحتفالات الدينية والطقوس والشعائر والقضايا ذات الطابع الديني والسياسي، خصوصا العلاقات والنزاعات مع العشائر الأخرى. وعادة ما يختار أبناء العشيرة لعشيرتهم أو سلفهم المفترض اسما طوطميا مشتقا من أحد النباتات أو الحيوانات المعروفة في بيئتهم، والتي قد يكون لها أهمية خاصة إما كمصدر للغذاء أو الدواء أو ما شابه ذلك ويؤلفون خرافة تربط أصل عشيرتهم ونسب جدهم بالطوطم. وقد تتحد مجموعة من العشائر المتجاورة التي تتكلم لغة واحدة وتشترك في العادات والتقاليد في تجمع أكبر هو القبيلة tribe، وإذا اتحدت مجموعة من القبائل شكلت ما يسمى شعب nation أو اتحاد confederacy. وقد يكون لكل عشيرة أو قبيلة الهتها أو صنمها كما كان في الجاهلية ود لقبيلة كلب ويغوث لمذحج وسواع لهذيل. وإذا انشطرت العشيرة أو القبيلة إلى نصفين، إي إلى شقين متمايزين ومتزاوجين، أي أن كل منهما يزوج الشق

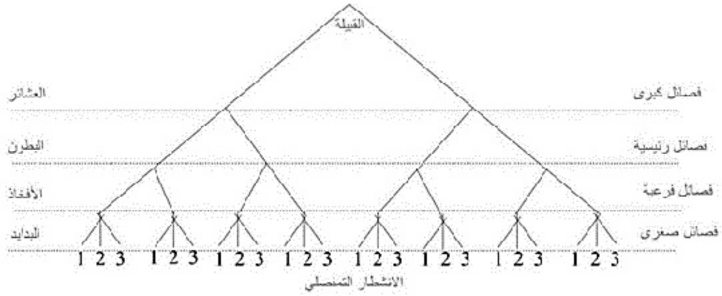
الآخر ويتزوج منه يصبح لدينا ما يسمى تنظيم مزدوج dual organization ويسمى كل واحد من هذين الشقين phratry أو moity، وهي كلمة مشتقة من الفرنسية وتعني النصف.

يتخذ تمفصل النسب العشائري شكلين؛ أحدهما يسمى انشطار انخزالي drifting والآخر يسمى انشطار تمفصلي segmentary. الانشطار الانخزالي يحدث حينما ينخزل قسم من العشيرة عن الفصيل الرئيسي ليشكل بنفسه فرعا قائما بذاته مع الاحتفاظ بصلته مع الفصيل الرئيسي. وقد تتوالى هذه الانخزالات بين كل فترة وأخرى كلما زاد عدد أفراد الفصيل الرئيسي وأصبح يشكل ضغطا على الموارد المحلية أو كلما حدثت اضطرابات أو نزاعات أو أي عوامل داخلية أو خارجية أخرى. كما أن الفصائل الفرعية حينما يزداد حجمها عن الحد الملائم تنخزل منها فصائل أصغر، وهكذا. وبذلك تصبح علاقة الفصائل الفرعية بالفصائل الرئيسية أشبه بالتلاع التي تصب في الشعاب والشعاب التي تصب في مجرى الوادي.



الانشطار الانخزالي. يشكل العمود A الاصل الذي انخزل منه B, C, D, E ومن B1 ومن E انخزل E1 ومن D انخزل D1 ومنه انخزل D2 ومنه انخزل D3.

لكن الشكل الأكثر شيوعا بين العشائر هو الانشطار التمفصلي، ويسمى كذلك نظرا لقابليته للانشطار fission أو الالتحام fusion وفقا لمتطلبات الظروف الطارئة، كأن تنفصل القبيلة tribe إلى عشائر clans والعشيرة إلى بطون maximal lineages والبطن إلى أفخاذ major lineages، والفخذ إلى بدايد أو على العكس من ذلك تلتحم البدايد في أفخاذ والأفخاذ في بطون والبطون في عشائر وتلتم العشائر في قبيلة واحدة. وهذا ما يحدث في المجتمعات القبلية التي تضطر فروعها للانقسام أو الالتحام وفق متطلبات الظروف، كأن تلتحم لغزو قبيلة أخرى أو احتلال مراعيها ثم تنشطر في حالات السلم أو حينما تحدث نزاعات داخلية بين أفخاذها. الباعث الأساسي لهذا التمفصل هو قابلية النسب الأحادي على النمو والانتشار مع مرور الزمن وتعاقب الأجيال وما يتبع ذلك من انقسامات وتفرعات جراء شح الماء والمرعى أو نتيجة زيادة عدد الأنفس عن قدرة الموارد على إعاشتهم. يمكن مثلا لعدد من الأخوة من أب واحد يجمعهم فخذ واحد أن يؤسس كل منهم هو وأبناؤه بعدما يتزوج وينجب فصيلا جديدا بمسمى مستقل. وتصبح هذه الفصائل الجديدة فصائل فرعية متفرعة من الفصيل الأصل وتنتمي له. ولكن مهما باعدت المسافات بين هذه الفصائل فإنها تظل على علاقة مستمرة مع بعضها البعض بحكم انتسابها لنفس الفخذ أو البطن أو العشيرة[1250].



<u>**الانشطار التمفصلي**</u>

ومن الصعب أن يحدث هذا النوع من الانشطار التمفصلي في المجتمعات الأمومية لأن الأخ لا يستطيع تأسيس فصيل جديد بدون الأخت التي يحتاجها لتنجب أطفالا ينتسبون للأخت ويضمنون استمرار الفصيل الأمومي، كذلك الأخت أيضا، كما سبق وأن بينا، لن تستطيع تأسيس فصيل بمفردها إذ أنها تحتاج إلى وجود أخيها بجانبها ليقوم بتربية أبنائها وتولّي شؤون السلطة وتدبير علاقات العشيرة مع العشائر الأخرى، لأن الزوج لن يفيدها شيئا في هذا الأمر بحكم طبيعة وتكوين المجتمع الأمومي، فالزوج سيكون مشغولا في تدبير شؤون أخته وعشيرتها وتربية أبنائها. لو تساوي عدد الإخوة مع عدد الأخوات، وهذا نادرا ما يحدث، فلن تكون هناك مشكلة، إذ ينفرد كل أخ بواحدة من الأخوات ويؤسسان لهم عشيرة جديدة. لكن لو كان لدينا مثلا أخت واحدة وثلاثة أخوة أو أخ واحد وثلاث أخوات فإنه من الصعب تقسيم الأخ الواحد بين الأخوات الثلاث أو تقسيم الأخت الواحدة بين الإخوة الثلاثة. يصعب تأسيس قرع جديد في المجتمع الأمومي بدون الأخ والأخت معا، وهذا أمر قد لا يتوفر في كل الأحوال. أما في المجتمع الأبوي فإن الإخوة لا يحتاجون لأخواتهم لتأسيس قرع جديد، فكل ما يحتاجونه هو زوجات يمكنهم الحصول عليهن من أي مصدر لينجبن لهم الأطفال، والحصول على الزوجة أمر سهل المنال[1251].

العلاقات التمفصلية بين البدايد داخل الأفخاذ وبين الأفخاذ داخل البطون والبطون داخل العشائر والعشائر داخل القبيلة علاقات بنيوية تقابلية (ومن هنا سميت القبيلة قبيلة) ذات طابع سياسي في جوهرها وإن اتشحت بلباس العلاقات القرابية. حينما نتحدث عن الأفخاذ والبطون والعشائر كفصائل فرعية أو رئيسية داخل القبيلة فإن منحى الحديث يتحول من العلاقات القرابية بين الأشخاص من الأهل والأقارب إلى العلاقات ذات البعد السياسي التي تربط بين هذه الفصائل لا كأفراد متمايزين وإنما كجماعات كل منها يشكل كتلة متراصة ومتجانسة. قد يتمايز الأفراد داخل الفصيل الواحد وقد تتفاوت علاقاتهم بعضهم ببعض تبعا لقربهم أو بعدهم أحدهم عن الآخر على المستوى العائلي، لكن علاقة أي منهم مع أي من أفراد الفصيل المقابل لفصيلهم في التسلسل الهرمي للنظام القبلي تكون على نفس المستوى وعلى نفس المسافة، بحيث لا يكون أيا منهم أقرب ولا أبعد من الآخر في علاقته مع أفراد الفصيل المقابل. ويتحدد انتماء الأفراد داخل الفصيل وولاؤهم السياسي من خلال انتمائهم لجد مشترك. علاقة الفصائل مع بعضها البعض علاقة تناظرية سيمِتْريّة symmetrical تتخذ شكلا هرميا. فإذا ما استثنينا الفصيل الأكبر، أي العشيرة، والفصيل الأصغر، أي الفخذ، في هذا التشكيل الهرمي فإن كل فصيل من الفصائل الواقعة بين هذين الطرفين يتكون من فصائل صغرى تكاد تكون متساوية في الحجم والقوة co-ordinate ، وفي الوقت نفسه يدخل ذلك الفصيل مع الفصائل المقابلة له كوحدات أصغر ضمن فصيل أكبر. الفصائل الفرعية التي تنتسب لجد واحد تجتمع في فصيل رئيسي لكن كل منها مستقل في تدبير شؤونه وقد تتعايش في حالة تضاد أحدها مع

الآخر إلا أنها تضطر أحيانا لأن تتحد مع بعضها في مواجهة فصائل أخرى يجمعها جد آخر مقابل لجدهم، وبذلك يصبح لدينا فصيلان رئيسيان متضادان، ثم يتحد هذان الفصيلان الرئيسيان مقابل فصيل أكبر مناظر لهما، وهكذا. ويتخذ هذا النمط التقابلي من العلاقات طابع المرونة والنسبية من ناحيتين، فمن الناحية الأولى يمكن لأي فرد أو أي جد أن يشكل مفصلا ينشطر منه فصيلا مستقلا ومن ناحية أخرى تتحدد هوية كل فصيل من واقع علاقته مع الفصيل المقابل له الذي يلتقي معه على نفس المستوى من التنظيم الهرمي والذي بحكم ذلك يتخذ موقعا بنيويا مقابلا له ويكاد يتعادل معه في القوة والحجم. بمعنى أن الفصيل (أ) قد يجد نفسه في حالة تضاد مع الفصيل (ب) في مسألة من المسائل وكذلك الفصيل (ج) في حالة تضاد مع الفصيل (د)، لكن الفصيلين (أ/ب) بحكم قربهما في النسب يتحدان عند الضرورة ضد الفصيلين (ج/د)، أو كما يقول المثل: أنا وأخي على ابن عمي وانا وابن عمي على الغريب. وهكذا تعيش البدايد والأفخاذ والبطون والعشائر داخل القبيلة الواحدة في حالة تجاذب مستمر بين قوى الشد وقوى الصد. هذا التوتر والثارات المستمرة بين الفصائل على مختلف المستويات من الفصيل الأصغر إلى الفصيل الأكبر والأشمل هي التي تساعد على تمتين الوحدة الداخلية والتماسك لكل فصيل من جهة، كما أنها في نفس الوقت تحافظ على تمايز هذه الفصائل أحدها عن الآخر وتضمن عدم ذوبانها في بعضها البعض. ويوجد هذا البناء التناظري أكثر ما يوجد عند القبائل الرعوية المرتحلة التي تقوم العلاقات بينها ليس على المواطنة والارتباط المكاني والاستقرار في وطن واحد وإنما على أواصر النسب الحقيقية أو المفترضة، كما هو الحال عند قبائل البدو العربية وعند القبائل الصومالية[1252] .وقبائل النوير جنوب السودان[1253] .

نظم القرابة: لمحة تاريخية

ِأينا في الفصل السابق كيف إن الإنسان يشترك مع غيره من الكائنات في خاصية تشكيل العائلة البيولوجية، لكنه يتميز عنها جميعا في أن العائلة الإنسانية، إضافة إلى أنها حقيقة بيولوجية، مؤسسة اجتماعية ذات صبغة قانونية. وتتكرس هذه الصفة القانونية مع ظهور ونمو مفهوم الملكية الخاصة بما يترتب على ذلك وينشأ عنه من توريث الإسم والثروة والمكانة والالتزامات والعلاقات الاقتصادية والسياسية. لذلك لا يستغرب أن يدشن هذا الحقل من الدراسات الأنثروبولوجية في بداياته على يد عدد من المحامين والقانونيين الذين صادف وأن نشروا أعمالهم في فترات متقاربة جدا. ولهذا السبب أيضا استمد الأنثربولوجيون معظم المصطلحات والمفاهيم التي يستخدمونها في دراساتهم للأنساق القرابية من القانون الروماني الذي كان يشكل نقطة الانطلاق للكثيرين منهم. وقد جاءت الأعمال التي دشنت البحث في الأنساق القرابية في فترة كانت فيها الأجواء الفكرية مشبعة بفكرة التطور ومنشغلة بالبحث عن الجذور البدائية والأصول الأولى التي نشأت منها وتطورت عنها في مراحل متتالية مختلف النظم والمؤسسات الاجتماعية، بما في ذلك نشوء العائلة البشرية وأصل تحريم زواج المحارم. فسوف يلاحظ القارئ أن تواريخ نشر الأعمال الرائدة في هذا المجال والتي وضعت أسسه الأولى تمتد من بداية العقد السابع إلى بداية العقد الثامن من القرن التاسع عشر، أو ما يسمى العقد الداروينى الذي يمتد من سنة نشر كتاب داروِن عن أصل الأنواع The Origin of Species (1859) حتى سنة نشر كتابه عن أصل الإنسان The Descent of Man (1871).

المرحلة التمهيدية

من أوائل من تعرضوا للمؤسسة العائلية والأنساق القرابية المحامي الإنجليزي هنري مين (1822-1888) sir Henry James Sumner Maine الذي نشر استنتاجاته في كتابه القانون القديم (1861) Ancient Law. ولن نتطرق بالتفصيل لأطروحات مين لأن ما يهمنا منها فقط هو تلك الجزئية المتعلقة بأصل العائلة البشرية، وهي أطروحات تتقاطع مع الأطروحات التي سنتعرض لها بعد قليل والتي تقول إن الجنس البشري مر بمرحلة الإباحية الجنسية promiscuity وتتبع النسب من الأم بدل الأب.

يرى مين أن مفهوم العقد الذي يتحدث عنه أصحاب نظرية العقد الاجتماعي لا يمكن تصوره بدون وجود قوانين تحكم ذلك العقد الذي يفترض أنه اتفاق مُلزم بين طرفين. ويحاول مين أن يصحح مفهوم أولئك عن طبيعة القانون بقوله إن أساس القانون وبذرته ليس وجود مشرع يسن القوانين ويفرضها بإرادته على الناس ويلزمهم بالتقيد بها وتطبيقها بحكم موقعه وما يتمتع به من سلطة سياسية. وفهم هذه القضية على حقيقتها يتطلب منا الرجوع إلى البدايات الأولى التي كان فيها المجتمع الإنساني مجتمعا بسيطا لم يصل إلى مرحلة التنظيمات المتطورة، حينما كان أبو العائلة هو منبع السلطة الوحيد. وفي حالة انعدام الوثائق التي يمكن الرجوع إليها لمعرفة الأحوال الاجتماعية في المراحل الموغلة في القدم فإننا مضطرون للبحث هنا وهناك عن الرواسب الثقافية والمخلفات المتبقية من تلك المراحل. ومع أن مَكْلِيْنَن وتايْلُر سيعتمدان لاحقا على مفهوم الرواسب الثقافية ليبلورا أفكارهما عن نظرية التطور الثقافي والاجتماعي بشكل خلاق إلا أن المفهومين مختلفين حيث يقصد مين بالرواسب الوثائق والشواهد اللغوية التي تخص أمة من الأمم وتعيننا في تتبع التسلسل التاريخي من حاضر هذه الأمة إلى ماضيها، بينما يقصد مَكْلِيْنَن وتايْلُر الخرافات والأساطير والممارسات البالية التي تساعدنا في تتبع مسيرة تطور الجنس البشري ككل، بحيث يبدو لنا ما هو غير معقول خارج سياقه الثقافي معقولا إذا رجعنا به إلى سياقه الصحيح.

يبدأ القانون، في نظر مين، كعادات وتقاليد وسّنن وأعراف وسوابق يخضع لها الناس بحكم العادة دون وعي أو قوة رادعة؛ وهذه تتحول بالتدريج ومع نمو المؤسسات السياسية والاجتماعية وآليات الضبط الرسمية إلى قوانين ملزمة تصدر بقرارات واعية وأهداف مقصودة ومحددة بعد التداول والتشاور، خصوصا مع ظهور الكتابة التي مكنت من تدوين القوانين ونشرها وتعميمها، وتعديلها إذا لزم الأمر. أي أن الإنسان البدائي لم يكن يعرف القوانين بمفهومها الحديث لأن القانون نتاج تحولات تاريخية يمر بها الجنس البشري. والعقد بطبيعته شأن فردي والمجتمع البدائي كان يقوم على الجماعة ممثلة بالعائلة التي تمثل وحدة البناء الاجتماعي، وليس على الفرد، وكانت المسؤولية مسؤولية جماعية مشتركة وليست فردية ولذلك تتماهى سمعة الفرد ومكانته مع سمعة العائلة ومكانتها. وهنا يأتي تقاطع أطروحات مين مع أطروحات أصحاب نظرية الإباحية الجنسية لأنه كان يرى أن شكلا ما من أشكال الزواج كان ضروريا لوجود المؤسسة العائلية التي بدورها تشكل النواة الأساسية لوجود المجتمع البشري.

اعتمد مين في بداية أبحاثه على الوثائق اليونانية والرومانية ولاحظ توافقا بين القوانين التي سجلتها تلك الوثائق وبين القوانين القديمة في الهند وكذلك في إيرلندا. وهذا ما قاده إلى دراسة الحمولة، أو العائلة الأبوية المشتركة patriarchal joint family في المجتمعات الهندوأوربية القديمة والتي تتكون من مجموعة من الأقارب الذكور المنحدرين من نفس الأب أو الجد يعيشون في بيت واحد مع

زوجاتهم وذراريهم ويشكلون وحدة اجتماعية واقتصادية واحدة ويخضعون لسلطة رئيس واحد هو الأب أو الأخ الأكبر الذي يتمتع بسلطة مطلقة، أو ما يسميه الرومان patria potestas. وتتعدى سلطة الأب حق التصرف في ثروة العائلة، التي هي ملك مشاع للجميع، لتشمل حتى حقه في بيع أبنائه أو خلعهم أو رهنهم أو حرمانهم من الميراث، لأن الإبن وما يملك ملك لأبيه. ومن هنا جاء الانتساب حصريا إلى الأب agnation لأن الأبناء لو انتسبوا أيضا إلى أمهم فإنهم سيخضعون لسلطتين هما سلطة الأب وسلطة أبي الأم، وهذا أمر غير ممكن نظرا لاحتمالية تعارض السلطتين وما تمثلانه من مصالح. ولا تستند سلطة الأب على أفراد عائلته إلى مبدأ عام يحكمها لذا لا يمكن أن نسميها قانون وإنما هي أحكام آنية بلا اتساق بينها ولا رابط يربطها. إنها أقرب إلى نزوات شخص لا حدود لسلطاته. والشاهد الذي اعتمد عليه مين للتوصل إلى هذه النتيجة هو كلمة Themistes التي ترد في الملاحم الهومرية والتي تشير إلى الأحكام الارتجالية التي تلهمها الآلهة عن طريق الوحي للكهنة وقضاة اليونان القدامى. وكلما رجعنا إلى الوراء تاريخيا كلما ابتعدنا عن مفهوم القانون الوضعي حيث لا وجود السلطة تشريعية الخضوع التام للسلطات المطلقة التي يتمتع بها الأب، وليس العلاقة البيولوجية، هي التي توحد أفراد العائلة وتحدد انتمائهم لها وتمنحهم حق الانتساب لها. ومن هنا فإن الأبناء من أم واحدة ولكن من أبوين مختلفين لا يعدون إخوة لأنهم لا يخضعون لنفس السلطة. وقد لاحظ مين وجود هذا الشكل العائلي في الهند واستنتج من ذلك أنه هو الشكل الأولي للشعوب الهندوأوربية القديمة. بناء على هذا الاستنتاج قال بأن الشكل البدائي للعائلة البشرية يقوم على سلطة الأب المطلقة patriarchy ومن ثم فإن انتساب الأطفال كان لأبيهم في البداية ولم يأتي الانتساب للأم matriarchy والزواج التعددي إلا في مراحل لاحقة. في تلك المرحلة البدائية الموغلة في القدم كانت الحمولة من الناحيتين، القانونية والتنظيمية، تقوم مقام الدولة وكانت العلاقات بين الحمائل والعوائل أشبه بالعلاقات بين الدول في المجتمعات المتحضرة.

وفي تشخيصه للمجتمع القديم قال مين بأن الوحدة الأساسية فيه ليس الفرد وإنما هي الحمولة وكل حمولة يرأسها أب تخضع لسلطته المطلقة، على خلاف المجتمعات الحديثة المتطورة والتي يشكل الأفراد المستقلون وحداتها الأساسية. في المجتمعات القديمة لم تكن للفرد حرية التملك أو البيع والشراء أو التعاقد مع أي طرف آخر خارج إطار الجماعة التي ينتمي لها. كانت الحمولة أشبه بالنقابة أو الشركة corporate group التي تتمتع بشخصية اعتبارية ويستمر وجودها عبر الزمن في الأولاد والأحفاد بعد موت الأجداد، ومما يحافظ على هذه الاستمرارية ما تمارسه العائلة من طقوس وتقدمه من قرابين لتحافظ على وحدتها وتبقى ذكراها ماثلة في النفوس. لذلك لم تكن حياة الفرد في تلك المجتمعات القديمة تبدأ بحياته وتنتهي بموته فهو استمرار لسلفه مثلما أن خلفه امتدادا له، فهو يبقى عائشا ما عاش أولاده من بعده وأحفاده وأحفاد أحفاده ولا يموت إلا بانقطاع سلالته. وعلى هذا الأساس فإن التنظيم السياسي يبدأ مسيرته التطورية بفرضية أن العامل الوحيد الذي ينتظم أعضاء التجمع ويوحدهم سياسيا في دولة واحدة أو اتحاد قبلي ويشكل أرضية مشتركة فيما بينهم ويدفعهم إلى العمل المشترك، ليس الجوار المكاني والانتماء الوطن وإنما صلة القرابة وانتسابهم جميعا إلى جد واحد، على أن يشمل ذلك الانتساب حتى من ينظَمّون للجماعة عن طريق الحلف أو التبني. بمعنى أن التجمع الذي يتشكل منه هذا المجتمع تجمع طبيعي وليس مفتعل. فإذا تجمع عدد من الحمائل شكلوا ما يسمى gens (صيغة الجمع gentes) وهو مصطلح كان اللاتينيون يطلقونه على العشيرة الأبوية. وحينما تتحالف مجموعة من هذه العشائر الأبوية تشكل ما يسمى phratry، أي «أخوية» أو قبيلة، ومجموعة القبائل المتحالفة تشكل رابطة confederacy. كل هذه المجموعات التي تنتظمها

الرابطة يوحدهم ادعاء النسب الأبوي agnation حيث يعتبرون أنفسهم منحدرين من جد واحد ويشكلون وحدة واحدة ومتماسكة. وكان القانون الروماني القديم لا يعترف إلا بالانتساب للأب دون الأم، مما يعني حصر الميراث في الأبناء الذكور دون الإناث. لذا فإنه في حال انقطاع النسل من الأبناء الذكور تلجأ العوائل من أجل الحفاظ على الميراث وعلى إقامة الشعائر والطقوس الدينية المتعلقة بعبادة الأسلاف إلى وسيلة التبني الذي يسميه مين حيلة قانونية legal fiction والتي بموجبها يتظاهر الطرفان ويدعيان أنهما أقرباء بالأصل وليس بالتبني. كما يلجأ المتحالفون إلى هذه الحيلة القانونية نفسها ليتظاهروا بأنهم ينحدرون من سلف واحد. هذه الحيل التي تحافظ على حرفية القانون مع تغير مضمونه قامت بدور مهم في المساعدة على حركية المجتمعات وتطورها، وفي نفس الوقت الظهور بمظهر المحافظة على العادات والتقاليد والسنن المرعية التي يصعب على الناس التخلي عنها.

ولا يحل مفهوم الفرد محل الحمولة ومفهوم المواطنة والانتماء المكاني محل النسب والانتماء القرابي إلا في مراحل لاحقة حينما يقطع المجتمع شأوا على مسيرة التطور في مجال التنظيم الاجتماعي وتحل الملكية الخاصة محل الملكية المشاعة والمسؤولية الشخصية محل المسؤولية الجماعية. المسؤولية الجماعية كانت هي الركيزة التي يرتكز عليها القانون في روما القديمة بحيث أن جميع الحقوق والواجبات والالتزامات والمسؤليات والجزاءات لا تقع على الفرد شخصيا وإنما على الجماعة التي ينتمي لها والتي يشترك معها في المسؤولية وفي كل الحقوق والواجبات. من أهم إسهامات مين تتبع تطور العلاقات الاجتماعية بين أفراد المجتمع من تلك التي تسود في المجتمعات البدائية والتقليدية وتقوم على الانتماء العائلي والمنزلة الاجتماعية التي يورثها الآباء للأبناء ومن خلالها تتحدد جميع امتيازات الفرد والتزاماته ومكانته في المجتمع status إلى تلك التي تقوم على الإنجازات الفردية ويحددها التعاقد الحر والاتفاق الشخصي بين الأفراد مدعوما بسلطة القانون contact. وهكذا يرى مين أن ظهور الدولة لم يأت نتيجة التعاقد بين أفراد أحرار ومستقلين، كما يفهمه أصحاب نظرية العقد الاجتماعي، وإنما نتيجة التحول التدريجي من العلاقات القرابية إلى العلاقات المكانية.

تخصص مين في القانون المقارن وعمل ضمن الهيئة الاستشارية مع نائب الملك البريطاني في الهند. وقدرأى في عمله استمرارا وتطويرا لمنهج البحث التاريخي المقارن الذي دشنه سلفه الفرنسي مونتِسْكيو Montesquieu في كتابه روح القوانين Esprit des lois. وجاءت آراؤه كرد على طروحات أصحاب نظرية العقد الاجتماعي من الفلاسفة الذين صاغوا نظرياتهم ليس من قراءة الحقائق التاريخ وإنما بتأثير من وتحت إلحاح قضايا ساخنة كانت تشغل بال الناس في عصرهم. فقد أراد مين أن يبين أن المجتمع القديم، على عكس ما كان يعتقد جان جاك روسّو، لم يكن مجتمعا بريئا جنسيا لا يعرف قيود الزواج والمؤسسة العائلية ولم يكن مجتمعا مثاليا خال تماما من أي مظهر من مظاهر السلطة والقهر وتسود فيه المساواة بين الجنسين والحرية المطلقة بين الأفراد. لا يمكن أصلا أن تتحقق الحرية الفردية إلا بعد أن تحل الدولة محل العائلة ويصبح الفرد حرا يتعاقد مع من يشاء بصفته الشخصية لا العائلية ويتحرر من المكانة التي يفرضها انتماؤه العائلي وتحددها خلفيته الأسرية بدون مشيئة منه ولا إرادة ويتحلل مما يترتب على المكانة الموروثة من التزامات وقيود. هذه هي الحرية الحقيقية، في نظر مين، وليست الحرية الوهمية التي ينادي بها أصحاب نظرية العقد الاجتماعي من أمثال روسّو والتي لم تكن موجودة أصلا. كما أراد مين أن يبرهن في كتابه على أن السياقات الثقافية والاجتماعية والمرحلة الثقافية التي يمر بها أي شعب من الشعوب هي التي

تشكل شخصية أفراده وقيمهم الثقافية، إذ لا توجد وحدة نفسية أو طبيعية بشرية ثابتة لا تتأثر بما يحيط بها من ظروف، على عكس ما كان يعتقده جِرِمي بِنْتام Jeremy Bentham ومناصروه من أصحاب الفلسفة النفعية utilitarians الذين بلوروا مفهومهم للقانون الطبيعي على هذا الأساس الخاطئ الذي كانوا متأثرين فيه بقيم ومفاهيم المجتمع البريطاني إبان العصر الفيكتوري، فالقانون، بصفته نتاج إنساني، يخضع لعملية صيرورة مستمرة نتيجة للتحولات التاريخية والاجتماعية التي تمر بها الأمم[1254].

ولا تختلف طروحات مين كثيرا عن طروحات المفكر الفرنسي فوستيل دي كولانج (1830- 1889) Numa Denys Fustel de Coulanges ليس فقط في تأكيده على أولوية النسب الأبوي وإنما أيضا في اعتقاده بأن الشعوب اليونانية والرومانية القديمة لا تلقي ضوءا فقط على بدايات الجنس الآري وإنما على بدايات الجنس البشري كله. اهتم دي كولانج بدراسة الديانات والمعتقدات الآرية القديمة لأنه رأى فيها مفتاحا لتفسير القوانين والمؤسسات اللاحقة التي تبدو غامضة ومتناقضة لو أخذناها خارج السياقات الدينية والمعتقدات والطقوس التي نشأت فيها وانبثقت منها. ونظرا لانعدام المصادر التاريخية التي تحيلنا إلى تلك المرحلة الموغلة في القدم فليس أمامنا إلا أن نعيد بنائها مستعينين بالفرضيات القائمة على الاشتقاق اللغوي ودراسة الأساطير القديمة وما شابه ذلك من مستحاثات ثقافية ولغوية. ولم يكن دي كولانج مهتما بشكل الطقوس بقدر ما كان يهمه التعرف على وظيفتها الدينية والغاية من ورائها. وكان، مثله مثل مين، يتبنى مواقف سياسية محافظة وكتب كتابه المدينة العتيقة La cite Antique، الذي ترجم إلى الإنجليزية تحت عنوان The Ancient City ليرد به على أنصار الثورة الفرنسية والاشتراكيين الألمان بتأكيده على محورية الملكية الخاصة كأحد أهم المؤسسات الإنسانية وليؤكد على أن الصورة المثالية التي يزعمها أولئك بخصوص ما كان يتمتع به الفرد من حرية في المجتمع الإغريقي والمجتمع الروماني قديما هي مجرد وهم.

وقد استنتج دي كولانج من خلال أبحاثه إلى أن الاعتقاد بحياة أخرى كان من المعتقدات التي لازمت الأريين منذ أقدم العصور وأنهم كانوا يعتقدون أن الروح تبقى متعلقة بالجسد بعد الموت وتدفن معه، ولذا يلزم الدفن وفق طقوس ومراسم محددة. وبدون مراعاة هذه الطقوس تظل الروح ترفرف هائمة لا تعرف الراحة وتتحول إلى شبح يلحق الأذى بالأحياء ويقض مضاجعهم. لذا كان الخوف من ميتة لا يعقبها الدفن وفق هذه المراسم المحددة يعد أشد وطأة وتعاسة عند الآريين من الموت نفسه، وهذا ما نستشفه من نصوص الأدب القديم. وقد ربط دي كولانج بين جذور الملكية الخاصة عند الشعوب الهندوأوروبية القديمة وجذور الانتساب للأب والتي تعود إلى عبادة أفراد العشائر للأسلاف الذين تحدروا منهم. في تلك المجتمعات القديمة كان جميع أفراد العائلة أو الحمولة gens، كما يقول، يعيشون على الأرض التي يملكونها ويؤكدون على ملكيتهم لها بدفن أسلافهم عليها. وكانت أرواح الموتى من الأسلاف تعد كائنات مقدسة يتقربون لها بتقديم القرابين لترضيتها ودفع أذاها. وكانت القرابين تقدم على موقد العائلة المقدس الذي يوجد في كل منزل، وهي نفس القرابين التي صارت لاحقا تقدم للإلهة فِسْتا Vesta التي ترعى شؤون الأسرة أو تقدم للإله زِيْوس Zeus. وتتمثل عبادة الأسلاف في إبقاء هذه النار المقدسة التي تخلد ذكراهم مشتعلة رمزا لخلودهم ولتبقى ذكراهم حية في أذهان الخلف مما يعني أن خلود السلف مرهون باستمرارية وجود الخلف الذين يبقون النار مشتعلة، وهذا ما يؤكد على أهمية العائلة واستمراريتها عن طريق الزواج والإنجاب. وكان الأب هو سيد العائلة الذي يقع على عاتقه أداء طقوس العبادة وشعائرها والإبقاء على الشعلة حية وإنجاب الذكور الذين يواصلون المهمة، ويورث الأب مهامه لابنه الأكبر.

وتختلف تلك الديانات العتيقة عن الديانات اللاحقة في أن عبادة الأرواح عندهم كانت تعني عبادة الأسلاف وأن لكل عائلة ديانتها وآلهتها التي تخصها دون غيرها والتي تختلف عن ديانة والهة العوائل الأخرى ومستقلة عنها ويتوارثها الخلف عن السلف، ولذا كان الدين هو الأساس الذي تقوم عليه العائلة، أي أن الروابط العائلية روابط دينية قبل أن تكون روابط طبيعية بيولوجية وعاطفية. وفي تلك المرحلة البدائية لم تكن هناك أي مؤسسة سياسية أو دينية أو اقتصادية عدا المؤسسة العائلية التي تقوم على سلطة الأب. وقد ينضم إلى الحمولة بعض الموالي الذين يعبرون عن ولائهم بمشاركة الحمولة عبادة أسلافها. وكانت الأرض التي تعيش عليها العائلة غير قابلة للبيع لوجود رفات الأجداد عليها ولا للتجزئة لأن ذلك يعني تمزق الحمولة. هذا الاستقلال الديني العائلي يعني أن كل عائلة لها أرضها الخاصة بها والتي تضم رفات الأجداد وموقد النار المقدسة مما يمنح القدسية لتلك الأرض ويحتم على قاطنيها المحافظة عليها وحمايتها.

وينتقل دي كولانج بعد ذلك ليبين أثر هذه الطقوس على المؤسسة العائلية وعلى مفاهيم القانون والأخلاق والملكية الخاصة وعلى مفهوم المدينة نفسها. يقول دي كولانج إنه من هذه الجذور الدينية انبثق مفهوم الملكية الخاصة التي تشكل الأساس الذي تقوم عليه الحضارة لأنه يعني إصلاح الأرض لتزداد إنتاجيتها ومن ثم إصلاح حال الإنسان. هذه هي البذرة الأولى لنشوء القوانين والمؤسسات الاجتماعية. فالقوانين في أساسها لم يسنها مشرع مدني بل إنها فرضت نفسها على المشرعين المدنين الذين وجدوها حقائق قائمة أصلا على الأرض على شكل عادات وتقاليد وممارسات راسخة تتمحور حول سلطة الأب وكل ما فعله المشرعون هو تنسقيها وتكييفها تدريجيا لتتلاءم مع الوضع المدني المستجد. وهكذا تحولت القوانين الدينية والأخلاقية التي تحكم علاقة أفراد العائلة مع بعضهم البعض إلى قوانين وأخلاقيات عامة تحكم علاقة مواطني المدينة مع بعضهم البعض. ومن البداية كان السلوك الأخلاقي مرتبطا بالمعتقدات الدينية التي منحته القوة والمتانة واكتسب منها سلطته وشرعيته. هذه كانت بداية المفاهيم الدينية والأخلاقية والقانونية عند دي كولانج.

وحينما يتعقد عدد من العائلات لتشكل مع بعضها البعض عشيرة واحدة (phratry بالأغريقية أو curia باللاتينية) تنشأ آلهة جديدة جامعة تنضوي تحت لوائها عائلات العشيرة وتتوارى في ظلها آلهة العوائل. وكذلك الحال حينما تنضم عدد من العشائر لتشكل قبيلة ثم تنضم عدد من القبائل لتشكل مدينة، وكانت هذه الحال حينما تحولت الإلهة فِسْتا إلهة لمدينة روما التي انطلقت منها بدايات الحضارة الأرية. لا يتم التحول الحقيقي من الحياة العائلية القائمة على وحدة النسب والانتماء الديني إلى الحياة المدنية القائمة على المواطنة المكانية إلا بعد التحول من عبادة الأسلاف إلى عبادة المظاهر الطبيعية وعبادة الأجرام السماوية التي يشترك فيها الجميع ولا تخص عائلة دون أخرى. وفي المدينة تتوحد العوائل ويتألف مجلس الإدارة شؤونها يتألف من رؤساء العوائل الأرستقراطية التي تقطنها. نشوء المدن أدى إلى استعار الحروب بينها مما اضطر العائلات الاستقراطية التي تحكمها إلى الاستعانة بالموالي والعامة plebeians للدفاع عن مدنهم، وهذا مما عزز من مكانا هذه الطبقات المستضعفة التي صارت تعلو أصواتها للمطالبة بحقوقها مما أدي بالتالي إلى ثورة في أساليب التنظيم الاجتماعي والسياسي وتغير جذري في مفهوم الحرية والمواطنة والحقوق المدنية[1255].

وعادة ما يتم تأسيس المدينة حول مذبح يشيد في الوسط لتقديم القرابين للآلهة وموقدا توقد فيه نار الآلهة. وتقديم القرابين عبارة عن مناسبة احتفالية ومأدبة جماعية يتشارك العباد مع آلهتهم في تناولها. وفي تلك المرحلة كانت أهمية الطقوس والشعائر التي يتم أداؤها بصورة جماعية في العلن

ليعبروا من خلالها على انتمائهم وولائهم للجماعة تعلو أهميتها على أهمية المعتقدات التي تضمرها القلوب. وكانت السلطة السياسية في تلك المرحلة تتماهى مع السلطة الروحية وكان الملك شخصا مقدسا تقع عليه إقامة الشعائر الدينية وممارسة السلطتين الروحية الدينية والدنيوية[1256].

ويؤكد دي كولانج على انعدام مفاهيم الحرية والعدالة آنذاك حيث لا مشيئة تعلو على مشيئة الآلهة ولا إرادة تعلو على إرادتها[1257].

ويتضح لنا مما تقدم أن تفسير دي كولانج لنشوء الملكية الخاصة يختلف عن تفسير جان لُوْك الذي تبناه كارل مارْكْس والاقتصاديون الكلاسيكيون والذي يقول بأن منشأ الملكية الخاصة يعود إلى العمل والجهد الإنساني الذي بذل في إحيائها. أما دي كولانج الذي كان حريصا على تثبيت مفهوم قدسية الملكية الخاصة ودحض مزاعم الاشتراكيين الألمان فقد أكد، كما رأينا، أن الأساس ديني يعود إلى دفن الأسلاف على الأرض وإيداع أرواحهم فيها. ويستطرد قائلا إن هذا الأساس أقوى لأنه ينتزع من الأحياء الحق المطلق للتصرف في الأرض لأنّها ليس**ت ملكهم وحدهم بل ي**شاركهم في ملكيتها الأجيال السابقة الذين دفنوا فيها والأجيال اللاحقة التي لمّ تولد بعد.

وتأتي أهميّة دي كولانج في تأكيده على أهميّة العشيرة **كمؤسسة اجتم**اعية وتركيبتها ودورها في تنظيم العلاقات الاجتماعية والاقتصادية و على أهميّة وآليات الانتساب وأن مفهوم من هو القريب ومن هو الغريب مفهوم ثقافي بحت، مما يعني اختلاف هذا المفهوم وآلياته من مجتمع لأخر. أيًّ أن التجمعات البشريّة في بداياتها كانت تجمعات دينيّة، بمعنى أن الانتماء للعشيرة أو للقبيلة أو للمدينة يعني الانتماء لنفس الآلهة، والغريب بينهم هو من لا ينتمي لنفس الآلهة ومن لا يحق لهُ التضرع لها وطُلب العون منها والحماية. كما أنًّ نظرة دي كولانج إلى تطور المؤسسة العائلية والمؤسسة الدينية والطقوس التي تميزهما والقوانين التي تحكمهما والمراحل التي مرّ بها كلّ منها في تطوره كانَ لهُ تأثيره الملموس على المفكرين الأنثروبولوجيين وعلماء الاجتماع الأوائل الذين استفادوا من أطروحات دي كولانج في بلورة مفاهيم علمهم الجديد وفي النظر إلى أشكال ووظائف الأنساق القرابية في المجتمعات البدائيّة التي أصبحت تشكل المادة الأساسية لأبحاثهم ودراساتهم. كما نجد تفسيره للقرابين التي تقدم للألهة[1258]، يعود لاحقاً بصيغ أخرى ولكن مشابهة عندَ كلّ من رابرتصُن سمِث وجيمز فريزر وإميل دوركهايم، كما يتضح لنا في الفصول التي نتناول فيها الطوطميّة وطروحات كلّ من رابرتصُن سمِث وفريزر. وكان دوركهايم قدْ تتلمذ على دي كولانج في بدايات العقد التاسع من القرن التاسع عشر في مدرسة Ecole Normale Superieure. وقدْ تأثر **بمفهوم دي** كولانج عن الدين إلا أنّه حور هذا المفهوم ليقول بأن الدين إفراز للواقع الاجتماعي وأن المجتمع بذلك هو الذي يشكل الدين وليس العكس. ويبدو تأثير دي كولانج واضحاً على دوركهايم في ربط الأخير بي**ن مفهوم** الملكية الخاصّة ومفهوم المقدس حيث أن مفهوم الملكية الخاصّة يعني سحب الشيء المملوك من الاستخدام العام وتكريسه للاستعمال الخاص بحيث لا يستفيد منه إلا مالكه. ويتساءل دوركهايم ما الذي يدفع بالآخرين إلى احترام هذا الحق وعدم التعدي على الممتلكات الخاصّة. الجواب أن الملكية الخاصّة تتشابه في هذه الخاصية مع المقدس الذي يحرم ابتذاله ولا يجوز التعدي عليه والاقتراب منه إلا وفق طقوس وشعائر محددة مما يعني اشتراك المقدس في الأصل مع الملكية الخاصّة كما بين دي كولانج بالنسبة لملكية الأرض التي يُدفن فيها الأسلاف لأنّ الأرض التي تدفن فيها أرواح الأسلاف المقدسة تصبح مقدسة بالعدوى يحرم انتزاع ملكيتها من أفراد العائلة الأحياء.

ومما يؤيد ارتباط الملكية الخاصّة بمفهوم المقدس أن الزعماء والملوك في بولينيزيا ينشرون قوة المانا التي يتم**تعون بها على ممتلكاته**م لتصبح من التابوهات التي يحرم الاقتراب منها. وقدْ توصل

دوركهايم إلى نتيجة مؤداها أن جذور جميع المؤسسات الاجتماعية تعود إلى شعائر الدين، بما في ذَلكَ الأخلاق والقانون والفنون والعلوم وأشكال السلطة السياسية لأنّ الطقوس الدينية هي أول ممارسة جماعية باشرها البشر[1259].

وسوف نتناول هذه القضايا **بالتفصيل في الفصل** الذي نتحدث فيه عن طروحات دوركهايم عن النسق الديني.

في نفس السنة التي نشر فيها من كتابه نشر يوهان جاكوب باكهوفن (1810- 1887) Johann Jakob Bachofen كتابه المعنون بالألمانية حق الأم (1861) Das Muterrecht، الذي بسط فيه نظريته التي سماها حق الأم mother right والتي تتعارض مع نظرية مين، علماً بأنّه يعتمد على ذات المصادر اليونانية والرومانية التي اعتمد عليها مين ودي كولانج وأن مواقفه السياسية لمّ تكن بأقل محافظة منهما. باكهوفن قانوني ومحام من سويسرا كرس جهده لدراسة اللغات الكلاسيكية وله اهتمام خاص بديانات وأساطير قدماء الإغريق والرومان بحثاً عن بدايات القوانين وأصول التشريع. ومن خلال دراسته لقدماء الإغريق والرومان وسع من **مجال اهتماماته لتشم**ل النظر في التقارير المتاحة لهُ عن المجتمعات البدائيّة المعاصرة ودياناتها و**قوانينها.** وتعد محاولة باكهوفن أول محاولة جادة كرسها لبحث أصول العائلة البشريّة كمؤسسة اجتماعية وتتبع مراحل تطورها وكان من ضمن الدعائم الأولى التي أسست فيما بعد لنشوء علم الأنثروبولوجيا الاجتماعية. تقول نظرية حق الأم إن الجماعات البشريّة في بداياتها الأولى لمّ تعرف الزواج ولا العائلة بل كانت تمارس الإباحية الجنسيّة. وكان من الطبيعي في هذا الوضع أن يعرف الطفل أمّه ولا يعرف أباه، لذا كانَ الأطفال ينتسبون للأم، وهو ما سمَّاه حق الأم matriarchy الذي يتعدى الولاية على الأطفال ليشمل تبوأ المرأة مركز السلطة في المجتمع gynocracy. ويتوافق مع سلطة الأم سمات ثقافية أخرى تتعلق بتقديس الرموز الأنثوية كأن تتغلب رمزية اليسار على اليمين والأرض على السماء والقمر على الشمس (نظراً لارتباط منازل القمر بتنظيم دورة العادة الشهرية عندَ المرأة). كما حاول باكهوفن أن يفسر ممارسة الكو**فاد couvade عندَ بعض** الشعوب البدائيّة، أيَّ تظاهر الزوج بأنّه يعاني من أعراض المخاض عندَ ولادة زوجته، وقال إن ذَلكَ ما هو إلا محاولة من الزوج للظهور بمظهر الأم الأخرى ليتمكّن من أن يدعي الحق لنفسه بالطفل مثله مثل الأم الحقيقية. ولم يأت الانتساب إلى الأب إلا في مرحلة لاحقة بعد تشريع الزواج. ويتتبع باكهوفن الخط التطوري للزواج ونظام العائلة من مرحلة الإباحية إلى الزواج الجماعي، أيَّ اقتران مجموعة من الرجال بمجموعة من النساء، وجاءت بعد ذَلكَ أنواع مختلفة من الزيجات مثل تعدد الزوجات وتعدد الأزواج وأخيراً جاءت مرحلة الزواج الأحادي.

ولقد توصل جان فـرغسن مكلينن (1827-1881) John Ferguson McLennan المحامي الأسكتلندي بشكل مستقل إلى نفس النتيجة التي تو**صل لها باكهوفن بخصوص** أولية انتساب **الأطفال لأمهم وبس**ط آراءه في كتابه صغير الحجم نسبياً والمعنون الزواج البدائي (1865) *Primitive Marri*age. انصرف مكلينن إلى دراسة الرواسب الثقافية cultural survivals، أو ما سمَّاه هو symbols، أيَّ مخلفات العناصر الثقافية التي فقدت ما كانَ لها من وظائف في مراحل سابقة ولم تعد منسجمة مع المرحلة الراهنة نظراً لتغير السياقات الاجتماعية نتيجة التطور الحضاري. ولكن هذه الرواسب ظلت متكلسة وبقيت مطمورة حتّى الوقت الحاضر كشواهد معاصرة يستدل منها على تطور الحضارات ومراحل تطورها، مثلها مثل الأعضاء التي فقدت وظيفتها في جسد الكائن الحيّ ولكنّها بقيت ولم تتلاشى. هذه الرواسب الثقافية، سواء **في المجتمعات المتحضرة أو** الجماعات البدائيّة المعاصرة، تمثّل في نظر مكلينن محطات مختلفة ومتتالية لتطور الثقافة البشريّة يُمكن

اللجوء لها لإعادة بناء **وتشكيل سياقاتها ال**ثقافية وتمثل الوظائف الأصلية لهذه الرواسب والمعاني التي فقدتها مما يسمح بإعادة بناء التاريخ الاجتماعي للجنس البشري. يرسم مكلينن ملامح منهجيته في الفصل الأول من كتابه لينتقل إلى الحديث في الفصل التالي عن زواج الخطف وجذوره في المجتمع البشري. زواج الخطف من رواسب العصور البائدة التي كانت تسودها الفوضى والعنف والعداء، وكان الرجال يتعاملون مع النساء وينظرون لهن كما ينظرون لقطعان الماشية التي يحلّ نهبها من الأقوام المعادية. وكان الرجال الأشداء هم الأقدر على ذَلِكَ. لكنّ هذه الطريقة بما يكتنفها من عنف وعدوانية لا يُمكن أن تخلف رواسب تذكرنا بها إلا إذا كانت هناك أسباب وجيهة لذلك، لأننا مثلاً لا نرى أنّ هناك رواسب ظلت ماثلة تذكرنا بأن نقل ملكية الماشية كانت تتم عن طريق السلب والنهب بعد أن قضت الدولة الحديثة على ممارسات الغزو. فلماذا استمر الزواج السلمي مرتبطاً بطقوس الخطف الصوري التي لمّ يُعد لها أيَّ معنى! يفسر مكلينن ذَلِكَ بالقول إن تحريم الزواج من داخل العشيرة اضطر الرجال للبحث عن زوجات من خارج العشيرة. وبحكم الع**داء المستحكم** بين العشائر لمّ يكن أمام الرجال من طريق آخر إلا الخطف. وهذا ما يحاول مكلينن البرهنة عليه في كتابه.

لاحظ مكلينن إضافة إلى ممارسة البغاء في المعابد القديمة أنّ بعض المجتمعات يبيح تعدد الأزواج للمرأة الواحدة وبعضها يجيز للأخ أن يرث زوجة أخيه الميت **levirate**، ورأى في ذَلِكَ شواهد على مرحلة بدائية سبقت مرحلة الزواج كانَ فيها المجتمع البشري يمارس الإباحية بحيث أن الطفل لا يعرف من هو أباه، ومن ثمّ ينتسب لأمه، كما كانَ الوضع في بلاد اليونان القديمة، حسب زعمه. كما استدل من الوثائق التي تفحصها على وجود نوع من الخطف الصوري للزوجة في روما القديمة، أيَّ أن يقوم أهل الزوج بالتظاهر بخطف الزوجة من أهلها، وفسر هذا الخطف الصوري على أنّه راسب ثقافي يقوم دليلاً على أنّهم في الزمن الغابر كانوا فعلاً يخطفون زوجاتهم وربط ذَلِكَ بوأد البنات. يقول إن الدافع وراء الوأد هو قسوة الحياة وشح الموارد الغذائية، علاوة على أن المجتمعات آنذاك مجتمعات متحاربة تحتاج قوة الرجال بينما لا تفيدها النساء في شيء، كما أنَّ حالة الحرب والعداء الدائم بينها يجعل من خطف النساء أمراً جائزاً وشائعاً. وأد البنات سيؤدي إلى اختلال التوازن بين عدد الذكور وعدد الإناث وهذا ما يدفع بالجماعة إلى محاولة خطف زوجات لهم من الجماعات الأخرى مثلما يحاولون اختطاف أيَّ شيء من ممتلكات تلك الجماعات الأخرى، وكانوا يتشاركون في مضاجعة النساء المخطوفات. ويقول إن هذا أصل تعدد الأزواج polyandry الذي يمارس عندَ قبائل النايار في الهند. فوأد البنات وخطف النساء والزواج الخارجي والنسب الأمومي وحالة العداء الدائم التي كانت تسود علاقات البشر كانت في نظر مكلينن تشكل في مجموعها رزمة من الظواهر الاجتماعية مترابطة ترابطاً نسقياً، بمعنى أن وجود أيًّ منها يعني وجود الآخر. ويستغرق الحديث عن هذه الظواهر من الفصل الرابع إلى الفصل السادس من الكتاب.

ابتداء من الفصل الثامن من كتابه يبدأ مكلينن بتتبع المراحل التطورية للعائلة البشريّة ونظم الزواج ابتداء من ثلاثة أشكال متتالية من الزواج الخارجي والمتعدد ومنها إلى شمكلينن متتاليين من الزواج الداخلي انتهاء بالعائلة النوويّة التي تقوم على الزواج الأحادي. في المرحلة الأولى الموغلة في البدائيّة كانَ رجال العشيرة يعيشون مع بعضهم كرفاق ينتمون لنفس الجماعة وليس كأقرباء لأنّ مفهوم القرابة لمّ يكن معروفًا ولم تكن هناك قوانين تحكم الزواج ومضاجعة النساء وكان الجميع شِركة في ذَلِكَ. وهذا ما ينفي نظرية أن دوافع الزواج الخارجي دوافع سيكولوجية مبعثها الاشمئزاز من مضاجعة الأقارب، لأننا نتحدث عن مرحلة لمّ يتبلور فيها بعد مفهوم القرابة أصلاً. وحتّى مفهوم الفرد لمّ يتبلور

بعد، كما يقول مكلينن، حيث كانت الجماعة هي وحدة التنظيم الاجتماعي وأساسه وليس الأفراد، وهو في ذَلكَ يتفق مع مين. مفهوم القرابة في نظر مكلينن، يقوم على شعور العصبية واعتقاد الأقارب بصلة الدم الذي يجري في عروقهم. لكنّ هذا الشعور ليس غريزياً وإنما شعور مكتسب يستنتجه الإنسان البدائي لاحقاً ويتعلمه من خلال الملاحظة والتجربة عبر القرون الطويلة. ومن الطبيعي أن تنصب الملاحظة في البداية على الأم نظراً لما يمثله الحمل والولادة والرضاعة من ظواهر يسهل على الفـرد **ملاحظتها واستخلاص** النتائج منها. ثمّ تأتي مرحلة تخطر على باله أن دم أمّه الذي يجري في عروقه يجري أيضاً في عروق إخوانه وأخواته لأنّهم جاؤوا من نفس الرحم. كانَ الأطفال في بداية تلك المرحلة الهمجية الإباحية ينتمون للعشيرة ككل وأعضاء فيها لكنهم لا يعرفون آباءهم ولا أمهاتهم. يلي ذَلكَ تعدد الأزواج و اشتراكهم في زوجة واحدة. في تلك المرحلة البدائيّة من مراحل تعدد الأزواج كانت الزوجة تبقى مع أمها ولا تنتقل إلى بيت الزوجية نظراً لتعدد الأزواج وتباعد مساكنهم ومن أراد النوم معها من هؤلاء الأزواج ذهب إليها عندَ أمها. ويبدأ مفهوم قرابة الدم وعلاقة النسب أول ما يبدأ في مرحلة تعدد الأزواج عن طريق الانتساب للأم لأنّه يصعب تحديد الأب بينما يسهل معرفة الأم. في هذه المرحلة تأخذ الجماعة في التمايز ويأخذ في التبلور مفهوم العشيرة الأمومية التي ينتمي أفرادها إلى سلف أنثي تجمعهم في النسب وتميزهم عن غيرهم من العشائر الأمومية الأخرى داخل التجمع الواحد. وبعد مدة زمنية كافية يتغير شكل الزواج من زواج خارجي من خارج الجماعة إلى زواج من داخل الجماعة ولكن من خارج العشيرة الأمومية، حيث أن الجماعة الواحدة تتألّف من عدد من العشائر الأمومية كلّ منها تتميز بشعارها الطوطمي، بهذه الطريقة يستمر الاحتفاظ بشكل الزواج الخارجي، فهو وإن كانَ من داخل الجماعة إلا أنّه من خارج العشيرة الأمومية. وحيث أنّ هذه العشائر تنتمي لنفس الجماعة وليست في حالة عداء مع أحدهما الآخر فلم يُعد هناك حاجة لممارسة الخطف. ومما يكرس التمايز العشائري بين أفراد الجماعة انحياز كلّ عشيرة عن **الأخرى مكانياً لتستقل بسكنها ومنطقتها** التي تصبح ملكاً مشاعاً لأبنائها دون غيرهم مما يقوي من انتساب الأولاد للأم تحديداً بدلاً من انتسابهم للجماعة ككل. هذه الطريقة تؤدي إلى انحسار الإباحية ومنح العلاقة الزوجية شيئاً من الاستقرار والديمومة مما يساعد تدريجياً على تحديد هوية الأب. هذه هي البدايات الأولى لظهور العائلة كما نعرفها.

المرحلة الثانية من مراحل تعدد الأزواج هي تلك التي يتشارك فيها الأخوة فقط في مضاجعة الزوجة، كما كانَ شائعاً في بلاد التبت، وهذا الأصل الذي قاد لاحقاً إلى أن يرث الأخ زوجة أخيه الميت. مع حلول المرحلة التي يتشارك فيها الأخوة فقط في مضاجعة الزوجة صارت الزوجة تنتقل من بيت أهلها إلى بيت الزوجية لأنّ الأخوة الذين يتشاركون فيها يسكنون في نفس المكان. وهذا سيقود لاحقاً إلى انتساب الأطفال لأبيهم بدلاً من انتسابهم لأمهم، والأب في هذه الحالة هو الأخ الأكبر الذي يصبح أبا لكل الأطفال الذين تلدهم الزوجة لهُ ولإخوته الأصغر منه. ومما عزز هذه القناعة لديَّ مكلينن أنّ بعض قبائل الهنود الحمر في أمريكا لا يفرقون في التسمية بين الأب والعمّ **ويدمجونهم تحـ**ت مصطلح قرابي واحد مما يشير إلى توقّع وراثة الأخ لزوجة أخيه وبالتالي فإن الأبناء توقعاً منهم لهذه الحالة ينادونه أبي بدلاً من عمي.

ويرجع مكلينن السبب في التحول من خط الأمومة إلى خط الأبوة في تتبع النسب إلى الانتقال من حياة الصيد والجمع والالتقاط التي تقوم على الترحال إلى حياة الزراعة التي عادة ما يقوم بها الرجال وما تبع ذَلكَ من الاستقرار وملكية الأرض التي صار الآباء يورثونها **لأبنائهم مثلما يورثونهم** المعدات والمهارات اللازمة لمزاولة الزراعة.

وقدْ استمر الزواج من خارج الجماعة حتّى بعد اختفاء وأد البنات وخطف الزوجات، لأنّه أصبح عادة واكتسب نوعاً من القدسية. أمّا الزواج الداخلي فلا يأتي إلا في مراحل لاحقة هو والزواج الأحادي. التحول من النسب الأمومي إلى النسب الأبوي يؤدي إلى تجانس الجماعة، وهذا بدوره يقود إلى تكريس الوعي بالانتماء وتعزيز الهوية وتبلور مفاهيم عراقة النسب ونقاء الدم. عندَ هذه المرحلة يبدأ أفراد الجماعة يستنكفون الزواج من جماعات أخرى يشكون في عر**اقتها ويعتبرونها أدني منهم نسباً ولذلك يتجهون** للزواج **من داخل جماعتهم.**

بهذه الطريقة استطاع مكلينن أن يربط بين وأد البنات وخطف الزوجات والزواج الخارجي الذي كانَ هو أول من أطلق عليه مسمى exogomy، كما كانَ هو أول من أطلق على الزواج الداخلي مسمى endogomy **وأصبح هذان المصطلحان من المصطل**حات الأنثروبولوجية الرائجة.

ومن الذين تبنوا آراء مكلينن الأسكتلندي أسكتلندي آخر هو وليم رابرتصن سمِث (1846- 1894) William Robrtson Smith الذي حاول في كتابه ال**قرابة والزواج في بلاد العرب القديمة** *Kinship and Marriage in* E (1885)*arly* Ar*abi*a أن يطبق نظرية مكلينن على النسق القرابي والأنساب عندَ القبائل العربيّة القديمة وأن يطبق نظريته عن الطوطميّة في كتابه الأخر **ديانة الساميين (***The Religion of the Semit*es) **(1889**. ونفصل القول في آراء رابرتصن سمِث **في فصل مستقل ن**عقده لهذا الغرض.

وتتميز أبحاث مكلينن عن من سبقوه في عدم تركيزه فقط على المصادر الكلاسيكية وإنما الاستفادة بشكل أساسي من المعلومات الإثنوغرافية التي بدأتْ تتراكم لدى الأوربيين **عن المجتمعات البدائيّة من سكان** أستراليا الأصليين والهنود الحمر والقبائل الأفريقية، وبذلك تكون منهجيته أقرب إلى المنهجية الأنثروبولوجية المقارنة. كما يكمن تميزه في أنّه هو أول من نبه إلى العلاقة بين النسق الديني والنسق الاجتماعي في ربطه بين الطوطميّة والنظم العشائرية، وهو أول من حاول الربط بين الظواهر الاجتماعية ومحاولة تفسيرها تفسيراً اجتماعياً وظيفياً من خلال هذا الترابط. وقدْ بني مكلينن آراءه بهذا **الخصوص وفقاً لمنهجية علمية تسندها حق**ائق إثنوغرافية وليس على **تخمينات فلسفية، كما يشهد لهُ** بذلك إدوارد تايلر وإفانزبرتشارد وغيرهم[1260].

إلا أنّ آراء مكلينن لمّ تسلم من الانتقادات وكان أخطرها تلك التي وجهها لهُ هربرت شبنر وستايلاند ويك C Staniland Wake. تقول هذه الانتقادات إن نسبة وفيات الرجال في المجتمع البدائي جراء تعرضهم **للمخاطر بحكم طبيعة حياتهم وما يتهددهم م**ن أخطار تكاد توازي نسبة وفيات الإناث جراء الوأد، **مما يعني** عدم وجود نقص في الإناث. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإنّه إذا كانت كلّ الجماعات في تلك المرحلة تمارس وأد البنات **فإنها كلها بالتالي ستعان**ي من نقص الإناث بحيث لا يُمكن لأي منها أن يسد ما يعانيه من نقص عن طريق خطف النساء من المجتمعات الأخرى التي تمارس الوأد بنفس الطريقة وبالتالي لا تتوفر أصلاً لديهم نساء لخطفها[1261].

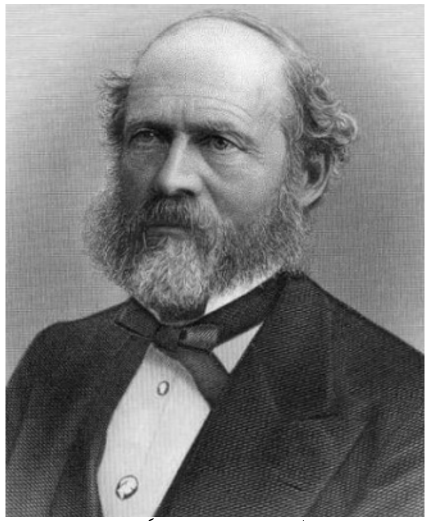
ويقول ويك أيضاً إن المجتمعات التي تمارس تعدد الأزواج لا تمارس وأد البنات، كما تفترض نظرية مكلينن، ولا تعاني إطلاقاً من نقص النساء كما تشهد بذلك مجتمعات التبت ومجتمعات النايار. الفقر وشح الموارد هو الذي يدفع هذه المجتمعات إلى ممارسة تعدد الزوجات. وفي المجتمعات التي تتزوج بالخطف يتوقع أن يتم تتبع النسب فيها من الخط الأمومي، كما يقول كليين، إلا أنّ ذَلكَ يعني أن الأبناء سينتمون إلى عشيرة الأم التي هي في حالة عداء مع الآباء، علاوة على أن منزلة الزوجات المخطوفات ستكون منزلة وضيعة لا يتشرف الآباء بأن **ينتسب أبناءهم لهن**[1262]**.**

كما دخل مكلينن في جدل متبادل مع مين حول أولية النسب الأمومي على النسب الأبوي وهذا

ما يعطي عمل مين قيمة إضافية حيث أن ذَلكَ العمل هو الذي حفز مكلينن للرد عليه والخروج بنظريته المعارضة.
فالثقافات الكلاسيكية في بلاد اليونان والرومان التي بني عليها مين طروحاته وكذلك النموذج الأبوي للعائلة كما يرد في قصّة آدم وحواء في نصوص العهد القديم تأتي في مرحلة متأخرة جداً في مسيرة التطور الثقافي لذا فهي لا تمثّل البدايات الحقيقية لتطور الجنس البشري، مما يبين الخلط عندَ مين بين ما هو قديم زمنياً وبين ما هو بدائي ثقافيّاً واجتماعياً. فحضارة وادي النيل وبلاد الرافدين قديمة لكنّها ليست بدائية، بينما ثقافة سكان أستراليا الأصليين والهنود الحمر بدائية لكنّها ليست قديمة. والجنس الأري الذي تدور حوله أبحاث مين لا يظهر أصلاً إلا في مرحلة متأخرة من مراحل تطور الجنس البشري. وهكذا لمّ يكن مين على دراية بمستجدات الكشوف الإثنوغرافية عن الثقافات البدائيّة، كما لمّ يكن على دراية بمستجدات الكشوف الأثرية التي مدت من عمر الأرض ووجود الجنس البشري ليصل إلى مئات الآلاف، بل ملايين السنين، عوضاً عن ستة الأف سنة التي كانَ يقول بها رئيس الأساقفة الإيرلندي جيمز أشر James Ussher. هذا عدا أن مكلينن يخالف مين في متابعته للرأي السائد الذي يقول بأن العائلة هي الأساس الذي قام عليه المجتمع الإنساني، فهو يرى أن العائلة كمؤسسة اجتماعية لا تأتي إلا في مرحلة تطورية لاحقة وبعد أن يودع الإنسان مرحلة الإباحية الجنسيّة أولاً ثمّ الزواج الجماعي الذي ينتمي فيه الأطفال للعشيرة ككل وليس للعائلة التي لمّ تكن قدْ **وجدت بعد.**
إلا أنّ مناكفات مكلينن مع لِوس هنري مورغان، الذي سنتطرق حالاً لمساهماته في مجال دراسة الأنساق القرابية، حول حقيقة المصطلحات القرابية قدْ غطت على مناكفاته مع مين. يتفق مكلينن ومين في تخطئة لِوس هنري مورغَن في زعمه أن مصطلحات القرابة تشير تحديداً إلى علاقات القربى بالمعنى البيولوجي-الجنيولوجي، بمعنى أن مصطلحات القرابة، وفق ما يري مورغان، ليست إلا انعكاساً مباشراً النظم الزواج والإنجاب. فهو لا يفرق مثلاً بين استخدام كلمة أم أو أب من باب التأدب واحترام المخاطب ومنزلته بمنزلة الأب أو الأم وبين استخدامها للإشارة إلى الوالد والوالدة بالمعنى البيولوجي. ولذا بادر الكثير من الباحثين إلى تخطئة مورغان، ب**ما فيهم مين** ومكلينن الذيّن كانا يريان أن المصطلحات القرابية لا تعدو أحياناً أن تكون مؤشرات تدلّ على مكانة الشخص الاجتماعية بالنسبة للشخص الآخر الذي يتحدث إليه وليس علاقته القرابية، وأحيانًا أخرى تكون من ملاطفات التخاطب المهذبة التي يلجأ لها المتخاطبون الذين لا يمتون لبعضهم بصلة القرابة، خصوصاً وأن الناس في المجتمعات البدائيّة عادة يتحاشون استخدام الأسماء الشخصية لما يتعلق بذلك الاستخدام في اعتقادهم من تبعات ومؤثرات سحرية. فنحن العرب مثلاً نخاطب الرجل الكبير ونقول لهُ يا عم دون أن نخلط في أذهاننا بينه وبين العمّ الحقيقي الذي هو أخو الأب، كذلك المسيحي حينما يخاطب الخوري بكلمة أبونا فهو لا يعني بذلك أنّه يعتبره والده الذي أنجبه.

لِوس هنري مورغان

لا شك أن جميع هذه الجهود التي تحدثنا عنها تركت آثارها الملموسة على مسيرة الدراسات الأنثروبولوجية اللاحقة. فمحاولة باكهوفن لتتبع أصل العائلة والمجتمع تعد أول محاولة من نوعها للخروج عن التفكير السائد كما ورد في الكتب المقدسة بخصوص قصّة آدم وحواء وكما بلوره الفلاسفة ابتداء من أفلاطون وانتهاء بالفرنسي دي كولانج والإنجليزي مين، والذي يرى في العائلة الأبوية أساس التنظيم الاجتماعي. وبذا يكون باكهوفن أول من هزّ القناعات الراسخة حول طبيعة العائلة ونبه إلى أن الزواج الأحادي والانتساب للأب أموراً طارئة جاءت مؤخرًا لتحل محل أشكال أخرى سابقة عليها.
كما نجح مكلينن في دحض الرأي التقليدي السائد الذي تبناه الفلاسفة من أرسطو إلى هنري مين والذي يقول بأن العائلة الطبيعية المكونة من زوج وزوجة وأطفالهم هي البذرة الأولى والأساس الذي بدأ منه تكون المجتمع الإنساني، وإذا ما توفي الأب تولى ابنه الأكبر شؤون العائلة. ومع مرور الوقت تنمو هذه العائلة ويكثر عدد أفرادها وتتفرع منها عوائل أخرى حتّى تتحول من مجرد عائلة صغيرة إلى عشائر متع**ددة يجمعها** الانتماء إلى سلف مشترك. ثمّ تتحد هذه العشائر ليتشكل منها الشعب أو الأمة. يقول مكلينن إن بداية المجتمع، على العكس من ذَلك، كانت على شكل تجمع عشوائي أشبه بالقطيع horde الذي يفتقر لمفهوم الأبوة والأمومة يتعاشر فيه الذكور والإناث بشكل بهيمي. ثمّ تأتي بعد ذَلك مراحل لاحقة تبدأ فيها الجماعة بممارسة الزواج الخارجي الذي يؤدي إلى تبلور مفهوم النسب ومن ثمّ إلى تمايز القطيع إلى عشائر، وهذه بداية ظهور النظام العشائري الذي يقوم على مفهوم تحديد النسب والانتماء. أمّا العائلة فلا تأتي إلا في مراحل متأخرة من مراحل تطور المجتمع البشري.
إلا أنّ معظم المؤرخين لحقل الأنثربولوجيا يرجعون الفضل في تأسيس علم الأنساق القرابية كعلم مستقل إلى المحامي الأمريكي لِوس هنري مورغَن (1818-1881) Lewis Henry Morgan.



لِوِس هنري مورغَن
Lewis Henry Morgan.

بحكم مولده في ولاية نيويورك أتيحت الفرصة لمورغان أن يحتك بقبيلة الأُرُكْواي Iroquois **الهنديّة في وقت مبكر من حياته ويتعمق في دراسة ثقافتها وتنظيمها العائلي** ونسقها القرابي، كما تبنى قضايا القبيلة وكرس خبرته القانونية للدفاع عن حقوقها في محاكم الدولة وأدان الظلم الواقع من البيض على الهنود الحمر. لذلك يُمكن القول أن مورغَن تميز على من سبقوه، مثل باكهوفن لِوِس ومكلينن ومين، في اعتماده، إضافة إلى البحث المكتبي، على العمل الميداني والاحتكاك المباشر بالهنود الحمر.

لمّ يبدأ مورغَن أبحاثه عن الهنود الحمر بالنسق القرابي وإنما بمحاولة البحث عن أصولهم وجذورهم الأولى، أيًّ من أين أتوا وكيف ظهروا في القارة الأمريكية وهل كلهم يرجعون إلى أرومة واحدة. لاحظ مورغَن في بداية دراسته لهنود الأُرُكْواي وبمحض الصدفة أن نظام القرابة عندهم نظام تصنيفي (انظرْ أدناه حول النظام التصنيفي classificatory والفرق بينه وبين النظام الوصفي descriptive) وأنه نظام أمومي ينتسب فيه الفرد لقبيلة أمّه، لا لقبيلة أبيه. ولم يلبث مورغَن أن وجد نفس النظام القرابي التصنيفي عندَ قبيلة هنود الأجبوا Ojibwa، بالرغم من اختلافها عن الأُرُكْواي في اللغة و غيرها من الأنماط الثقافية والاجتماعية. ونظراً لما لنظم القرابة والعائلة من أهميّة في المجتمع الإنسان خلص مورغَن إلى أنّ هذا التشابه يعني تجذر هذا النظام القرابي مما يشير إلى أن القبيلتين انحدرتا في الزمن الغابر من أصل واحد[1263].

وقدْ بني مورغَن فرضيته هذه على اعتبار أن نظم القرابة، كما تبين لهُ من دراسته للأركواي والأجبوا، هي أكثر عناصر الثقافة ثباتاً وعصياناً على التغير بحيث أنها تبقى على حالها حتّى بعد تغير اللغة ومفردات القرابة نفسها. صحيح أن الأُرُكْواي والأجبوا، بحكم اختلاف اللغة، يستخدم **كلّ منهما مصطل**حات تختلف عن الآخر للإشارة إلى الأقارب **أو مخاطبتهم، لكنّ المهم هو أن النظام القرابي واحد، كلاهما نظام تصنيفي** يدمج الأب والعمّ في مصطلح واحد والأم والخالة في مصطلح واحد والأخوة وأبناء العمّ وأبناء الخالة في مصطلح واحد، بمعنى أن المنازل القرابية التي تشير لها المصطلحات اللغويّة هي هي بالرغم من اختلاف المصطلحات ذاتها نظراً لاختلاف اللغات. وهنا تبادر

إلى ذهنه أنّه لو وجد أن قبائل الهنود الحمر كلها تشترك في هذا النسق القرابي فإن هذا يعني بالتأكيد انحدارها كلها من أصل واحد. ثمّ لو ثبت وجود النسق نفسه في شرق آسيا وشمالها فإن هذا يعزز فرضية أن الهنود الحمر انحدروا أصلاً من آسيا إلى أمريكا الشماليّة عبر مضيق بارنغ Bering Strait قبل انفصال قارة شمال أمريكا من آسيا. وللتأكّد من صحة هذه الفرضية قام مورغَن بدعم مالي من معهد السمِثسونيان Smithsonian Institution بتصميم استبيان من سبع صفحات اشتمل على أكثر من مئتي سؤال تتعلق بمختلف جوانب القرابة ومصطلحاتها وزعه في أنحاء أمريكا وعلى السفارات والملحقيات ومراكز التبشير في مختلف مناطق وبلدان شرق آسيا.

أثبتت الإجابات التي حصل عليها مورغَن على استبيانه أن التاميل Tamil في القارة الهنديّة يتبعون نفس النسق القرابي الذي وجده عندَ الهنود الحمر وهذا مما عزز لديه فرضية انحدار هنود أمريكا من آسيا. لكنّ الإجابات عموماً كانت من النوع الذي أشعل حماسه وشجعه وفتح عينيه على ما تتضمنه من مسائل لمّ تكن واردة في ذهنه من قبل. فقد لاحظ مثلاً أن تنظيم قبيلة الأُرْكْواي الهنديّة لا يختلف عن تنظيم قبائل الإغريق والرومان حيث نجد في كلتا الحالتين أن مجموعة من العشائر gentes (مفردها gens) تتحد في مجموعة من القبائل phratries لتؤلف في مجموعها رابطة confederacy. كما لاحظ أن مصطلح gens يقابله مصلح ganas في السنسكريتية ومصطلح sept في أيرلندا ومصطلح *cla*n في أسكتلاندا Scotland. هذا أوحى لهُ بأن هذا هو التنظيم السياسي البدائي الذي لابد أن يمرّ به أيًّ مجتمع إنساني قبل أن يصل إلى مرحلة المدنية والسلطة السياسية المتطورة.

بعدما قام مورغَن بتصنيف المادة التي حصل عليها من أبحاثه الميدانية ومن الاستبيانات التي وزعها على أطراف المعمورة تحمس لعرض آرائه واستنتاجاته في إطار النظرية التطورية التي كانت هي المهيمنة على الأجواء الفكرية آنذاك وبدأ بحثه يتخذ منحى آخر يتمثل في تتبع مراحل التطور البشري في مراحل متتالية تبدأ بمرحلة الإباحية الجنسيّة مروراً بمرحلة تزاوج الأخوة والأخوات وانتهاء بمرحلة الأحادية الزوجية والعائلة النوويّة. وقدْ بسط استنتاجاته في كتابه **نظم قرابة الدم والمصاهرة في العائلة البشريّة** *Systems* (1871) of Co*nsanguinity and Affinity of the Human Family* والذي يُعد أول كتاب يتناول موضوع أنساق القرابة والزواج تحديداً ونشره المعهد السمِثسوني مشكلاً بذلك المجلد السابع عشر ضمن سلسلة المعهد «**مساهمات المعهد السمِثسون**ي في المعرفة» Sm*ith*sonian Co*ntributi*on to knowledge. هذا الكتاب هو الذي أسس لهذا العلم الجديد ومن بعده توالت الدراسات والأبحاث في مختلف فروع هذا الحقل من حقول الدراسات الأنثروبولوجية، بما في ذَلكَ كتاب مورغَن الثاني ا**لمجتمع القديم (**1877) Ancient Society

كانَ النموذج النظري السائد آنذاك هو، كما قلنا، النموذج التطوري الذي يحاول رسم حركة الجنس البشري في مسار تطوري صاعد نحو المدنية والتقدم، إضافة إلى النموذج الفيلولوجي الذي يحاول الربط بين شعوب الأرض والسلالات البشريّة على الرغم من اختلافها وتعددها وتصنيفها في عدد محدود من العوائل اللغويّة، مثل العائلة السامية والعائلة الآرية، بحكم ما بينها من علاقات **لغوية يتم تحديدها ع**ن طريق البحث التاريخي اللغوي المقارن. فلو أننا مثلاً أخذنا مختلف اللغات التي تنتمي للعائلة السامية مثل العربيّة والعبرية والآرامية وغيرها لوجدناها تشترك في العديد من الخصائص النحوية والصرفية والصو**تية وبحصيلة من** المفردات والجذور الصميمية التي من ضمنها بعض مفردات القرابة الأولية مثل أب وأم وابن وما في **حكمها، مما** يؤكد على علاقة هذه الل**غات بعضها ببعضها** وأن من يتكلمونها كانوا في الماضي البعيد يشكلون شعباً واحداً ثمّ تفرقوا وتباعدوا

وتشعبوا، وتبعاً لذلك بدأث هذه اللغات تبتعد عن بعضها البعض وتنفصل أولاً إلى لهجات ثمّ إلى لغات مستقلة. ويمكن أن نقول الشيء نفسه عن أصل اللغات الهندوأوربية التي كانَ يتكلمها الشعب الأري القديم قبل أن يتفرع إلى شعوب مختلفة كلّ منها يتكلم لغته الخاصّة. هذه المنهجية الفيلولوجية التي ابتدعها فردرك ماكس مولر (1823-1900) Friedrich Max Muller وفصلها في مقاله «علم الميثولوجيا المقارن» (1856) Comparative Mythology تفيدنا أولاً في إعادة البناء اللغوي ومن خلال ذَلكَ إعادة البناء الثقافي والاجتماع**ي للمجتمعات المنق**رضة في حالتها البدائيّة. فحصيلة المفردات المشتركة التي لا تزال محتفظة بجذورها الأصلية وحقولها الدلالية في مختلف اللغات الهندوأوربية هي التي نستطيع أن نستدل منها على الثقافة الآرية البدائيّة، إذ لابد أنها تعود إلى المرحلة التي سبقت تشتت الجنس الآري وتشظيه إلى شعوب مختلفة ومتباعدة. فلو وجدنا مثلاً أن كلّ هذه اللغات تشتمل على جذر كلمة «باب» فهذا يعني أولاً قدم هذه الكلمة، وثانياً أن الشعب الأري البدائي كانَ شعباً مستقراً يسكن بيوتاً لها أبواب. من ناحية أخرى، بما أن كلّ لغة من اللغات الهندوأوربية تحتوي على جذر مختلف لكلمة «بحر» فهذا يعني أن الشعب الأصلي عاش في رقعة داخلية جنوب شرق آسيا بعيداً عن سواحل البحار.
واقتداء بالمنهج الفيلولوجي خطرت على بال مورغَن فكرة مؤداها أنّه إذا كانت أنساق القرابة على هذا القدر من الانتشار وعلى هذا القدر من الثبات فلابد أنها تعود إلى أزمنة سحيقة تسبق انفصال العوائل اللغويّة مما يعني أنّه من خلال دراستها دراسة مقارنة يمكننا ليس فقط إعادة بناء التاريخ وتتبع مراحل تطور الجنس البشري من مراحل موغلة في البدائيّة وإنما، تبعاً لذلك، تحديد علاقات بين العوائل اللغويّة الكبرى يقف المنهج الفيلولوجي عاجزاً عن تحديدها، وبالتالي الربط بين هذه العوائل. لقد استطاع المنهج الفيلولوجى مثلاً من إيجاد علاقة تاريخية بين مختلف شعوب العائلة السامية من جهة وشعوب العائلة الآرية من جهة أخرى، لكنّه وقف عاجزاً عن إيجاد أيًّ علاقة بين العائلتين، وهنا يُمكن الاستعانة بدراسة الأنساق القرابية لإكمال ما بدأته الفيلولوجيا. فالمصطلحات القرابية، كمادة لغوية وألفاظ تدخل في نطاق الدراسات الفيلولوجية، هي، في نظر مورغان، أكثر عرضة للتغير من الحقول الدلالية، أيًّ العلاقات القرابية، التي تشير إليها هذه المصطلحات والتي تدخل في نطاق دراسة الأنساق القرابية. وهكذا صمم مورغَن أن ينقل مجال المقارنة من مستوى المقارنة اللفظية إلى مستوى المقارنة السيمانطيقية، أيًّ الدلالية[1264] .
لقد تبين لمورغان من خلال الاستبيانات التي بعث بها لمختلف القارات ومن المسوحات التي أجراها على مختلف القبائل والشعوب أنّه على الرغم من تباين الثقافات والمجتمعات وتباعدها تاريخياً وجغرافياًوتوزعها على مختلف القارات ومختلف الحقب التاريخية وبالرغم من عدد لغات البشر الذي يتعدى الآلاف فإن آليات فرز الخانات القرابية وتصنيف الأقارب في منازل قرابية تكاد تنحصر في أنماط **محدودة تعتمد** أساساً عل**ى المصطلحات المستخدم**ة في كلّ نمط للإشارة إلى منازل الأقارب من الدرجة الأولى والثانية **من جيل المتكلم وجيل** الوالدين. هذه الأنماط تتفرع أساساً من نسقين رئيسيين هما النسق التصنيفي والنسق التوصيفي. هذا يعني أن العوائل اللغويّة التي تمكّن الفيلولوجيون من تصنيف شعوب الأرض تحتها يُمكن ضمها هي ذاتها تحت نسقين قرابيين لا غير، هما النسق التصنيفي والنسق التوصيفي. وهكذا اقتنع مورغَن أن منهجيته استطاعت أن تجسر الهوة التي لمّ يتمكّن المنهج الفيلولوجي من ردمها بين العوائل اللغويّة. قدْ **تختلف مصطلحات** القرابة كمادة لغوية مثلاً بين العائلتين السامية والآرية وتفرق بينهما لكنّ النسق القرابى الذي يقبع وراء ال**مصطلحات اللفظية يوحدها في** نسق قرابي واحد هو النسق التوصيفي. أيًّ أن العائلتين كانتا

في الزمن السحيق تشكلان عائلة واحدة لكنهما تشعبتا فيما بعد إلى عائلتين لغويتين مع احتفاظ**هما بنفس** النسق القرابي، لأنّ اللغة أسرع في تغيرها من النسق القرابي الذي يتميز بالثبات مقارنة باللغة.

علاقات القرابة علاقات قديمة قدم العائلة، ومهما اختلفت أو تبدلت الطرق التي يلجأ لها البشر في تصنيف الأقارب فإنّه يقف خلّف هذه الطرق المختلفة مبدأ حسابي واحد وثابت لا يتغير بتغيرها ولا يختلف باختلافها لأنّ أساسه طبيعي وليس ثقافي، كما يقول مورغان. فهو يأتي كنتيجة طبيعية لعملية التوالد المنبثقة من علاقات التزاوج والاتصال الجنسي بين الذكر والأنثى. تبدأ علاقات القربى هذه بعلاقة جنسيّة بين زوجين، ثمّ يرزق الزوجان بأولاد وأحفاد والأحفاد بدورهم يرزقون كلّ منهم بأولاد وأحفاد وهكذا على مرّ العصور وتتابع الأجيال. وكلما تقدم الزمن كلما تشعب نسل ذينك الزوجين وكلما تفرعت العلاقات الكتفية التي تربط أحفادهم وأحفاد أحفادهم ببعضهم البعض. فمع كلّ جيل نازل تنشطر خطوط جانبية جديدة من خطوط سابقة لها وبذلك تبتعد القرابة الكتفية درجة إضافية عن الخط العمودي الذي انبثقت منه أساساً جميع الخطوط الكتفية السابقة. ومع مرور السنين يزداد عمق الخط العمودي الأساسي المنحدر من الزوجين الأوائل ويزداد عدد الخطوط الجانبية المنبثقة عنه والتي كلّ منها بدوره يشكل خطاً عمودياً تتشعب منه خطوط أخرى من الأكتاف التي يزداد **تباعدها عن بعضها البع**ض مع ازدياد العمق الزمني. بهذه الطريقة يتكون لدينا مشجر نسبي تتشابك أفنانه وأغصانه وفروعه ويترابط من خلاله كلّ الأخلاف المنحدرين من الزوجين الأوائل في سلاسل تناسلية تتقاطع وتتشكل حلقاتها من العلاقات الزوجية اللاحقة التي تشبك بين العوائل النوويّة وما ينتج عنها من توالد بحيث يحتسب كلّ مولود كما لو كانَ خاناً قرابية تربط بين قريبين، وعدد الخانات القرابية التي تفصل بين قريب وآخر هي التي تحدد مسافة القربى بينهما. ومع كلّ جيل لاحق تزداد المسافات القرابية التي تفصل بين كلّ خط عمودي وخطوط الأكتاف المتفرعة عنه إلى أن تصل بعد مئات السنين إلى درجة يصعب معها تحديد طبيعة العلاقة التي تربط بين الأقارب المنحدرين من الأسلاف الذين ابتدأنا منهم أو تتبعها أو حتّى العلم بوجودها. لكنّها مهما طال الزمن ومهما تباعدت وتفرعت تلتقي في نهاية المطاف في أصل واحد، هو الزوجين الذين بدأنا منهما، ويمكننا -لو أردنا- تتبع علاقات الدم عبر القرون بين هؤلاء الأقرباء وتحديدها، من الناحية النظرية على الأقل، بل حتّى من الناحية العملية لو توفرت السجلات العائلية الدقيقة والكاملة التي يُمكن الاعتماد عليها في تحديد درجات القربى وترابط العوائل من خلال عمليات التزاوج والتوالد، حيث لا يتطلب الأمر أكثر من القيام بعملية حسابية يُمكن من خلالها أن **نحصي صعوداً على الخط العمود**ي ثمّ نزولاً من خطوط الأكتاف المتشعبة منه عدد الأقارب الذين يفصلون بين المتكلم والقريب الأخر ومن ثمّ تحديد درجة القربى **بينهما حسابياً ومسافتها قرباً** أو بعداً. هذه الحقيقة الأساسية، في نظر مورغان، لا ينفيها كون صلة القربى بين البشر تضعف أو تُنسى أو يتم تجاهلها كلما ابتعدنا عن الأصل الذي بدأث منه أساساً[1265].

النسق التوصيفي هو النسق الذي تتميز به أنماط القرابة في المجتمعات الأرية **والمجتمعات السامية** التي تفرق بين مصطلحات القرابة العمودية من ناحية، مثل الجدّ والجدّة والأب والأم والابن والبنت والحفيد والحفيدة، وبين مصطلحات القرابة الكتفية، من ناحية أخرى، مثل العمومة والخؤولة وأبناء العمومة وأبناء الخؤولة. في النسق التوصيفي يُطلَق المتكلم على أمّه مصطلحاً غير ذَلكَ الذي يطلقه على خالته أو عمته وعلى أبيه مصطلحاً غير ذَلكَ الذي يطلقه على عمّه أو خاله و على أبنائه هو مصطلحاً غير ذَلكَ الذي يطلقه على أبناء إخوانه وأخواته وعلى إخوته وأخواته مصطلحات غير تلك

التي يطلقها على أبناء وبنات خؤولته وعمومته. النسق التوصيفي، في نظر مورغان، هو النسق الأكثر تطوراً لأنّه، كما يقول، نسق طبيعي يتساوق مع الحقائق البيولوجية ويحدد المسافات القرابية تحديداً حسابياً أقرب إلى الدقة ويفرز العلاقات العمودية عن العلاقات الكتفية ويبقى كلّ علاقة من علاقات القربى قائمة بذاتها **مستقلة عن غيرها، وهو** بذلك يعكس علاقة الدم الحقيقية، أيًّ العلاقات البيولوجية بين الأقارب و**يتمشى معها. مصطلحات** القربى في النسق التوصيفي متسقة تماماً مع المبدأ الحسابي لأنها تبدأ بمصطلحات القرابة الأولية primary terms المستخدمة في العائلة النوويّة (زوج، زوجة، أب، أم، ابن، بنت، أخ، أخت) والتي لا تستخدم للإشارة إلى الأقارب خارج العائلة النوويّة. وإذا أراد المتكلم أن يحدد تحديداً دقيقاً علاقة الدم ودرجة القربى مع أيًّ قريب خارج العائلة النوويّة فإنّه يلجأ عادة إلى مصطلحات القرابة الأولية التي تشير إلى الأقرباء المعترضين بين المتكلم وقريبه ليربط بينها بالتتالي مصطلحاً بعد الأخر بطريقة تراكمية في سلسلة تتصل حلقاتها بدون انقطاع بدءًا، في اللغة الإنجليزية، من المتكلم مروراً بكل الأقارب المعترضين حسب درجاتهم وصولاً إلى القريب الآخر.

كأن تقول عن فلان إنه father's father's sister's son(FFZS)

أو بدءًا، في اللغة العربيّة، من القريب الأخر مروراً بكل الأقارب المعترضين وصولاً إلى المتكلم، كأن تقول عن فلان إنه ابن أخ أم والد شقيقة... الخ. هذه العملية الحسابية، كما يقول مورغان، عملية تتفق مع الحقائق البيولوجية الثابتة وطبيعة التناسل التي لا تختلف من مجتمع لآخر، ولا حتّى بين الإنسان والكائنات الأخري[1266].

أمّا النسق التصنيفي، والذي تتميز به الكثير من المجتمعات البدائيّة، فإنّه، يقول مورغان، على خلاف النسق التوصيفي، لا يعكس علاقة الدم الحقيقية. فهو أولاً يتبع النسب الأحادي، أيًّ يتتبع النسب من خط قرابي واحد، إما الخط الأمومي أو الخط الأبوي، ويغفل العلاقة مع الخط الأخر وكأنها لمّ تكن، كما أنّه يدمج اصطلاحياً العلاقات العمودية مع بعض أو مع كلّ العلاقات الكتفية، علاوة على أنّه يس**تخدم مصطلحات** القرابة الأولية داخل العائلة النوويّة وخارجها دون مراعاة لدرجات القربى والمسافة القرابية التي تفصل بين قريب وآخر مخالفاً بذلك المبدأ الحسابي، كأن تدمج أباك مع أخيه (عمك) وتطلق عليهما نفس المصطلح القرابي أو تدمج أمك مع أختها (خالتك) في نفس المصطلح القرابي أو أبناء عمك وأبناء خالتك مع إخوانك أو أبناء أخيك (إن كنت ذكراً) مع أبنائك أو أبناء أختك (إن كنت أنثي) مع أبنائك.

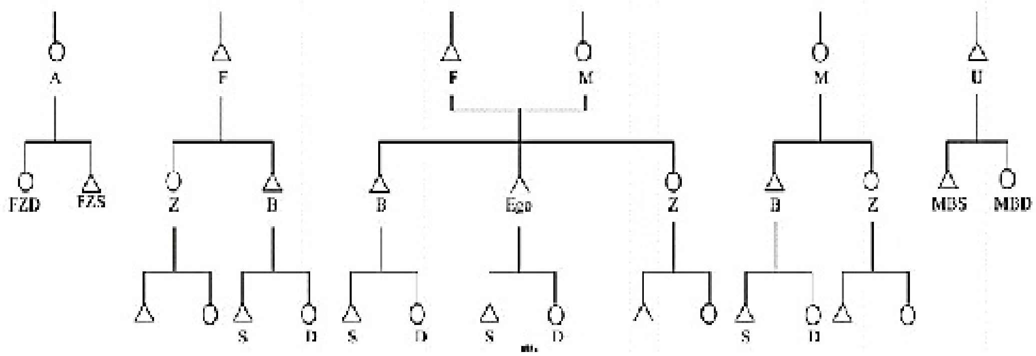
يتوقف تحديد المصطلح في الأنساق التصنيفية على ما إذا كانَ القريبان المعترضان بين المتكلم وقريبه من نفس الجنس، أيًّ كلاهما ذكر كالأب والعمّ أو كلاهما أنثى كالأم والخالة، أو إذا كانا من جنسين مختلفين كالأب والعمّة أو الأم والخال. المتكلم في هذا النمط يدمج القريبين المعترضين في نفس المصطلح إذا اتفقا في الجن**س ويضعهما في ن**فس المنزلة القرابية كأن يصنف أبيه وعمّه في منزلة قرابية واح**دة ويدمجهما في** مصطلح قرابي واحد يختلف عن المصطلح الذي يطلقه على خاله، كما يصنف الأم مع الخالة في منزلة قرابية واحدة **ويدمجهما في** مصطلح قرابي واحد يختلف عن المصطلح الذي يطلقه على عمته. كما يعتبر أبناء وبنات عمّه وخالته، أو ما يُطلَق عليهم parallel cousins، في عداد الإخوة ويصنفهم في نفس المنزلة القرابية ويدمجهم في نفس المصطلح القرابي الذي يخاطب به أخيه أو أخته، بينما يُطلَق مصطلحات أخرى على أبناء وبنات خاله وأبناء وبنات عمته، أو ما يُقال لهم cross cousins. وتصنف الأنثى أبناء وبنات أختها مع أبنائها وبناتها في نفس المنزلة القرابية وتدمجهم في نفس المصطلح القرابي بينما تطلق مصطلحات أخرى على أبناء وبنات

أخيها. ويصنف الأخ أبناء وبنات أخيه في نفس المنزلة القرابية مع أبنائه وبناته **ويدمجهم في نفس** المصطلح القرابي بينما يُطلَق على أبناء وبنات أخته مصطلحات أخرى.

بعبارة أخرى، في الأنساق التصنيفية التي تتبع النسب الأحادي نجد أن جنس القريب وانتمائه العشائري يحددان المصطلح الذي يطلقه عليه المتكلم. فالأم وأختها (خالة المتكلم) وأخوها (خال المتكلم ينتمون إلى عشيرة واحدة تختلف عن عشيرة الأب وأخيه (عم المتكلم) وأخته (عمة المتكلم) الذين ينتمون بدورهم إلى عشيرة واحدة. وحيث أن الأم والخالة من نفس العشيرة ومن نفس الجنس (جنس النساء) لذا يُطلَق عليهما المتكلم نفس المصطلح بينما ينتمي أخوهما (خال المتكلم)، بالرغم من انتمائه لنفس العشيرة، إلى جنس مختلف عنهما (جنس الرجال) لذا يتخذ مصطلحاً مختلفًا، مثلما يُطلَق المتكلم على عمته مصطلحاً مختلفًا بالرغم من انتمائها لنفس الجنس لأنهّا تنتمي إلى عشيرة أخرى. كذلك الأب والعمّ يتفقان في المصطلح لأنهما من نفس الجنس ومن نفس العشيرة بينما تنتمي أختهما (العمّة) إلى جنس مختلف عنهما لذا يُطلَق عليها المتكلم مصطلحاً مختلفًا وينتمي الخال إلى عشيرة مختلفة عنهما لذا يُطلَق عليه المتكلم مصطلحاً مختلفًا. ويمكن التعبير عن ذَلكَ بطريقة أخرى بالقول أننا نميز اصطلاحياً بين أخت الأم وأخت الأب بحكم أن كلاً منهما تنتمي لعشيرة غير الأخرى، مثلما نميز بين أخي الأم وأخي الأب لنفس السبب.

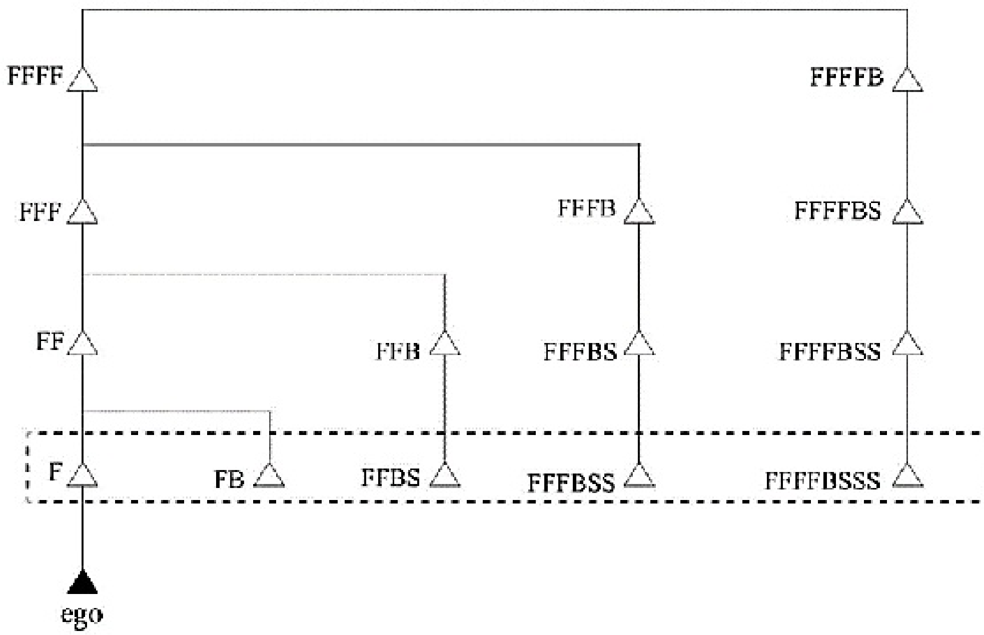
وعلاقات القرابة، كما سبق وأن ألمحنا، تتسم بالاتساق والانتظام، لذا **مهما بعدت** المسافة البيولوجية في الأنساق التصنيفية بين المتكلم وقريبه ومهما كانَ عدد الأقرباء المعترضين بينهما فإن أيًّ امرأة في هذا النسق التصنيفي يدعوها المتكلم «أمي» سوف يدعو زوجها «أبي»، وبالمقابل فإن هذه الأنثي وزوجها سوف يدعون المتكلم «ابني»، وأي رجل يدعوه «أبي» سوف يدعو زوجته «أمي» وابنه «أخي» وابنته «أختي»، ويُطلق مصطلح ابن على أبناء كلّ من يُطلَق عليهم مصطلح أخ أو أخت **وكل من يسميه خال سوف يسمي** ولده ابن خال وكل من يسميها بنت خالة سوف يسمي أمها خالة. كلّ رجل يناديه أبوك «أخي» سوف تناديه أنت «أبي» وكل امرأة تناديها أمك «أختي» سوف تناديها أنت «أمي» وأبناء أولئك ستناديهم «أخي» أو «أختي» وأبناء هولاء ستناديهم «ابني» أو «بنتي». كما أنَّ مصطلحات القرابة، كما قلنا سابقاً، كلّ **منها يحدد معنى** الأخر ولا معنى لأي منها بدون البقية مما يؤكد ترابطها وظيفياً وبنيوياً، فهي تعادلية أو تبادلية بما يتناسب مع تعادلية أو تبادلية المكانات والأدوار المناطة بها. تعادلية بمعنى أن كلّ من تناديه يا أبي سيناديك يا بني ومن تناديه يا خالي سيناديك يابن أختي ومن يدعوك أخي تدعوه أخ   ومن يدعوك يابن عمي تدعوه يابن عمي. فإذا أنت دمجت عمك مع أبيك وناديته يا أبي فإن المقابل لذلك بطبيعة الحال أن عمك يدمجك مع أبنائه ويناديك يا بني، وكذلك الحال مع خالتك، وبذلك يصبح أبناء عمك وأبناء خالتك في عداد الإخوة لك. وإذا دمجت أبناء عمك مع إخوتك من أمك وأبيك وناديتهم إخوتي فأنهم سينادونك أخينا، وكذلك الحال مع أبناء الخالة وهكذا فإن الأنساق التصنيفية عموماً، سواء كانت أبوية النسب أو أموميّة النسب، **تعمم مصطلحات** القرابة الأولية مثل أب وأم وأخ وأخت وابن وبنت على أقرباء الدم من الدرجة الثانية فما أبعد ولكن وفق القواعد والضوابط المحددة أعلاه، كأن تطلق على أبناء أخيك نفس المصطلحات التي تطلقها على أبنائك وتطلق على عمك وعلى أبنائه نفس المصطلحات التي تطلقها على أبيك وعلى إخوانك، وتطلق على خالتك وعلى أبنائها نفس المصطلحات التي تطلقها على أمك وعلى إخوانك. وهكذا يوسع المتكلم نطاق مدلولات مصطلحات القرابة الأولية و**يعممها دون مراعاة لمس**افات قرابة الدم البيولوجية لتشمل كلّ أفراد عشيرته **بحيث ينضوي كلّ واحد منهم** تحت أحد هذه المصطلحات ويصبحون بذلك كلهم كما لو كانوا أقرباء لهُ من الدرجة الأولى مهما بعدت المسافة

البيولوجية بينه وبينهم[1267].



تطبيق نظام القرابة التصنيفي عبر ثلاثة اجيال.

وهذا أسهل بكثير من محاولة تحديد صلة القرابة بالشكل التتبعي المستخدم في الأنساق التوصيفية. فبدلاً من أن أقول عن فلان إنه ابن عم أبي أقول عنه إنه أبي، وبدلاً من أن أقول عن الآخر إنه ابن ابن الأخ لوالد أبي أقول عنه إنه أخي. فجدي وجد ابن عمي إخوة وأبناء الإخوة في النسق التصنيفي إخوة، أيًّ أن أبي وابن عمّه يصبحون إخوة وبالتالي أكون أنا وابن ابن عم أبي إخوة. فأبوك مثلاً يُطلَق مصطلح أب على أخي أبيه الذي هو أخو جدك وبناء عليه يُطلَق مصطلح أخ على ابن الأخير الذي بدورك تطلق أنت عليه مصطلح أب، علماً بأن هناك ثلاثة أقرباء يفصلون بينكما كما تطلق على ابنه مصطلح أخ علماً بأن هناك أربعة أقرباء يفصلون بينكما. وهكذا يدمج المتكلم في النسق التصنيفي جميع أفراد عشيرته في درجات القرابة الأولية وي**تعامل معهم بنفس** الطريقة التي يتعامل بها مع أفراد عائلته النوويّة، بما يتبع ذَلكَ من التزامات ومن مشاعر متبادلة وطقوس في التعامل والتخاطب.



في العشائر أحادية النسب يُمكن تفسير دمج الإخوة إما مع أبناء العمّ الذين يُفترض أنّهم لا ينتمون لنفس العشيرة إن كانت العشيرة أموميّة أو مع أبناء الخالة إن كانت العشيرة أبوية وكذلك دمج أبناء العمّة مع أبناء الخالة في كلتا الحالتين من منطلق أن العشيرة تنشطر إلى شقين متزاوجتين moities، يمارسان الزواج التبادلي symmetrical connubial alliances، بمعنى أن الأب يتزوج من بنات نفس العشيرة التي يتزوج منها أبوه وأخوه وابنه والأم تتزوج من نفس أبناء العشيرة التي تتزوج منها **أمها وأختها وابنتها، وبالتالي**

دمج أيًّ مصطلح من مصطلحات القرابة العمودية مع أيًّ مصطلح من مصطلحات القرابة الكتفية في أنساق القرابة التصنيفية يقوم على مبدأ ما يسميه رادكليف براون[1268] ؛ تعادلية الأخوة وتعادلية الأخوات the principle of the equivalence of brothers.

بمعنى أن نفس المصطلح الذي أطلقه على قريب ذكر أطلقه أيضاً على أخيه، فأسمي أخو أبي مثلاً أبي، ونفس المصطلح الذي أطلقه على قريب أنثى أطلقه أيضاً على أختها، فأسمي أخت أمي مثلاً أمي، وأولاد أيًّ رجل أدعوه أبي أو أولاد أيًّ إمرأة أدعوها أمي هم إخوتي، وأبناء أيًّ رجل أدعوه أخي (إن كنت ذكراً أو امرأة أدعوها أختي (إن كنت أنثى) هم أبنائي وأنا أبيهم أو أمهم، وزوج أيًّ إمرأة أدعوها أمي هو أبي وأنا ابنه، وزوجة أيًّ رجل أدعوه أبي هي أمي وأنا ابنها، وهكذا بالنسبة لبقيةً المصطلحات. ولا حدود لمدى أو مجال تطبيق هذا المبدأ. ومبدأ لا محدودية التطبيق هو ما يسميه رادكليف براون the non - limitation of range نوضح في الشكل أعلاه النتيجة المترتبة مثلاً على تعميم مصطلح أب ليشمل أخا الأب كمثال على النتائج المترتبة على تعميم مصطلحات القرابة الأولية. أخو الأب FB ينزل منزلة الأب للأنا. أخو الجدّ (الذي هو أبو الأب) FFB ينزل منزلة الأب لأبي الأنا لذا فإن ابنه FFBS ينزل منزلة ابن أبي الأب, أيًّ أخي الأب، أيًّ الأب للأنا. أخو جد الأب FFFB ينزل منزلة جد الأب وابنه FFFBS ينزل منزلة أبي الأب وابن هذا FFFBSS ينزل منزلة أخي الأب، أيًّ الأب للأنا. أخو جد الجدّ FFFB ينزل منزلة جد الجدّ وابنه FFFFBS ينزل منزلة أخي جد الأب، أيًّ جده، وابنه FFFFBSS ينزل منزلة أبي الأب، وابن هذا FFFFBSss ينزل منزلة أخي الأب، أيًّ منزلة

الأب للأنا. فكل الأقارب المؤطرين بالمستطيل المنقط هم بمنزلة الأب للأنا. ويمكن السير على هذا النهج إلى ما لا نهاية وتطبيقه على الأم وعلى كلّ مصطلحات القرابة الأولية.
فإن زوجة العمّ هي أخت الأم وأبنائها هم أبناء العمّ، وزوج الخالة هو أخو الأب وأبناؤه هم أبناء الخالة. بهذه الطريقة يحصل الاندماج بين أبناء الخؤولة وأبناء العمومة ومن ثمّ اندماج هؤلاء مع الإخوة[1269].
ويتعزز هذا الوضع المتمثّل في دمج الأب مع العمّ أو الأم مع الخالة في نفس المصطلح لو افترضنا، إضافة إلى ما قلناه توّاً أن العشيرة تتبع في نفس الوقت شكلين من أشكال الزواج هما زواج الرجل من أخوات زوجته sorrorate والمرأة من إخوان زوجها polyandry. في مثل هذه الحالة يُطلَق الأبناء على أخت أمهم مسمى أم بما أنها هي أيضاً زوجة للأب، أو على الأقل تحسباً لهذه الاحتمالية، كما يُطلَق الأبناء على أخي أبيهم مسمى أب لنفس السبب.[1270]
لاحظ أنّ هذه الأشكال من الزواج تؤدي إلى دمج مصطلحات قرابة الدم مع مصطلحات قرابة المصاهرة. ويحدث ما يشبه ذَلكَ في الثقافة العربيّة حينما تدعو زوجتك بنت عمي وتدعو أبوها عمي وأمها خالتي، وذلك على افتراض أن العربي عادة يقترن بابنة عمّه. كذلك إطلاق الأبناء على زوجة أبيهم مصطلح خالتي قدْ يوحي بإمكانية زواج الرجل من أخت زوجته. وهذا مما يؤكد على الترابط الوظيفي بين أنساق النسب وأشكال الزواج.
ولابد من التأكيد على أن إطلاق كلمة أم أو أب أو أخ لا تعني لهم ما تعني لنا تحديداً، وقدْ لا تعني أحياناً أكثر من أن القريب المُشار إليه ينتمي لنفس العشيرة التي تنتمي لها الأم أو ينتمي لها الأب أو الأخ، كأن نقول عندنا بأن فلان ابن عم أو «بناخي» (= ابن أخ) بمعنى أنّه من الحمولة، أيًّ من العائلة الممتدة، دون أن نقصد بذلك أنّه ابن الأخ حقيقة أو ابن العمّ الذي هو أخو الأب الحقيقي. فهناك نوع من التمييز يقوم في ذهن المتكلم بين أبيه الحقيقي أو أخيه الحقيقي أو أمّه الحقيقية مثلاً وبين الأقرباء البعيدين الذي يُطلَق عليهم مثل هذه المصطلحات بحكم طبيعة العلاقة التي تربطه بهم وبحكم جنس وجيل الأقرباء المعترضين.
وكلما بعدت المسافة القرابية كلما قلت الحميمية وحدة المشاعر ودرجة الالتزام بما يفترضه المصطلح من حقوق وواجبات. فمثلاً حيث أنّ هذه المجتمعات، كما قلنا، تمارس الزواج الخارجي ويمنع فيها الزواج الداخلي فإنّه يُفترض في المتكلم أن لا يتزوج من أيًّ فتاة في العشيرة تقع في فئة الفتيات اللاتي **يُطلَق عليهن** مصطلح أخت، لكنّ إذا زاد عدد الأقرباء المعترضين بينه وبينها عن حد معين وبعدت المسافة بينهما فلا مانع من زواجه بها.
النسق التصنيفي، وإن كانَ يتنافى مع المبدأ الحسابي الذي يتبعه النسق التوصيفي في تحديد علاقات القربى والذي هو الأكثر تطوراً في نظر موغان والأقرب لحقيقة العلاقات البيولوجية التي تمليها ال**طبيعة**، إلا أنّه أكثر تواؤما مع النظام العشائري الذي يفتقر إلى السلطة المركزية وتقوم مؤسساته وجميع العلاقات الاجتماعية فيه على العلاقات القرابية. من فوائد النسق التصنيفي أنّه يوثق صلات القربي بين الأفراد، فالأفراد هم الذين يوفرون الحماية للفرد ويهبون لمساعدته وقت الحاجة، مما يجعله حريصاً على توسيع دائرة أقاربه إلى أبعد حد ممكن. فقيمة الفرد في المجتمعات العشائرية تتحدد بحجم أقاربه والجماعة التي **ينتمي لها.**[1271]
وحينما تحل الدولة محل القبيلة ويتطور المجتمع من مجتمع عشائري societas تربطه العلاقة القرابية kinship بين الأشخاص إلى مجتمع مدني civ*itas* تربطه المجاورة المكانية territorial ويتكرس مفهوم الملكية الخاصّة تبرز قضية توريث الثروة من الآباء للأبناء مما يصبح معه تحديد قرابة الدم أمراً ضرورياً. عندها يتم التحول من عموميات النسق التصنيفي إلى النسق التوصيفي الذي يحدد

علاقة القربى وصلة الدم بشكل دقيق لا لبس فيه.[1272]
وبطبيعة الحال فإن هذه التغيرات **بدورها سوف** ترتبط بتغيرات في أشكال الزواج ومن ثمّ نظام العائلة ومصطلحات القرابة، حيث أن الزواج هو المؤسسة المسؤولة في المقام الأول عن تنظيم العلاقات الجنسيّة في المجتمع البشري وبالتالي عن عملية التناسل وضمان استمرارية العائلة البيولوجية.
وهنا نأتي إلى نقطة الخلاف الأساسية بين مورغَن ومن س قه من المفكرين الذين عرضنا آراءهم أعلاه مثل مين ودي كولانج وملين، وهو خلاف ورثته من بعدهم الأجيال اللاحقة من المختصين في هذا المجال. كانَ مورغان، كما قلنا، على قناعة تامة بأن مصطلحات القرابة تشير فعلاً إلى قرابة الدم، فحتى لو أشار الابن إلى عدة رجال على أنّهم آباءه أو إلى عدة نساء على أنهن أمهاته فمرد ذَلكَ إلى أنّه لا يعرف حقيقة من من الرجال ضاجع أمّه ومن بين النساء ضاجعت أباه ومن ثمّ من يكون أبوه الفعلي أو أمّه الفعلية، ونظراً لاحتمالية أن يكون أيّاً من هؤلاء الرجال أبيه الذي جاء من صلبه وأيا من هؤلاء النساء أمّه التي ولدته لذلك فإنّه بناءاً على هذا **الاحتمال يدعوهم جميعاً كما لو كانوا آباؤه وأمهاته**. وسبقت الإشارة إلى أن الأبناء في زواج الـ sorrorate يطلقون على أخت أمهم مسمى أم بما أنها هي أيضاً زوجة للأب، أو على الأقل **تحسباً لهذه الاحت**مالية، كما يُطلَق الأبناء في زواج الـ polyandry **على أخي أبيهم مسمى أب لنفس** السبب. مفاهيم المصطلحات القرابية ومدلولاتها، في نظر مورغان، تقوم على أساس أنها تشير إلى علاقات التزاوج والولادة وما يترتب على هذه العلاقات البيولوجية من نسق قرابي **ومصطلحات قربي يحددها شكل** الزواج المتبع. لمّ يكن مورغَن يتصوَّر أنّ هناك أيًّ صلة القرابة غير الصلة البيولوجية الصرفة الناجمة عن علاقة النكاح بين الرجل والمرأة. فلا قربى بدون زواج. اعتماد نظام العائلة ونسق القرابة على شكل الزواج من القوة بحيث أنّه لا يُمكن أن يتغير نسق القربي إلا بتغير شكل الزواج.
أمّا مين ودي كولانج ومكلينن فلم ينظروا إلى مصطلحات القرابة على أنها انعكاساً لصلات الدم بين الأقارب أو أن العلاقة التي تربط الأقارب مجرد علاقة بيولوجية. نظر هؤلاء إلى القرابة على أنها مركب ثقافي وحقيقة اجتماعية قبل أن تكون حقيقة بيولوجية. فالأفراد يستخدمون مصطلحات القرابة ليس لتحديد مسافة العلاقات البيولوجية بينهم وإنما لتحديد المكانات الاجتماعية، وربما أحياناً كألقاب تشريفية وكمجرد وسيلة للتعبير عن الاحترام أو الولاء والتبعية، كما يقول مكلين.[1273]
والعلاقات الجنسيّة ليست وحدها المسؤولة عن استمرار وجود العائلة إذ أنّ هناك حيل قانونية مثل التبني والولاء والحلف يُمكن أن تلجأ لها العوائل لتجنيد أعضاء جدد، كما يقول مين. أمّا دي كولانج فكان رأيه أن ما يشكل العائلة ويوحد بين أفرادها ليس صلة الدم و إنما الأهم من ذَلكَ اشتراكهم في عبادة سلف واحد. العبادة، لا الولادة، هي التي توحد بين أفراد العائلة في عصور المدينة العتيقة. ويبحث دي كولانج في اشتقاق كلمة «أب» في اللغات الرومانية واليونانية والسنسكريتية القديمة ليستنتج أن الكلمة كانت في الأصل لا علاقة لها بالنسب البيولوجي ولا تحمل معنى جينيولوجيا وإنما معاني السلطة والقوة والعظمة والوقار والجلال وكرامة المنزلة وسمو المكانة وتطلق على الآلهة للتبجيل مثل أثولو Apollo وجوبتر Jupiter ونبتون Neptune وباخس Bacchus، مثلما كانَ لقب أم يُطلَق على آلهات ترمز للعذرية (والعذرية بطبيعة الحال تتنافى مع الأمومة البيولوجية) مثل منرفا Minerva وديانا Diana وفيستا Vesta[1274] ، ويقول أندرو لانغ Andrew Lang إن مصطلحاً مثل مصطلح «أب» لا يشير إلى علاقة بيولوجية/جينيولوجية بين المتكلم والمخاطب وإنما إلى مكانة اجتماعية يحتلها الأب وغيره ممن هم في سنه ومقامه من رجال العشيرة. ولو كانَ الدافع الإطلاق

مسمى «أب» من قبل الابن على كلّ رجل في العشيرة يحتمل أنّه واقع أمّه ولقحها وأنجبته لأطلق هذا المسمى على كلّ الرجال البالغين، حتّى الشيوخ الكبار منهم، لكنّ هؤلاء الشيوخ يتم **تصنيفهم فـ**ي مكانة اجتماعية أخرى ويُطلق عليهم مصطلحاً آخر غير مصطلح «الأب».[1275]

وعلى الرغم من اختلاف مورغَن ومن في عدد من المسائل إلا أنهما يلتقيان في عدد من النقاط المهمة. كلاهما كانا يريان أن نقطة الصفر لانطلاقة المجتمع البشري نحو التطور الثقافي والاجتماعي كانت مرحلة الإباحية الجنسيّة التي كانَ فيها الرجل يجامع أيَّ امرأة من نساء الجماعة حيث لمّ يكن يعرف من تكون أمّه أو أخته أو أيّاً من محارمه. في تلك المرحلة البهيمية لمّ يعرف البشر قوانين الزواج ولا نظام العائلة. وحيث كانت معاشرة النساء أمراً مباحاً لجميع الرجال بلا قيود فمن الطبيعي أن تبدأ أول درجة على سلم الرقي الحضاري بالنسب الأمومي قبل الأبوي لصعوبة معرفة الأب الحقيقي للأولاد. لكنّ مورغَن ومكلينن كانا يختلفان في كيفيّة نشوء النسب الأمومي. فبينما يرى مكلينن أنّه جاء نتيجة خطف الزوجات قال مورغَن إن أساسه انشطار القطيع الأصلي إلى شقين يتم بينهما اتفاق ضمني يقوم على التبادلية ويتنازل بموجبه الإخوة في إحدى الشقين عن أخواتهم ليصبحن زوجات للإخوة في الشق الآخر والذين بدورهم يتنازلون عن أخواتهم لأولئك الإخوة الذين تنازلوا لهم عن أخواتهم، أيَّ ما يُسمّى connubium. كما يختلف مورغَن وملين في رسم وتحديد المراحل التطورية التي مرّ بها الإنسان بعد تخطيه مرحلة الإباحية الجنسيّة، وقدْ سبق لنا أن قدمنا عرضاً مختصراً لآراء ملين في هذه المسألة والآن حان الوقت لعرض آراء مورغان.

حيث أن مورغَن يرى أن علاقات الدم هي التي تحدد علاقات القربى فإن تغيرات الأنساق القرابية **مرهون بتغير**ات أشكال الزواج لأنّ الزواج، في رأيه، هو المؤسسة المسؤولة في المقام الأول عن تنظيم العلاقات الجنسيّة في المجتمع البشري وبالتالي عن عملية التناسل وضمان استمرارية العائلة البيولوجية من هذا المنطلق ومن هذا الفهم لمبدأ القرابة وأسسها، لا غرو أن يجد مورغَن في النسق التوصيفي، الذي يقول إنه يقوم على المبدأ الحسابي، نسقا طبيعياً وبديهياً لكنّ ما كانَ في نظره يبدو نسقا غريباً يحتاج إلى تفسير هو النسق التصنيفي، ثمّ كانَ عليه أن يفسر أيضاً كيف تم التحول من النسق التصنيفي، والذي يتخذ نمطين أساسيين سنتطرق لهما لاحقاً، إلى النسق التوصيفي الذي يمثل المرحلة الأخيرة والمتحضرة في **سلسلة من التحولات التطورية عددها في خمس مراحل متت**الية[1276].

تأتي بعد مرحلة الإباحية الجنسيّة التي تمثّل أدنى مرحلة ذهنية وأخلاقية يُمكن تصورها والتي كانَ فيها الإنسان **يحيا حياة بهيمية ولا ي**تميز عن سائر الحيوانات **إلا بملكاته الكامنة التي سوف تنقله وفق مراحل متدرجة من** حياة الوحشية إلى حياة المدنية. في هذه المرحلة الأولية التي تعد مرحلة الصفر كانَ ذكاء الإنسان محدوداً ولم يتشكل بعد عنده الوازع الأخلاقي. من هذه النقطة المتدنية بدأ الإنسان مسيرته التطورية وفق مراحل متتالية يُمكن تلخيصها فيما يلي:

1\ النمط الأقدم والأكثر بدائية من أنماط النسق التصنيفي والذي يأتي مباشرة بعد مرحلة الإباحية الجنسيّة هو نمط الزواج المختلط بين الإخوة والأخوات الذي لا يميز فيه المتكلم بين أقاربه إلا من حيث السنّ والجنس. فكل من هم من جيل أبيه من الرجال يدمجهم في مصطلح واحد ويدعوهم أبي ومن النساء يدعوهن أمي، وكل من هم من جيله يدعوهم أخي أو أختي وكل من هم من جيل أبنائه يدعوهم ابني أو بنتي. شكل الزواج الوحيد الذي يُمكن أن يفسر هذا النمط القرابي هو أن لا يتزوج الوالدين من الأولاد **ولكن الإخوة، كمجموع**ة وليس كأفراد، يتزوجون **أخواتهم -أيضاً- كمجموع**ة وليس كأفراد. أيَّ يتم التزاوج بين من ينتمون لنفس الجيل من أبناء وبنات القطيع وليس من ينتمون

لأجيال متعاقبة من الآباء والابناء. في هذه الحالة يصبح الأطفال مشتركين وإخواناً لبعضهم البعض ويشترك الرجال الذين تزوجوا أخواتهم في أبوة الأطفال وتشترك الزوجات من الأخوات في أمومتهم. فلا أحد من الأطفال يعرف أمّه البيولوجية ولا أباه البيولوجي ولا إخوته من أمّه وأبيه، ولذا فإن كلاً منهم يدعو جميع الرجال أبي وجميع النساء أمي وجميع الأطفال أخي أو أختي، كذلك الرجال والنساء كلّ منهم يدعو أيّاً من الأطفال ابني أو بنتي.

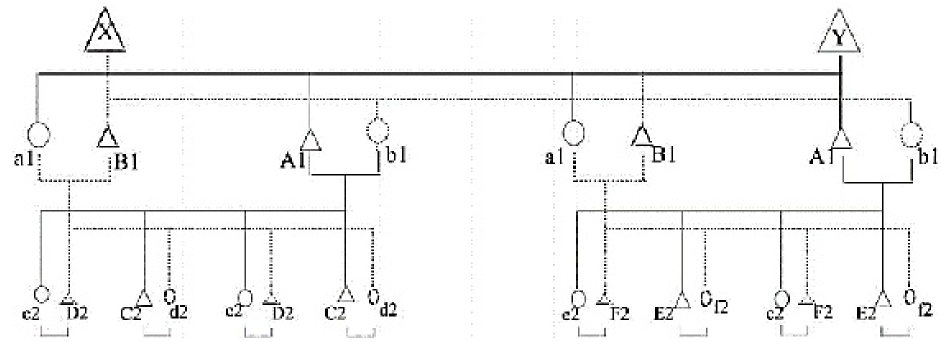
وهذا الشكل من أشكال العائلة سمَّاه مورغَن Consanguine Family. في هذه المرحلة لا ينبغي أن نفهم كلمة أخ أو أخت أو أب أو أم بمعناها الحديث وإنما القصد هو أن أبناء الجماعة كانوا كلهم إخوة وأخوات لبعضهم البعض لأنّه لمّ تتبلور بعد مفاهيم الأبوة والأمومة والأخوة بمعانيها المتعارف عليها الآن وكانت العلاقات الجنسيّة غير محكومة بضوابط الزواج وقيوده بحيث يُمكن تحديد النسب. لذلك كانت علاقات القربى، كما يقول مورغان، غير مبنية على علاقات طبيعية مؤكدة نابعة من صلة بيولوجية، وإنما على شكل التزاوج بين أفراد العائلة الواحدة ذكوراً وإناثاً وما يترتب على ذَلكَ من احتمالات يصعب التثبت **منها فيما يخص** النسب. يقول مورغَن إن هذا النظام القرابي، على الرغم من بدائيته وتحلله الأخلاقي، إلا أنّه يظل نظاماً متطوراً إذا ما قيس بمرحلة الإباحية[1277].

2/ في المرحلة التالية يعزف الرجال عن تزوج أخواتهم (أيًّ فتيات الجماعة المحلّيّة والنساء عن تزوج إخوانهن (أيًّ أبناء الجماعة المحلّيّة)، لكنّ الإخوة كمجموعة يشتركون في زوجاتهم الأجنبيات اللاتي يجلبونهن من خارج العائلة واللاتي قدْ يكن في هذه الحالة أخوات أو غير أخوات أحدهن للأخرى، المهم ألاّ يكن أخوات للأزواج، وهذا ما يُسمّى fraternal polyandry، وكذلك تشترك الأخوات في أزواجهنّ من خارج العائلة واللذين قدْ يكونون في هذه الحالة أخوان أو غير أخوان أحدهم للآخر، المهم ألاّ يكونوا إخواناً للزوجات، وهذا ما يُسمّى sororal polygyny. وهذا الشكل من أشكال العائلة سمَّاه مورغَن Punaluan Family. في هذا الشكل الزواجي يظل أطفال الإخوة إخوة، حيث أن الإخوة يشتركون في مضاجعة زوجاتهم. كذلك أطفال الأخوات يظلون إخواناً، حيث أن الأخوات يشتركن في مضاجعة أزواجهنّ. لكنّ بما أن الإخوة لمّ يعودوا آباء لأطفال أخواتهم وإنما أخوالاً، كذلك الأخوات لمّ يعدن أمهات لأبناء إخوانهن وإنما عمات، فإن أطفال الإخوان، بموجب ذَلكَ، لمّ يعودوا إخوة لأطفال الأخوات. هذه هي البدايات الأولى للنظام العشائري والزواج الخارجي والانتساب للأم بحيث أن أبناء وبنات الأخت ينتسبون لعشيرتها بينما أبناء وبنات أخيها ينتسبون لعشيرة أمهم. الزواج الخارجي يترتب عل**يه الفصل** بين أطفال الإخوة من زوجاتهم الأجنبيات من جهة وفصل أطفال الأخوات من أزواجهنّ الأجانب من جهة أخرى، فلا يصبح أطفال الإخوان إخوة لأطفال الأخوات، وإنما أبناء وبنات عمات وأبناء وبنات أخوال. لكننا لا نزال هنا في نطاق النسق التصنيفي حيث لا يزال الدمج قائماً في هذه المرحلة بين الأب وأخي الأب (العمّ) -بحكم تشارك الإخوة في معاشرة زوجاتهم في مصطلح واحد وبين الأم وأخت الأم (الخالة) -بحكم تشارك الأخوات في معاشرة أزواجهنّ. لكنّ الخال، على خلاف النظام السابق، لا يدمج مع الأب ولا العمّة مع الأم ولا أبناء العمّة وأبناء الخال مع الإخوة الذين يدمجون مع أبناء وبنات العمّ وأبناء وبنات الخالة.[1278]

يعزو مورغَن هذه النقلة المتمثلة في الامتناع عن زواج الإخوة بالأخوات إلى بوادر الحس الأخلاقي الذي بدأ يتبلور عندَ الإنسان البدائي واشمئزاز الإخوة من مضاجعة أخواتهم وإلى نمو الإدراك البشري، وإن بشكل غامض ومشوش، إلى النتائج الوخيمة والمضار المترتبة على زواج الإخوة من أخواتهم[1279].

ويمكننا من الشكل في الصفحة التالية تتبع النتائج التي يفضي إليها هذا النمط من التزاوج.

٢/ في المرحلة التالية يتم الزواج بين رجل وامرأة لا تربطهما علاقة القربى ويقترنان بقران الزوجية وهذا الشكل من أشكال العائلة سمَّاه مورغَن Syndyasmian / Pairing Family. العلاقات الزوجية في هذه المرحلة وإن كانت أحادية بين زوج واحد وزوجة واحدة إلا أنها غير مستقرة وغير عفيفة إذ يسمح لكلا الزوجين بالمباشرة الجنسيّة خارج إطار الزوجية، كما يسمح لأي منهما فسخ عقد الزواج حسب رغبته **ومتى ما شاء بدون** قيد ولا شرط[1280] .



هذا الرسم المبسط يوضح نسق القرابة التصنيفي واندماج مصطلحات قرابة الدم مع مصطلحات قرابة المصاهرة. تشير الأرقام في هذا الشكل إلى الأجيال؛ الجيل الأول 1 والجيل الثاني ٢. وتشير الحروف الإنجليزية الكبيرة A , B , C , D, E ,F لجنس الذكور والصغيرة a , b , c , d , e, f لجنس الإناث. الأشخاص الذين ينتمون لنفس الجيل ونفس الجنس وينحدرون من نفس الأب يحتلون خانة قرابية واحدة لذا يرمز لهم بنفس الحرف والرقم. الأخوان A1 والأختان a1 كلهم من نفس الجيل هم والأخوان B1 والأختان b1. يرزق 7 من أحد شقيّ القبيلة بابنين A1 وبنتين a1, كذلك يرزق x من الشق الثاني من القبيلة بابنين B1 وبنتين b1. ويتزوج الأخوان A1 ابنا لا من الأختين b1 بنتي. كما يتزوج الأخوان B1 ابنا x من الأختين a1 بنتي.. في هذا النمط من الزواج يحصل اندماج بحيث يصبح ابن العمّ بالنسبة للأنا هو أيضاً ابن الخالة وهو كذلك بمثابة الأخ لأنّ أمّه التي هي أخت أم الأنا بمثابة الأم وأبيه الذي هو أخو الأب بمثابة الأب. كذلك تصبح بنت العمّ هي أيضاً بنت الخالة وهي كذلك بمثابة الأخت لأنّ أمها التي هي أخت الأم بمثابة الأم وأبيها الذي هو أخو الأب بمثابة الأب. كما يندمج ابن الخال مع ابن العمّة وتندمج بنت الخال مع بنت العمّة. بناءاً على ذَلكَ يعتبر الابناء والبنات , D2 d2 , 2 , F2 كلاً A1 بمثابة الأب ولا 1 بمثابة الأم, لكنهم يعتبرون B1 بمثابة أخو الأم (الخال) و a1 بمثابة أخت الأب (العمّة). أمّا الابناء والبنات G2 , E2 , e2 ,g2 فيعتبرون كلاً B1 بمثابة الأب وكلا a1 بمثابة الأم لكنهم يعتبرون A1 بمثابة أخو الأم و b1 بمثابة أخت الأب. هذا يعني أن d2 و F2 في عداد الإخوة والأخوات ولذا لا يجوز لهم الزواج من بعضهم البعض. وكذلك هي الحال مع D2 و f2, ومع E2 و g2, ومع e2 و G2.

4/ تأتي بعد ذَلكَ مرحلة زواج الرجل مع عددٍ من النساء وهذا الشكل من أشكال العائلة سمَّاه مورغَن العائلة الأبوية Patriarchal Family. وفي هذه المرحلة يتم الانتقال من النسب الأمومي إلى النسب الأبوي ومن أنماط النسق التصنيفي إلى أنماط النسق التوصيفي.

5/ المرحلة الأخيرة هي مرحلة الزواج الأحادي بين زوج واحد وزوجة واحدة لا غير وهذا الشكل من أشكال العائلة لا يسمح فيه لأي من الزوجين إقامة علاقة جنسيّة مع أيًّ شخص آخر وسماه مورغَن Monogamian Family لإعادة بناء هذه الأشكال العائلية التي تمثّل مراحل متتالية من مراحل تطور العائلة البشريّة والتي كانَ أغلبها أشكال منقرضة و غير موجودة على أرض الواقع الإثنوغرافي لجأ مورغَن إلى جمع و تفحص المصطلحات القرابية التي كانت عادة لا تتمشي تماماً مع نظم القرابة المرتبطة بها ولا يُمكن فهمها، في نظره، إلا إذا افترضنا أنها تعكس أشكالا سابقة من أشكال الزواج عفى عليها الزمن، ولذا يُمكن التعويل عليها لإعادة بناء تلك الأنظمة وتلك الأشكال وتتبع مراحل تطورها[1281].

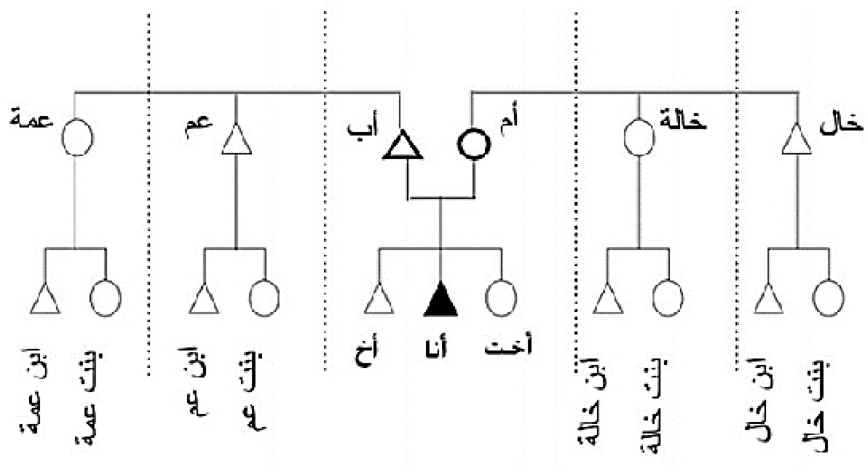
فالمصطلح الذي يدمج العمّ مع الأب أو الأم مع الحالة لابد وأنه، كما يقول مورغان، يمثل مستحاثة لفظية تعكس شكلاً من أشكال الزواج المنقرض التي كانَ فيها الزواج زواجاً جماعياً بين عدد من الأخوة يتشاركون في الزوجات وعدداً من الأخوات يتشاركن في الأزواج، لكنّ شكل الزواج تغير وبقي المصطلح الذي يشير إليه قيد الاستعمال رغم عدم اتساقه مع شكل الزواج القائم ونظام النسب المترتب عليه لأنّ أشكال الزواج كانت أسرع في تغيرها من مصطلحات القرابة النابعة منها. وهنا يبرز تناقض في أفكار مورغَن يشير إليه السير جان لبُك Sir John Lubbock. فبينما نجده مرّة

يقول أن مفردات اللغة التي عول عليها الفيلولوجيون في إعادة بناء تاريخ الجنس البشري والربط بين الشعوب الكثيرة في عوائل لغوية محدودة العدد تتغير بسرعة أكثر من الأنماط القرابية التي يعول عليها هو في جسر الهوة التي عجزت الفيلولوجيا عن ردمها بين العوائل اللغويّة، إذ به يناقض نفسه ويقول في موقع آخر بأن المصطلحات القرابية هي مستحاثات لفظية متحجرة يُمكن اللجوء لها لإعادة بناء أشكال الزواج وأنماط القرابة المنقرضة مما يعني أنّ هذه الأشكال والأنماط كانت أسرع في تغيرها من ال**مصطل**حات اللفظية الدالة عليها[1282].

أنماط القرابة

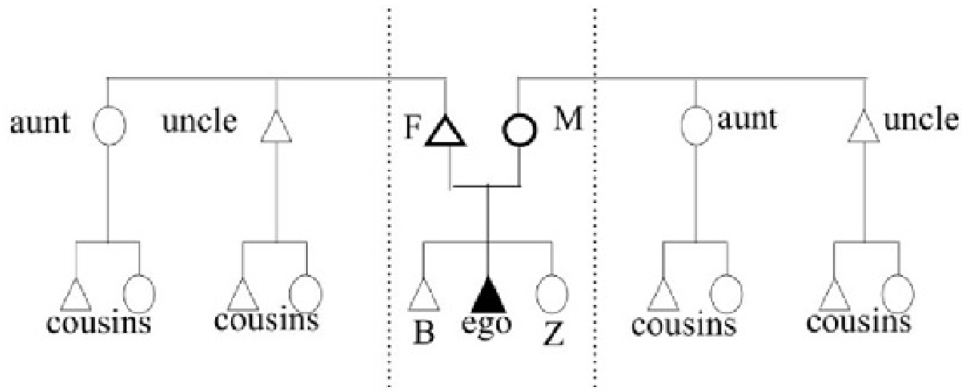
بناءاً على الأسس التي **رسم ملامحهما مورغَن** فرّع الأنثروبولوجيون اللاحقون من النسقين الت**وصيفي** والتصنيفي عدداً من الأنماط القرابية معتمدين في ذَلكَ على المصطلحات المستخدمة للإشارة إلى العمّ والعمّة والخال والخالة وأولادهم. هناك نمطان من الأنساق التوصيفية هما النمط ال**سوداني Sudanese ونمط الأسكيمو** Eskimo وأربعة أنماط من الأنساق التصنيفية هي أنماط الهاوائي Hawaiian والأركواي **I**roquois **والأمها Omaha** والكرو Crow. (والكرو يُسمّى أيضاً تشوكتاو Choctaw). وغالباً ما تتخذ هذه الأنماط القرابية أسماءها من أول قبيلة أو مجتمع تم اكتشاف النمط فيه أو ال**ذي يمثل نموذجاً مثالياً للنمط، علماً** بأن النمط ذاته قدْ يوجد في أماكن متفرقة ومجتمعات مختلفة في أنحاء المعمورة. فنمط الأسكيمو نسبة إلى قبائل الأسكيمو، والنمط السوداني هو النمط العربي لكنّه يُسمّى النمط السوداني حيث أن أول من وصفه هم الأنثربولوجيون البريطانيون في السودان خلال حقبة الاستعمار الإنجليزي لتلك البلاد. وينتشر نمط الهاوائي في جزر هاوائي وجزر المحيط الهادي والبحر الكاريبي Caribbean Islands و بولينيزيا Polynesia. أمّا أنماط الأرْكواي والكرو والأمها فتعود تسمياتها إلى ثلاث قبائل هنديّة من قبائل الهنود الحمر في أمريكا الشماليّة، إلا أنها من الأنماط التصنيفية واسعة الانتشار في أنحاء العالم.

يميز النمط السوداني تمييزاً واضحاً بين الأقارب بح**يث يعطي مصطلحاً مستقلاً** لكل خانة من خانات الأقارب الستة عشر الذين يشملهم مشجر النسب المختصر الذي يتضمن أقارب الدرجة الأولى والثانية من جيل المتكلم وجيل الوالدين. فبالإضافة إلى تفريقه بين القرابة العمودية والقرابة الكتفية يفرق كذلك بين الخؤولة والعمومة وأبناء الخؤولة وأبناء العمومة. فلا غرو أنّه الأقل انتشار من بين أنماط تصنيف الأقارب الستة ولا يوجد إلا في سبع مجتمعات من بين 862 مجتمعاً **أحصاها الأطلس الإثنوغرافي**[1283] **.**



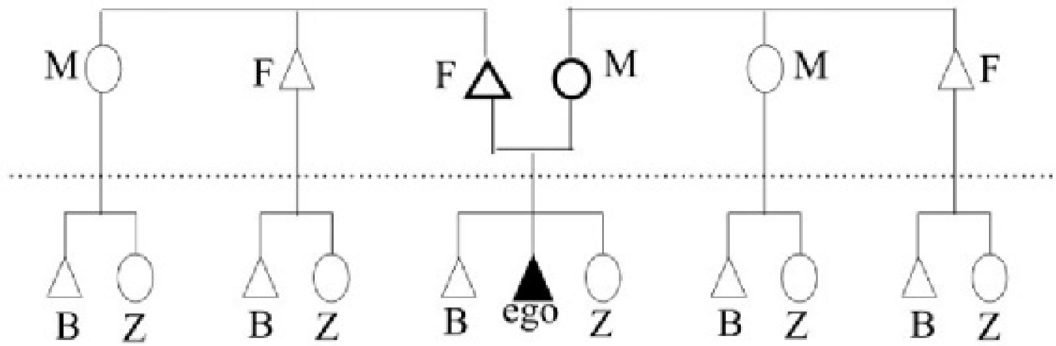
النمط السوداني

ويسمى النمط السوداني نمط شطر الأكتاف bifurcate collateral لأنّه يشطر bifurcate، **أيًّ يفصل اصطلاحياً** الأقرباء في الخط العمودي، وهم الوالدين والإخوة، عن أقرباء الأكتاف collaterals، وهم الأعمام والأخوال وذراريهم، ثمّ يعود ويشطر أيضاً الأعمام وذراريهم عن الأخوال وذراريهم.



نمط الأسكيمو

أمّا نمط الأسكيمو فإنّه يدمج العمّ والخال تحت مصطلح واحد، **مثل uncle، ليميز**هما عن الأب father وكذلك يدمج العمّة مع الخالة في مصطلح واحد، مثل aunt، ليميزهما عن الأم mother، كما يدمج كلّ أبناء العمومة والخؤولة في مصطلح واحد ليميزهم عن الإخوة، مثل اللغة الإنجليزية التي تـ**دمجهم جميعاً تحت** مصطلح cousin. ويسمى نمط الأسكيمو النمط العمودي lineal لأنّه ينصب تركيزه على مصطلحات القرابة العمودية ويفرق بشكل واضح بينها وبين مصطلحات القرابة الكتفية التي يدمجها اصطلاحياً، مما يؤكد على أهميّة العائلة النوويّة واستقلاليتها عن العائلة الممتـ**دة، لذا يوجد نمط الأسكيمو إما في المجتمعات** البدائيّة التي تقطن بيئات مواردها شحيحة لا تتحمل إعاشة عائلات ممتدة ويتشتت فيها الناس فـ عائلات نوويّة صغيرة بحثاً عن لقمة العيش مثل مجتمع الأسكيمو، أو في المجتمعات الصناعية والمتقدمة التي تتمتع فيها العائلة النوويّة باستقلالية اقتصادية وتعتمد على مؤسسات الدولة ونظام السوق. وعدم تمييز هذا النمط بين الأقرباء من جهة الأم والأقرباء من جهة الأب يبين لنا انتشاره في المجتمعات التي تتبع النسب الثنائي أمّا بالنسبة للأنساق التصنيفية فإن نمط الهاوائي من بينها يُعد الأكثر بدائية حيث يصنف المتكلم في منزلة قرابية واحدة كلّ الأشخاص الذين من جيله، فلا يفرق اصطلاحياً بين إخوانه وأخواته من جهة وبين أبناء وبنات عمّه وعمته وخاله وخالته من جهة أخرى ويُطلق عليهم نفس المصطلح. كما يصنف كلّ الأشخاص الذين من جيل والديه في منزلة قرابية واحدة فلا يفرق اصطلاحياً بين أبيه وعمّه وخاله من جهة ولا بين أمّه وخالته وعمته من جهة أخرى، ويصنف كذلك كلّ الأشخاص الذين من جيل أبنائه في منزلة قرابية واحدة فلا يفرق اصطلاحياً بين أبنائه وبناته وبين أبناء وبنات إخوته وأخواته. أيًّ أن نمط الهاوائي يصنف الأقارب من نفس الجيل (سواء الجيل الصاعد أو الجيل النازل أو الجيل المجايل) في منزلة قرابية واحدة ويُطلق **عليهم مصطلحاً** واحداً ولا يفرق بينهم عدا ربما فيما يتعلق بالجنس (ذكراً أو أنثى).



نمط الهوائي.

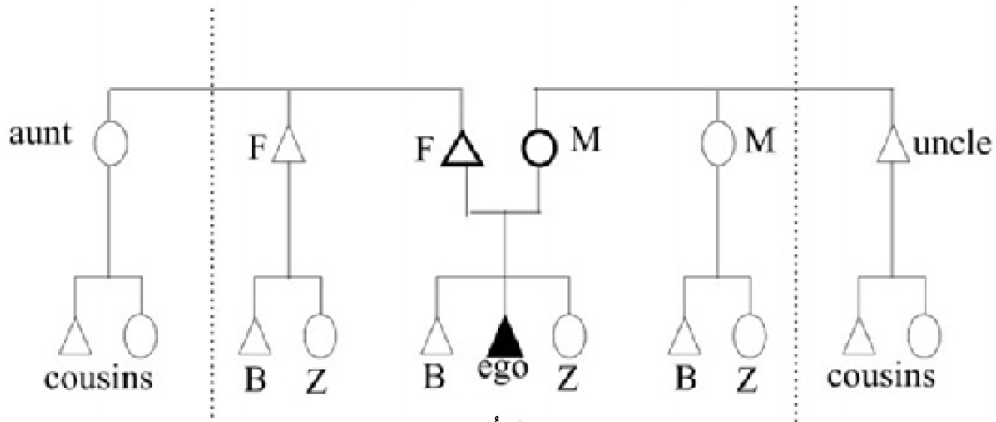
ويسمى نمط الهاواوئي **النمط الجيلي generational حيث أن سمة الجيل، إما صعوداً** أو نزولاً، هي العامل الأهم والسمة التي يرتكز عليها المتكلم، إضافة إلى الجنس، في تحديد المصطلح الذي يستخدمه في تصنيف الأقارب ومخاطبتهم. ومن الواضح أن نمط الهاوائي نمطاً ثنائياً في تتبع النسب يدمج بين الخط الأمومي والخط الأبوي. كما يلاحظ في هذا النمط الدمج التام للعائلة النوويّة وانضوائها كليّاً تحت مظلة العائلة الممتدة.

وتسمى أنماط الأسكيمو والهاوائي والأركواي، وهو النمط الذي سنتطرق لهُ لاحقاً، أنماطاً تعادلية balanced **لأنّ المصطلحات المستخدمة** للإشارة إلى الأقارب من جهة الأم تتعادل وتتوازن وتندمج مع المصطلحات المستخدمة للإشارة إلى الأقارب من جهة الأب. فأنت تعادل اصطلاحياً بين عمك وخالك إما **بأن تدمجهما في مص**طلح واحد مختلف عن مصطلح الأب وكذلك تدمج أبنائهم في مصطلح واحد مختلف عن مصلح الإخوة والأخوات، أو تدمج عمك وخالك اصطلاحياً مع أبيك وتدمج أبنائهما جميعاً مع إخوتك وأخواتك. كذلك الخالة والعمّة إما أن تدمجهما في مصطلح واحد مختلف عن مصطلح الأم وكذلك تدمج أبنائهن في مصطلح واحد يختلف عن مصلح الإخوة والأخوات، أو تدمجهما كليهما مع مصطلح الأم، وتدمج أبناءهما جميعاً مع الأخوة والأخوات. أيَّ أنك في كلّ الحالات لا تفرق **اصطلاحياً بين الخال والعمّ** ولا بين العمّة والخالة وأبنائهم.

هذا على خلاف النمط السوداني الذي تختلف تسمياته لأقارب الأم عن تسمياته لأقارب الأب، مثله في ذَلِكَ مثل نمط الكرو الأمومي ونمط الأمها الأبوي اللذين سنتطرق لهما لاحقاً. كما تعك**س مصطلحات نمطي** الأسكيمو والأركواي توازناً في الأهميّة بين سمة الجيل وسمة الاختلاف بين العلاقة العمودية والعلاقة الكتفية، على خلاف النمط الهاوائي الذي يغفل الفروقات بين العلاقات العمودية والعلاقات الكتفية ويدمجها مع بعضها وينصب تركيزه فقط على الخلاف الجيلي. وحينما نتطرق لنظم الكرو والأم**ها سنجد مصطلحاتها** القرابية، على عكس الهاوائي، ينصب تركيزها على هوية النسب والانتماء العشائري مما يؤدي إلى دمج أقارب ينتمون لنفس النسب في مصطلح واحد بصرف النظر عن اختلاف **أجيالهم.**

تسمى أنماط الأرْكْواي والكرو والأمها، التي سنفصل القول فيها حالاً، أنماط الدمج والشطر bifurcate merging لأنهّا تدمج الأم في نفس المصطلح مع الخالة من ناحية وتشطرهما عن العمّة من ناحية أخرى لأنّ العمّة تنتمي لعشيرة مختلفة، كما تدمج الأب في نفس المصطلح مع العمّ وتشطرهما عن الخال لنفس السبب. وتبعاً لذلك تدمج الإخوة في نفس المصطلح مع أبناء العمّ ومع أبناء الخالة وتشطر هؤلاء جميعاً عن أبناء العمّة وأبناء الخال الذين لا يدمجون مع الأخوة. وتبعاً لذلك أيضاً يدمج الرجل أبناء إخوته مع أبنائه ويعتبرهم في عداد الابناء لهُ، كما تدمج المرأة أبناء أخواتها مع أبنائها

وتعتبرهم في عداد الابناء لها. لكنّ الأخ لا يدمج أبناء أخته مع أبنائه ولا تدمج الأخت أبناء أخيها مع أبنائها. وغالباً ما توجد أنماط الدمج **والشطر الاصطلاحي في المجتمعات** العشائرية أحادية النسب التي يتم تتبع النسب فيها من خط واحد بصرف النظر عن طبيعة النسب المتبع - أيًّ سواء تم تتبع النسب من خط الأم، كما في الأُرُكْواي والكرو، أو من خط الأب، كما في الأمها. ويكون الزواج فيها زواجاً خارجياً. في الزواج الخارجي لا يسمح بالتزاوج بين أبناء الخالات ولا بين أبناء الأعمام لأنّهم **يصنفون** في عداد الأخوة والأخوات. كما أنَّ أبناء الخالة في حالة النسب الأمومي و أبناء العمّ في حالة النسب الأبوي سيكونون من نفس العشيرة. ولا يسمح بالزواج إلا بين من يعترض بينهم أخوان من جنسين مختلفين لأنّهم في هذه الحالة كلّ منهم سوف ينتمي لعشيرة غير عشيرة الآخر. هذا يشمل زواج الابن من بنت عمته أو بنت خاله، أيًّ زواج البنت من ابن عمتها أو ابن خالها. هذه هي أهم السمات التصنيفية التي تشترك بها أنماط الأُرُكْواي والكرو والأمها.



<u>**نمط الأُرْكْواي**</u>

إضافة إلى ذَلكَ فإن نظام الزواج المتبع في نمط الأُرْكْواي والذي يُسمّى زواج تبادلي مباشر direct marriage exchange يؤدي إلى دمج أبناء الخال وأبناء العمّة في مصطلح واحد. فمثلما أن الأب والعمّ يتزوجان من أختين تنتميان لعشيرة واحدة كذلك فإن أحد أبناء تلك العشيرة التي جاءت منها أم المتكلم والذي هو خال المتكلم أصلاً، سوف يتزوج عمة المتكلم، أيًّ أخت أبيه، وهكذا يتزوج الخال من العمّة مثلما يتزوج العمّ من الخالة وبذلك يكون أبناء الخال matrilateral cross cousins أو MB children هم أصلاً أبناء العمّة patrilateral cross cousins أو FZ children. وهكذا يتم دمج أبناء الخال مع أبناء العمّة لكنهم مع ذَلكَ منفصلين عن الأخوة وأبناء العمّ وأبناء الخالة نظراً لاختلافهم عنهم في الانتماء العشائري.

هكذا نجد أن نمطي الكرو الأمومي والأمها الأبوي يتفقان مع نمط الأُرْكْواي في الكثير من الخصائص، بما في ذَلكَ دمج الأب مع العمّ وأبناء العمّ مع الإخوة ودمج الأم مع الخالة وأبناء الخالة مع الإخوة. إلا أنهما يختلفان عنه في أن المتكلم يميز اصطلاحياً بين أبناء عمته وأبناء خاله. وهذا يعود إلى أن نظام التزاوج عندَ الأُرْكْواي يختلف عن نظام التزاوج عندَ الكرو والأمها والذي سنفصل القول فيه في الفصل التالي بعد استكمال الحديث عن نظم التزاوج.

أنماط التزاوج

منذ أن نشر فِيْسُن وهاويت Lorimer Fison & A. W. Howitt عام 1880 كتابهما عن قبائل الكاميلاروي والكورنا الأسترالية Kamilaroi and Kurma بدأ تدشين مرحلة الاهتمام بأنساق القرابة والزواج لدى الأبورجين في أستراليا والتي بدأت تأخذ منحا جادا ومكثفا حيث اتجهت إليها أنظار معظم المهتمين في مجال الدراسات القرابية ونظم الزواج. فقد رأى الباحثون في البداية أن قبائل الأبورجين بحكم عزلتها المطلقة وبدائيتها الموغلة تمثل منطلقا أوليا ومجالا خصبا للبحث في جذور العائلة ونظم الزواج، خصوصا فيما يتعلق بالارتباط بين اجتناب المحارم والزواج الخارجي ودور الطوطمية في ذلك. إلا أن اهتمام المختصين بدأ يتحول تدريجيا من البحث عن الأصول والجذور من منظور تطوري إلى البحث عن بنية الأنساق القرابية ونظم التزاوج، خصوصا وأنها أثبتت قابليتها للمعالجة البنيوية وتناظرها في ذلك مع الأنساق اللغوية مما مكن من الاستفادة في هذا الميدان من التقدم العلمي الذي حدث في مجال البحوث اللسانية. وقد لعب كلود ليفي شتراوس دورا محوريا في هذا التحول، خصوصا بعد أن ظهرت عام 1949 أول طبعة لكتابه الثني الأولية للقرابة Les Structures elementaires de la Parente الذي أصبح من كلاسيكيات البحث الأنثروبولوجي. وقد تبين من خلال البحث أن هذه الأنساق التي تبدو لأول وهلة في غاية التعقيد تحكمها قواعد مطردة في غاية البساطة.

الأشطر والفصائل والشعب التزاوجية

كان لِوِس هنري مورغَن يرى -ويشايعه في رأيه هذا معظم الرواد الذين زاولوا البحث الميداني بين قبائل الأبورجين في أستراليا من فِيْسُن إلى هَاوِت إلى سْبِنْسَر إلى غِيلِن- أن الزواج الخارجي لم يأت بالصدفة وإنما بإرادة واعية من رجال العشائر الذين فكروا فيه كخطوة تصحيحية حينما تطورت ذهنياتهم وبدأوا يدركون سلبيات الإباحية الجنسية وإيجابيات التزاوج الخارجي. وقد مر الزواج الخارجي، حسب رأيهم، بعدد من المراحل المتتابعة التي تقوم على شطر القطيع الهمجي المختلط ومفصلته من أجل تنظيم العمليات التزاوجية، على أن تكون كل مرحلة تالية من من مراحل التمفصل والانشطار هذه أكثر تحديدا من سابقتها ويتم فيها إضافة قائمة جديدة إلى المحارم الذين يحظر التزاوج بينهم.

يبدأ هؤلاء المنظرون الأوائل بلفت الانتباه إلى أن أعداد هذه الانشطارات أو الفصائل التزواجية marriage sections أو mariage classes ليست فردية وإنما هي زوجية أو حاصل ضرب الرقم 2. هذا يعطي إشارة قوية إلى أنها تمت وفق مراحل متدرجة بدأت، كما يقولون، بشطر القطيع إلى شقين منفصلين ومتزاوجين، على أن يحمل كل شق moity أو phratry منهما اسما يخصه وشعارا يميزه عن الآخر. ثم بعد ذلك يتم التدرج إلى شطر كل من الشقين بدوره إلى فصيلين لنحصل على ما مجموعه أربع فصائل تزاوجية. وهذه بدورها يتم تفريع كل منها إلى شعبتين لنحصل على ما مجموعه ثمان شعب. ويطلقون على هذه التمفصلات مسمى التنظيم العشائري المزدوج dual organizations، لأنها تتألف من شقين وكل شق يحتضن داخله فصيلين أو أربع شعب، كما سنرى. ثم يردفون بأنه لا يمكن أن تتم هذه الأنشطارات والتفريعات على هذه الصفة وبهذا التدرج والتتالي والاتساق إلا إذا كان وراءها إرادة واعية مما يعني أنها جاءت عن قصد و عصارة تفكير وتدبير لتحقيق نتائج تم تصورها سلفا ورسم الطريقة التي يمكن بها الحصول على هذه النتائج المطلوبة. أي أنها لم تأت بمحض الصدفة، كما كان يزعم إدوارد لانْغ (انظر الفصل التالي)، عن طريق تجمع عشائر ملفقة لم تكن مترابطة في الأصل ثم قررت الانضمام إلى بعضها البعض في فصائل اتفقت أن تقيم فيما بينها علاقات زواج تبادلي. لو كان ذلك كذلك فما الذي يمنع أن تتألف هذه الفصائل من أعداد فردية أو حتى من ست فصائل بدلا من ثنتين أو أربع أو ثمان! ثم إن المأرب التي تهدف هذه الانشطارات إلى تحقيقها واضحة ولا يتم تحقيقها فعلا على الوجه المطلوب إلا حسب هذه الطريقة، مما يدعم الاعتقاد بأنها تقسيمات مصطنعة تم اللجوء إليها لتحقيق هذه المأرب. ولنفترض جدلا أن هذه الانشطارات التزاوجية جاءت بالصدفة نتيجة الجمع بين عشائر كانت موجودة أصلا ولم يكن بينها في الأساس علاقات مشتركة وتبادلية وأنها قررت الانضمام والتجمع في فصائل متزاوجة على شرط أن يكون حاصل التجمع دائما إما شقين أو أربع فصائل أو ثمان شعب. إلا أن ما يدحض هذه الفرضية هو ما يترتب على هذه الانشطارات من نتائج لابد وأنها متوقعا ومخطط لها فيما يخص قوانين التزاوج وقوانين الانتساب. هذه النتائج تؤكد على أنها لم تأت من حاصل الجمع وإنما جاءت من حاصل القسمة، فالقسمة وحدها هي التي ينتج عنها منع التزاوج بين الإخوة والأخوات في حال الانشطار الثنائي وبين الوالدين والأولاد في حال التمفصل الرباعي وبين أولاد العمات والأخوال في حال التشعب الثماني[1284].

وسواء تم تتبع النسب من خط الأم، كما هي العادة عندَ معظم الشعوب البدائية، أو من خط الأب فإن

ذلك لا يغير من الأمر شيئا فيما يتعلق بالنتيجة التي ستؤدي لها هذه الانشطارات بخصوص تقنين العمليات التزاوجية وتحديد مَن مِن الأقارب يجوز أو لا يجوز الاقتران به.

يقول فريزر مؤكدا على أن هذه الانشطارات كانت بتدبير واعٍ ومقصود:

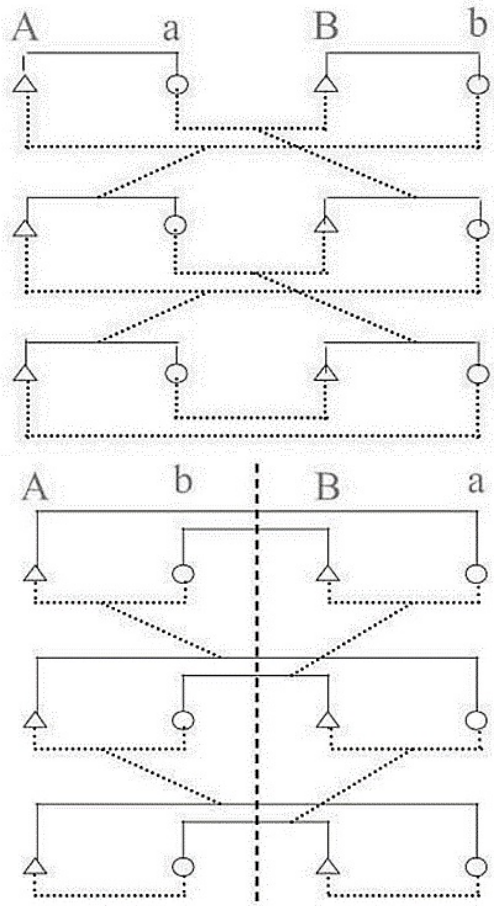
افتراض أنها نشأت جرّاء سلسلة من التوافقات غير المخطط لها و افتراض أنهاً قادت بمحض الصدفة إلى النتائج المترتبة عليها والتي استحسنها الأهالي وتبنوها أمر لا يقل في استخفافه بذكائنا من افتراض أن تجميع آليات الساعة المعقدة وتركيبها لم يحدث جراء تصميم بشري وإنما هو مجرد تألف موفق بين جزيئات صغيرة وأن ما ترتب على ذلك من قدرتنا على تحديد الوقت بالنظر إلى قرص الساعة، وهو الغرض الذي من أجله يحمل الواحد منا معه ساعة في جيبه، جاء كنتيجة عرضية لهذا التجمع من الجزيئات[1285].

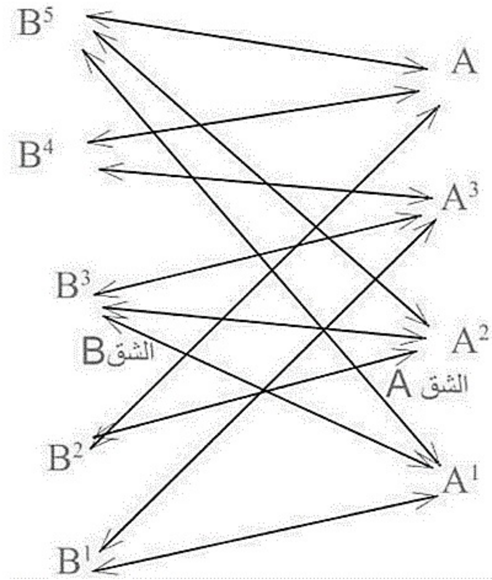
وتقوم هذه الانشطارات على تبادل الأخوات، أي أن زيد يتزوج أخت عبيد على أن يزوج زيد أخته هو بالمقابل لعبيد، ولذلك فهي تسمي أنماط الزواج التبادلي المباشر direct marriage exchange؛ وهي من الأنماط السائدة بين غالبية قبائل الأبورجين في أستراليا. وأبسطها هو نمط «الانشطار الثنائي» two sections الذي يشطر القبيلة رأسيا إلى شقين متمايزين متزاوجين كل منهما يسمى شِقّ moity، لنقل الشق A والشق B. ولا يتزاوج رجال أي شق من نسائه وإنما يتزاوج الإخوة من رجال الشق A مع الأخوات من نساء الشق B والإخوة من رجال الشق B مع الأخوات من نساء الشق A، أي أن رجال الشق A لا يتزوجون من إناث شقهم وإنما من إناث الشق B وكذلك رجال لا يتزوجون من إناثهم وإنما من إناث الشق A. الزواج التبادلي بطبيعته يقوم أساسا على تبادل الأخوات؛ لكن ينبغي التذكير بأننا حينما نتحدث هنا عن الأخوات أو نستخدم أي مصطلح من مصطلحات القرابة الأولية مثل أب، أم، أخ، أخت، ابن، بنت فإننا في الواقع لا نستخدمها بالضرورة حسب المفهوم البيولوجي للمصطلح ومدلولاته في نظام القرابة الجنيولوجي التوصيفي وإنما حسب مدلولاته بالمفهوم العشائري التصنيفي. فالأخت هنا لا تعني بالضرورة الأخت الحقيقية وفقا لمفهومنا نحن وإنما، وفقا لمفاهيم أنساق القرابة التصنيفية، بنت أي رجل من رجال العشيرة يطلق عليه المتكلم مسمى «أبي» أو امرأة يطلق عليها مسمى «أمي»؛ وهذه مسألة سبق لنا توضيحها في حديثنا عن أنماط القرابة التصنيفية.

لتوضيح مفهوم الانشطار الثنائي دعنا نفترض أن لدينا عشيرتين يتزاوج رجالهما عن طريق تبادل الأخوات وتشكلان أحدهما مع الأخرى قبيلة واحدة تتألف من شقين متزاوجين بحيث يُصدّر رجال الشق A أخواتهم a كزوجات لرجال الشق B، وبالمقابل يُصدّر رجال الشق B أخواتهم b كزوجات لرجال الشق A. ويمكننا أن نتصور هذا الوضع التبادلي كما في الشكل الأيسر الذي يصور استمرار هذه الممارسة عبر عدة أجيال. والشكل الأسفل منه مباشرة يصور كيف أنه كنتيجة التبادل الأخوات على هذا الشكل المنتظم تصبح التشكيلة الديموغرافية لكل شق عبارة عن خليط من مجموعة الرجال المنتسبين إليه مع نسائه اللائي لم يتزوجن بعد، وكذلك من زوجات رجاله المستوردات من الشق المقابل، أي A/b لأحد الشقين وB/a للشق الآخر. وكما جرى عليه العرف، فإن الحروف الكبيرة A/B إما أن ترمز للشق أو الفصيل كمجموعة بشرية دون تحديد الجنس، أو إن استخدمت مع الصغيرة فإنها ترمز للرجال والصغيرة a / b للنساء. وبناء عليه فإن الحرف A/a بحجميه يرمز لأحد الشقين برجاله ونسائه والحرف B/b يرمز للشق المقابل برجاله ونسائه. وهذه الحروف إلى الأعلى من الشكلين المقابلين لا ترمز لأفراد محددين وإنما لمجاميع بشرية من الرجال والنساء في أي من الشقين.

ولو كانت كل عشيرة أو كل شق يتألف من عدد من الجماعات المحلية، ولنقل B1, B2, B3, B4, B5 و A1, A2, A3, A4فإن أيّاً من جماعات A العديدة يمكنها أن تتبادل نسائها إما مع جماعة واحدة أو مع أي عدد من جماعات الشق B، حسب حجم الجماعات المحلية في الشقين وقربها أو بعدها عن بعضها البعض. فالجماعة A1 قد تتبادل نساءها مع الجماعات B1, B3, B5 والجماعة B1

قد تتبادل نسائها مع
الجماعتين A1, A3 وهكذا. والشكل التالي يصور لنا هذا الوضع التبادلي.


A
a
B
b
A
b
B
a



الانشطار الثنائي يحرّم على المرء في حال النسب الأمومي أن يتزوج لا من أخته ولا من أمه حيث أنه ينتمي مع كلتيهما لنفس الشق. لكنه لا يمنعه من الزواج من ابنته لأنها لا تنتمي لشقه وإنما لشق أمها. بينما في حال النسب الأبوي يصبح من المحرم على المرء أن يتزوج لا من أخته ولا من بنته حيث أنه ينتمي مع كلتيهما لشق أبيه. لكن هذا لا يمنع زواج الأم من إبنها الذي يتبع لشق أبيه لا لشق الأم التي تنتمي لشق أبيها. الهدف من الزواج الخارجي عند هذه المرحلة الأولية من مراحل التمفصل، كما يرى مورغان، هو أساسا منع التزاوج بين الإخوة والأخوات والذي كانت ممارسته قبل تلك المرحلة أمرا عاديا لأنه لم يكن من الممكن أصلا تحديد هوية الأم أو هوية الأب ومن ثم تحديد علاقة الأبوة بين الوالدين والأولاد ولا علاقة الأخوة بين الإخوة والأخوات ولا تحديد أي من درجات القربى وعلاقات الدم نظرا لشيوع الإباحية المطلقة واختلاط الأنساب. جاء التركيز منذ البداية على منع التزاوج بين الإخوة والأخوات أولا لأنهم الأقرب إلى بعضهم البعض من حيث صلة الدم وثانيا لتقاربهم في السن مما يجعل احتمالية معاشرة الأخ لأخته أكبر من احتمالية معاشرته الأمه نظرا لفارق السن. الانشطار الثنائي يضع حدا لزواج الأخ من أخته حيث أن كليهما إما أن ينتسبا للأب وينتميا لشقه أو ينتسبا للأم وينتميا لشقها، وبما أنهما في أي من الحالتين سينتميان لنفس الشق فلا يحلّ لهما الزواج أحدهما من الأخر. في النسب الأمومي ينتمي الرجل مع إخوته وأخواته وأبناء وبنات أخواته وأخواله وخالاته وأبناء وبنات خالاته وأبناء وبنات بنات خالاته لشق أمه التي لا يجوز له الزواج بها ولا بأي من النساء اللاتي سبق ذكرهن. لكن أبيه وعمه وعمته وأبناء وبنات عمته ينتمون للشق الآخر، للشق المقابل لشق أمه. مما يجيز له، نظريا، إمكانية الزواج من عمته ومن بنت عمته. بل حتى يجوز له، من الناحية النظرية، الأقتران بابنته وابنة أخيه لأنهما أيضا تنتميان للشق الآخر، للشق المقابل لشق أمه، الذي هو شق أميهما اللتين هما زوجته واختها، زوجة أخيه. أما في النسب الأبوي فإن الرجل ينتمي هو وأبناؤه وبناته مع أخواته وإخوته وأبناء وبنات إخوته وعماته وأعمامه وأبناء وبنات أعمامه وأبناء وبنات أبناء أعمامه لشق أبيه. لكن أمه وخالته وخاله ينتمون للشق الآخر، للشق المقابل لشق أبيه، مما يجيز له، نظريا، إمكانية الزواج من أمه ومن خالته وبنتها ومن بنت أخته.

ووفقا لمتطلبات الزواج التبادلي، فإن الإخوة في أيٍّ من الشقين يتزوجون من الأخوات في الشق

المقابل وسوف ينتمي بنينهم وبناتهم لشق الآباء في حال النسب الأبوي، أو لشق الأمهات في حال النسب الأمومي مما يمنع تزاوجهم في أي من الحالتين. هذا يعني من وجهة نظر الأنا أن الخالات يتزوجن من الأعمام، لذا فإن بنت خالته/عمه سوف تنتمي إما في حال تتبع النسب من خط الأم- للشق الذي تنتمي له أمه وأمها، أي خالته، أو في حال تتبع النسب من خط الأب- للشق الذي ينتمي له أبوه وأبوها، أي عمه، ولذلك لا يجوز اله الاقتران بها في أي من الحالتين. ولهذا يحسب أبناء الخالات وأبناء الأعمام في نظام القرابة التصنيفي في عداد الإخوة، كما بينا من قبل.

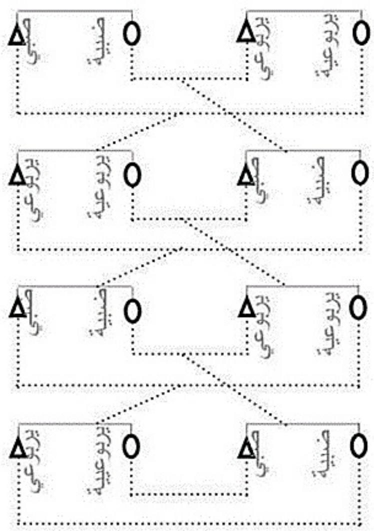
الانشطار الثنائي، إذن، لا يمنع زواج أحد الأولاد من أحد الوالدين. منع زواج الإبن من أمه في حال الانتساب الأبوي وزواج الأب من بنته في حال الانتساب الأمومي يحتاج إلى تشريع إضافي يقوم على تمفصل رباعي يتم بموجبه مفصلة كل شق من الشقين A و B أفقيا إلى فصيلين يشكلان جيلين متعاقبين alternate generations، يحرم عليهما التزاوج أحدهما من الأخر لتكون نتيجة هذا التمفصل أربع فصائل. يتم التمفصل الرباعي بتفريع الشق A ألى فصيلين أحدهما يمثل الرعيل أو الجيل السابق A1 والأخر يمثل الجيل اللاحق A2 وتفريع الشق B بالمثل إلى فصيلين هما جيل سابق B1 وجيل لاحق B2، بحيث لا يتزوج المرء لا من شقه ولا حتى من فصيل لاحق أو سابق على فصيله في الشق المقابل، بل عليه أن يختار شريك حياته من الفصيل الموازي، أي المجايل لفصيله في الشق المقابل، مما يبين لنا أهمية التمايز الجيلي في المجتمعات التي تتبع الزواج التبادلي. بموجب هذا الترتيب لا يحل التزاوج إلا بين من ينتمون لفصيلين متجايلين من شقين مختلفين. أي أن على المرء أن يبحث عن شريك حياته لا من الجيل الذي قبله، جيل الآباء، ولا من الجيل الذي بعده، جيل الأبناء، وإنما من جيله الذي ينتمي إليه على ألا يكون من الشق الذي هو منه. ويتم تحديد تسلسل الأجيال وفق تصنيف أبناء العشيرة في فئات عمرية بموجب طقوس الترسيم التي تقام بصفة دورية بعد كل بضع سنوات، حين يتوفر العدد الكافي من الفتيان والفتيات. والفتيان الذين يرسمون مع بعهم البعض يعتبرون من نفس الجيل.

وقد جرت العادة بين المختصين أن يطلقوا على هذا النمط من أنماط التزاوج مسمى «التمفصل الرباعي»، لأنه يتشكل من أربع فصائل هي:.A1, A2, B1, B2 وينسب عادة إلى قبيلة الكارِيْرا Kariera إحدى قبائل أستراليا الأصليين، ومنهم من يسميه دْرافِيدْيان Dravidian نسبة إلى شعب الرافيد في القارة الهندية، وهو أيضا نفس النظام الذي تتبعه قبيلة الأُرُكْواي Iroquois، أحد قبائل الهنود الحمر. وقبيلة الكارِيْرا التي ينسب لها هذا النمط التزاوجي تتبع النسب الأبوي وتنقسم إلى شقين وكل شق بدوره مشطور إلى فصيلين هما بناكا Banaka وبالري Palyeri في أحد الشقين، وكاريميرا Karimera وبورونغ Burung في الشق الآخر. وتتألف قبيلة الكارِيْرا من حوالي خمس وعشرين جماعة محلية يتراوح عدد أفراد كل منها ما بين ثلاثين إلى خمسين نفسا. وجميع أفراد الجماعة المحلية ينتمون إلى نفس الفصيل ما عدا زوجات رجال الجماعة اللائي جئن من الفصيل المزاوج لفصيلهم، حيث لا يجوز لأبناء الفصيل الواحد أن يتزاوجوا من بعضهم البعض مما يجبر الجماعة المحلية على ممارسة الزواج الخارجي والبحث عن زوجاتهم من جماعات محلية أخرى تنتمي لفصيل غير فصيلهم.

ويشرح ليفي شتراوس كيفية الانتقال من الشقين إلى الأربع فصائل بطريقة مبسطة مستخدما أمثلة بأسماء فرنسية. وسوف نلجأ لنفس الأسلوب الذي لجأ له مع استبدال الأسماء الوهمية الفرنسية بأسماء وهمية عربية. لتوضيح مفهوم الشقين أولا هب أن لدينا عشيرتين طوطميتين تتزاوجان على أن يأخذ الأولاد اسم عشيرة الأم، ولنختر لأحد العشيرتين اسم بني ضبة وللأخرى اسم بني يربوع

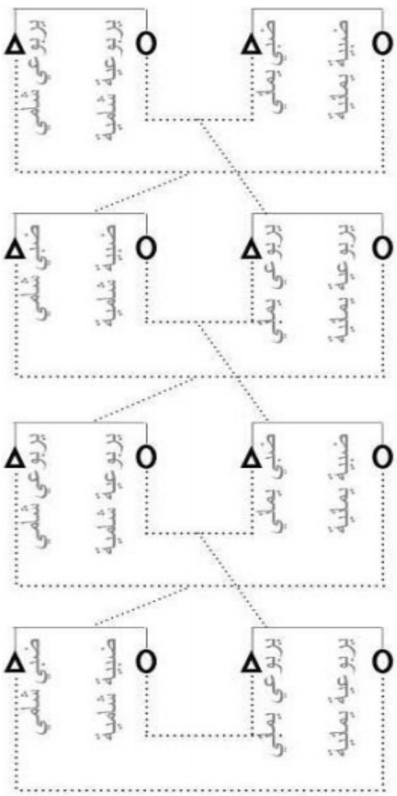
بشرط أن لا تتزوج الفتاة الضبية إلا من فتى يربوعي والأولاد سيرثون اسمها ويقال لهم أولاد الضبية أو ضبي وضبية، ولا تتزوج الفتاة اليربوعية إلا من فتى ضبي والأولاد سيرثون اسمها ويقال لهم أولاد اليربوعية أو يربوعي ويربوعية. وتكون نتيجة التزواج على هذا الشكل إلى اليسار الذي لا تختلف فيه الأمور شيئا من جيل لآخر؛ فالأولاد برغم أنهم ينتقلون للعيش مع جماعة أبيهم إلا أنهم يحتفظون باسم أمهم.

لكن لو أضفنا إلى الإسم العشائري إسم الموطن أو مكان الإقامة فإن الوضع سوف يختلف. فالأولاد سيحتفظون باسم أمهم العشائري ولكن مع تأصل عادة انتقال الزوجة للأقامة مع زوجها وولادة الأطفال في موطن أبيهم فإنهم سيضيفون لاسم أمهم العشائري اسم أبيهم المحلي، أي المكان الذي ولدوا وترعرعوا فيه.



فلو افترضنا أن عشيرة بني ضبة يمانية وعشيرة بني يربوع شامية فإن نتيجة التزواج ستكون على هذا الشكل.

الذي تتبدل فيه الأسماء بالتناوب بين جيل والذي يليه. أي كأننا أضفنا إلى الشقين الأموميين اللذين ابتدأنا بهما شقين أبويين يتقاطعان معهما لنحصل على ما مجموعه أربع فصائل. الفصائل الأربعة الناجمة عن ذَلكَ ماهي إلا أربع التركيبات المزدوجة الناتجة عن التوليفات الممكنة من مزج اسمي العشيرتين اللتين تنحدر منهما الأمهات مع اسمي المكانين الذين يقطنهما الآباء. هذا التمفصل الرباعي هو نتجية تتبع النسب بهذه الطريقة الثنائية من خط الأم وخط الأب معاً وما يتبع ذَلكَ من تقاطع الشقين الأموميين (ضبية/يربوعية) مع الشقين الأبويين (يماني/شامي). فكل فصيل يتشكل من اقتران اسم موطن الأب مع الاسم العشائري للأم، فهو ليس إلا حاصل عملية الربط بين اسم أحد العشيرتين التي تنتمي لها الأم مقرونًا باسم أحد الموطنين الذي يقطنه الأب.



وهنا لابد من وقفة قصيرة للحديث عن علاقة العشائر الطوطمية بالفصائل التزاوجية وتوريثهما من الآباء للأبناء، وهنا مجال واسع للاختلاف بين قبيلة وأخرى. فهناك مسمى طوطمي يخص الشق القبلي وآخر يخص الفصيل التزاوجي وثالث يخص الموطن ورابع أعم منهما يخص العشيرة. أي أن الفرد عادة يرتبط بما لا يقل عن أربع طواطم، منها ما يرثه عن أمه (أو خاله) ومنها ما يرثه عن أبيه، وقدْ يرثها كلها إما من الأم حصريًا أو من الأب. فقد يرث الفرد طوطمه العشائري وطوطم فصيله التزاوجي مثلاً من أمه وطوطم شقه القبلي وطوطم الموطن من أبيه. والطوطم العشائري هو الأقرب إلى الشخص والأكثر قدسية يليه طوطم الفصيل ثمّ طوطم الشق. ويندرج العديد من العشائر الطوطمية تحت كل شق؛ وقدْ يوجد بعضها في الشقين معاً ولكن الأغلب أن ينحصر وجود كل طوطم من الطواطم العشائرية في شق دون الآخر، بمعنى أنّه لا يتكرر في الشقين. في هذه الحالة يصبح التزاوج بين أفراد العشيرة الطوطمية الواحدة أمراً غير ممكن نظراً لأن الشقين متخارجين زواجيًا، بمعنى أن فصائل هذا الشق لا يتزوجون من بعضهم البعض وإنما لزامًا عليهم البحث عن قرين من الشق الآخر. وبعض القبائل تترك الحرية للفرد ليختار الزواج من أي طوطم من طواطم الشق الآخر بينما بعضها تحدد أي طوطم من طواطم ذَلكَ الشق يُمكن لطوطم في هذا الشق أن يتزاوج معه. ويختلف توزيع أفراد العشيرة الطوطمية بين الجماعات المحلية تبعاً لاختلاف النسب. فإذا كانَ الطوطم يتم توارثه من الأم فإن أفراد العشيرة سيكونون مشتتين بين مختلف الجماعات المحلية المتفرقة التي تتزوج فيها أمهاتهم لأن العادة عندهم أن تنتقل الزوجة إلى موطن زوجها، وبالمقابل فإن كل جماعة محلية تصبح خليطاً من أفراد ينتمون لطواطم مختلفة وما يجمعهم هو انتماؤهم المكاني الذي يحدده النسب الأبوي. لكنّ في حال توارث الطوطم من الأب فإن الانتماء المكاني والانتماء العشائري يندمجان بحيث ينتمي أبناء العشيرة الطوطمية لنفس الجماعة المحلية.

وتتألف القبيلة الأسترالية من عدد من العشائر. والعشيرة هي أكبر وأهم تجمع قرابي. وتضم كل عشيرة عدداً من النجوع أو الخلط المنتشرة في مختلف أرجاء ومرابع موطن العشيرة. والنجع عبارة عن مجموعة من الإخوة مع أبنائهم وبناتهم اللاتي لمّ يتزوجن بعد ومن زوجاتهم اللاتي جلبوهن من أماكن أخرى عن طريق زواج البدل من الجماعات المحلية المجاورة. وعادة ما يحدد الأبناء والبنات انتماءهم المحلي من خط الأب، بمعنى أن الإبن ينتمي للنجع الذي ولد فيه في موطن الجماعة التي ينتمي لها أبوه، بما يترتب على هذا الانتماء من حقوق وواجبات فيما يتعلق بالانتفاع بما تجود به طبيعة الموطن من مصادر غذائية وموارد طبيعية وبالمقابل الدفاع عنه ضد المعتدين. ويختلف النجع أو القطين عن العشيرة في أن عضوية العشيرة ثابتة بمعنى أن الفرد لا يغير انتماءه من عشيرة الأخرى فهو يظل دائماً في نفس العشيرة التي ولد فيها مهما شط به المزار. أمّا النجع فإن تركيبته الديموغرافية تتغير بدخول زوجات إليه من نجوع أخرى وخروج بناته منه بعد الزواج للعيش مع نجوع أزواجهن. وهنا يجدر التنبيه إلى أن الشق أو الفصيل، على خلاف النجع أو الخليط/ band horde، لا يعني بالضرورة جماعة محلية تتألف من نساء ورجال يقطنون مجتمعين في رقعة جغرافية محددة، بل هم موزعون على جماعات متفرقة لا تتجمع إلا لمامًا في مناسبات معينة. التمفصل يُنتج عنه توزيع أقارب الأنا في أصناف محددة بحيث أن من ينتمون لنفس الصنف يُنظَر إليهم، بصرف النظر عن طبيعة العلاقة الجنيولوجية التي تربطهم بالأنا، كما لو كانوا على نفس درجة القربي معه ويتعامل معهم بنفس الأسلوب وعلى نفس المستوى. الشق أو الفصيل هو صنف من الأقارب تربطه مع الأنا روابط محددة وله وظائف معينة تتمثل في تأدية الطقوس وتحديد من يجوز أو لا يجوز الاقتران به. السنّ وطبيعة العلاقات القرابية، بما يترتب عليها من التزامات متبادلة، بين شخصين، وليس مكان الإقامة، هو ما يحدد كونهم ينتمون أو لا ينتمون لنفس الشق والفصيل. فقد يقطع الشخص في أستراليا مئات الأميال أثناء التجوال بحثًا عن مصادر الماء والغذاء ومع ذَلكَ يجد من بين الجماعات البعيدة التي تفصله عنها هذه المسافات الشاسعة من ينتمون لفصيله أو لشقه. لذا قدْ تتألف كل جماعة من جماعات الانشطار الثنائي أو التمفصل الرباعي أو التشعب الثماني المتزاوجة من عدد من النجوع أو الخلط المتباعدة والمستقلة نسبياً عن أخواتها كل منها تحتل منطقة معينة تخصها لكنّ اسم الفصيل والشق يجعل من الممكن لأفرادها مهما باعدت بينهم المسافات من التعرف على بعضهم البعض والتميز عن أفراد الفصائل الأخرى. فكل الأفراد الذين ينتمون لنفس الفصيل في أي جماعة يتسمون بنفس الاسم الذي يتسمى به فصيلهم. وهكذا يُمكن للفرد أن يعرف من اسم شق أي شخص يقابله واسم فصيله درجة القرابة التي تربطه بذلك الشخص وما إذّاكانَ يُمكن لهُ أن يتزوج منها إنّ كانت أنثي أو ما إذًا كانت تعد من المحارم بالنسبة لهُ. كما أن الفصائل متكافئة، بمعنى لو أن شخصاً انتقل من قبيلته لقبيلة أخرى تتخذ فصائلها مسميات أخرى فإنه لن يجد صعوبة في معرفة الفصيل المكافئ لفصيله.

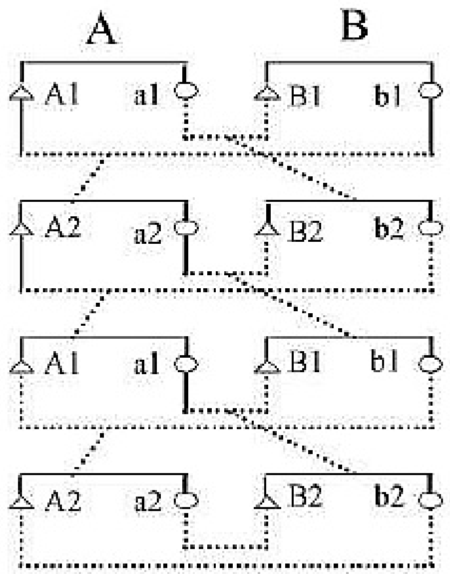
والفصائل في كل شق متعاقبة بتعاقب الأجيال فكل فصيل يأتي مباشرة بعد الفصيل الذي قبله وقبل الفصيل الذي بعده. لكنّهاأيضاً متناوبة، بمعنى أن كل فصيل يتخذ نفس مسمى الفصيل الذي ينتمي لهُ الأجداد والأحفاد. فالمتكلم وجده وحفيده ينتمون مثلاً للفصيل A1، وبالتالي لنفس الفصيل، بينما ينتمي أبوه وابنه وحفيد ابنه للفصيل A2، أي للفصيل المعاقب. وبهذه الطريقة تتقاطع الفصائل رأسيًا، عبر الأجيال من جيل إلى الجيل الذي يليه، وأفقيًا، من شق إلى الشق الموازي لهُ. ويمكننا نمثيل تعاقبية أجيال الفصائل وتناوبها مستخدمين عدة أشكال بيانية تمثّل الوضع في مجتمع يتبع النسب الأبوي. ثمّ نعيد رسم الشكل نفسه مع التعديلات اللازمة لتمثيل الوضع في مجتمع يتبع النسب

الأمومي. الحروف الكبيرة في هذه الأشكال ترمز لرجال الشق والصغيرة لنسائه، بينما ترمز الأرقام للأجيال. ويتكون الفصيل من التأليف بين الحرف والرقم. فالأجيال التي تتخذ نفس الحرف ونفس الرقم تنتمي لنفس الشق ولنفس الفصيل، ولكن تغير الحرف والرقم أو أي منهما يعني تغير الفصيل (أنظر الصفحة التالية).

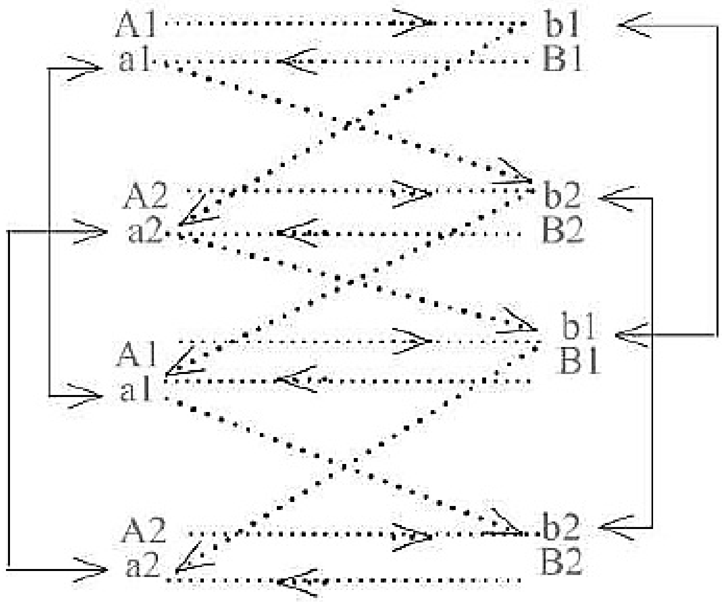
قلنا إنّ الأولاد في نظام الانشطار الثنائي إما أن ينتموا لشق الأم أو لشق الأب، وما يحدد الانتماء هو نظام الانتساب المتبع. كذلك في نظام التمفصل الرباعي ينتمي الأولاد إما للشق الذي ينتمي لهُ الأب أو للشق الذي تنتمي لهُ الأم، تبعاً لنظام الانتساب المتبع. لكنهم، نظراً لاختلاف الجيل، سوف ينتمون إلى فصيل مختلف عن فصيل الأب وعن فصيل الأم مما يمنع تزاوجهم مع أي من والديهم مهما كانَ خط النسب المتبع. فلو كانَ الأب مثلاً ينتمي للشق A وللفصيل A1 تحديداً فإن الأم بالضرورة سوف تنتمي للشق B وللفصيلb1 تحديداً، بينما ينتمي الأولاد إما للفصيل A2 من الشق A أو للفصيل B2 من الشق B. ومن ينتمي لأي من الفصيلين A2 أو B2 لا يجوز لهُ التزاوج لا مع الفصيل A1 ولا مع الفصيل B1، حيث لابد أن يكون التزاوج، استيفاء لمتطلب المجايلة، فقط إما بين الفصيلين Al و B، أو بين الفصيليل A2 و B2. هذا علاوة على أن نظام الشقين أساساً كانَ يمنع تزاوج الأم من ابنها إنّ كانَ الأولاد ينتسبون لها وينتمون لشقها ويمنع تزاوج البنت مع أبيها إنّ كانَ الأولاد ينتسبون لهُ وينتمون لشقه.

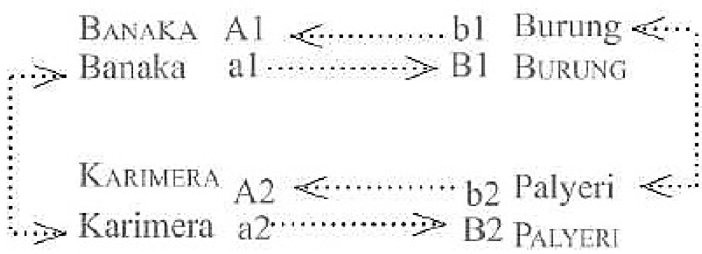
محظورات التزاوج في نظام الانشطار الثنائي تبقى سارية المفعول في نظام التمفصل الرباعي، فلا يتزوج رجال الشق A إلا من نساء الشق B ولا يتزوج رجال B إلا من نساء A. لكنّ الرجل من شق Aلمّ يُعد لهُ الخيار في أن يتزوج أي فتاة من الشق B ولا الرجل من شق لهُ الخيار في الزواج من أي فتاة من الشق A. فقد تقلص الخيار إلى النصف بحيث لا يتزوج الرجل من فصيل A1 إلا فتاة من فصيل B1 الموازي الفصيلة وليس من فصيل B2، ولا يتزوج الرجل من فصيل B1 إلا فتاة من فصيل A1 وليس من فصيل A2. وبالمقابل لا يتزوج الرجل من فصيل A2 إلا فتاة من فصيل B2 وليس من فصيل B1، ولا يتزوج الرجل من فصيل B2 إلا فتاة من فصيل A2 وليس من فصيل A1. باختصار، لا يتزوج الشخص إلا من شخص مجايل لهُ وينتمي للشق المقابل لشقه، أي ليس من شقه ولا من الجيل المعاقب لجيله. وحيث أن الأخ واخته، سواء تم تتبع النسب من الخط الأمومي أو من الخط الأبوي، سوف يقعان في نفس الشق والجيل، لنقل شق A وفصيل A1 مثلاً، فإن ذَلكَ يضمن عدم تزاوجهما، إذ لابد للأخ أن يتزوج فتاة من شق B ومن فصيل B1 تحديداً وتتزوج الأخت فتى من نفس الشق B ونفس الفصيل B1. كذلك لو أن الأخ والأخت وقعا في الفصيل B2 فإن ذَلكَ أيضاً يضمن عدم تزاوجهم، إذ لابد للأخ أن يتزوج فتاة من شق A ومن فصيل A2 تحديداً وتتزوج الأخت فتى من نفس الشق A والفصيل A2.

خلاصة القول أن التمفصل الرباعي يحرم على المرء الزواج من النساء اللائي لا ينتمين لجيله حتّى وإن كنّ لا ينتمين لنفس الشق الذي ينتمي لهُ. وهذا يشمل عماته لأنهن من جيل أعلى من جيله وبناته وبنات إخوانه لأنهن من جيل أدنى من جيله. وهؤلاء النسوة، عماته وبناته وبنات إخوانه، هنّ أيضاً ينتمين لشقه في حال النسب الأبوي. كما يحرم عليه الزواج من أمه وخالاته لأنهن من جيل أعلى من جيله، ويحرم عليه الزواج من بنات أخواته لأنهن من جيل أدنى من جيله. وهؤلاء النسوة، أمه وخالاته وبنات أخواته،هنّ أيضاً ينتمين لشقه في حال النسب الأمومي. كما لا يحلّلهُ الزواج من النساء اللائي ينتمين لنفس الشق الذي ينتمي لهُ حتّى وإن كنّ مجايلات لهُ لأنهن ينتمين معه لنفس الفصيل.



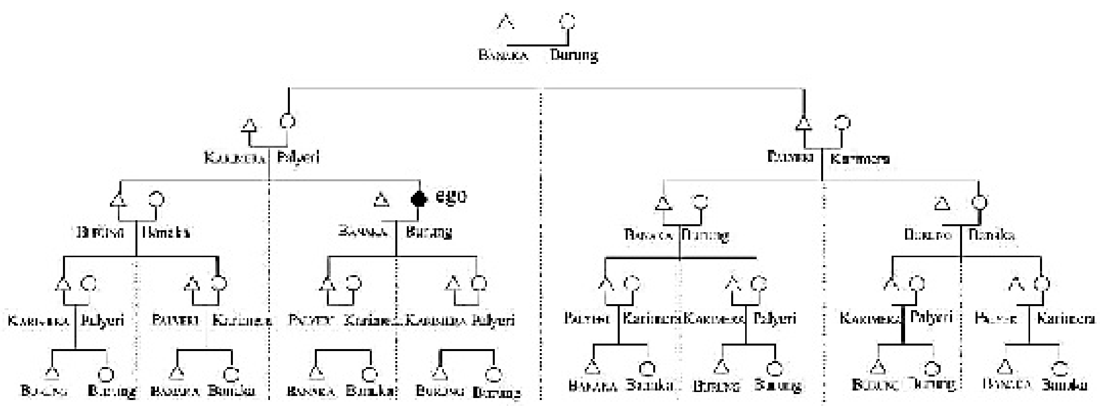
هذه الأشكال تمثل تعاقب الأجيال وتناوبها، كما يشير له تناوب الأرقام 1و2. كل مستطيلين متجاورين ومترابطين في الشكل الأعلى يمثلان فصيلين متجابلين للشقين المتزاوجين A و B، وتعامد المستطيلات يمثل تعاقب فصائل الشقين من جيل إلى جيل. لنفترض أن رجلا من فصيل A1 تزوج امرأة من فصيل b1 فإن أولادهم سوف يظلون في شق أبيهم ولكن في الفصيل المعاقب لفصيله، أي A2/a2. ولو أن رجلا من فصيل B1 تزوج امرأة من فصيل a1 فإن أولادهم سوف يظلون في شق أبيهم ولكن في الفصيل المعاقب لفصيله، أي B2/b2 . ولو تزوج رجل من فصيل A2 امرأة من فصيل b2 فإن أولادهم سوف ينتمون للفصيل. A1/al ولو تزوج رجل من فصيل B2امرأة من الفصيل a2 فإن أولادهم سوف ينتمون للفصيل B1/bl ، ثم نعيد الكرة مرة أخرى كما لو أننا بدأنا من البداية الأولى. لاحظ أن الأبناء يشاركون أبيهم في نفس الحرف كدليل على أنهم ينتمون لشقه لكنهم يأخذون الرقم اللاحق لرقمه أو السابق له لأن جيلهم يعاقب جيله، وبذلك فهم ينتمون لفصيل معاقب لفصيله.





وهذان شكلان اخران يعرضان نفس المعلومات بطريقة مختلفة نتبين منها الطريقة المدورة لتناوب الأجيال وتعاقبها. وقد أوردنا في الشكل الأسفل أسماء فصائل الكاريرا بلغتهم وكتبنا اسم كل فصيل مرة بالحرف الكبير دلالة على الرجال ومرة بالصغيردلالة على النساء.فلو أن امرأة من Burung (b1) اقترنت برجل من BANAKA (A1) فإن أولادهما KARIMERA/ Karimera (A2/a2) يظلون في شعبة أبيهم ولكن في الفصيل المعاقب لفصيله، وبنتها Karimera (a2) سوف تقترن بزوج من الفصيل الموازي لفصيلها، أي PALYERI (B2) وأولاد البنت بدورهم سوف يعودوا لينتموا إلى فصيل جدتهم.

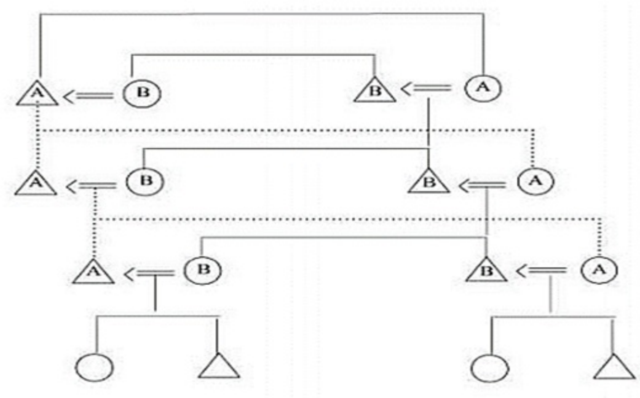
ولو أن امرأة من Banaka (a1) اقترنت برجل من BURUNG (B1) فإن أولادهم PALYERI/Palyeri B2/b2 يظلون في شعبة أبيهم ولكن في الفصيل المعاقب لفصيله، وبنتها Palyeri (b2) سوف تقترن بزوج من الفصيل الموازي لفصيلها، أي KARIMERA (A2) وأولاد البنت بدورهم سوف يعودوا لينتموا إلى فصيل جدتهم.



<u>هذا المشجر يوضح بالطريقه الجنيولوجية عملية التمفصل وكيفية تعاقب الفصائل وتناوبها عبر خمسة اجيال في النسب الاموي: جيل الأنا (بالاسود) وجيل الاباء والابناء وجيل الاجداد والاحفاد. وقد استخدمنا اسماء فصائل قبيله الكاريرا التي اوردناها في الشكل السابق.</u>

وهذا، سواء تم تتبع النسب من خط الأم أو من خط الأب، يشمل الأخوات وبنات الخالات، اللائي هنّ بنات الأعمام. هذا لا يترك للفتى مجالاً للزواج إلا من بنت خاله التي هي بنت عمته.

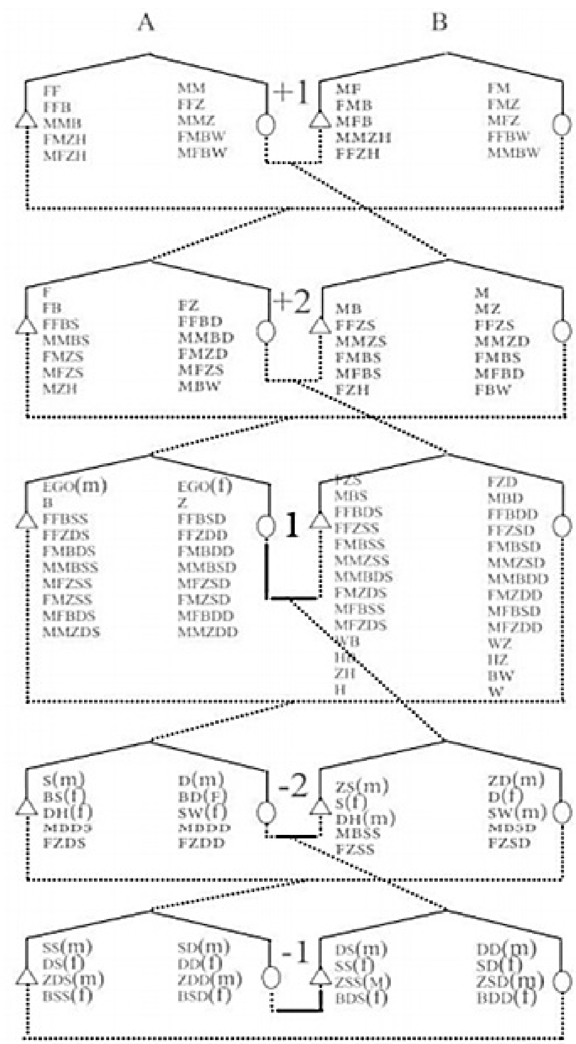
لكنّ ما معنى القول أن بنت الخالة هي بنت العم وبنت الخال هي بنت العمة؟ إذًا ما تم تكرار الشكل الزواجي القائم على تبادل الأخوات واتباعه بطريقة متسقة عبر الأجيال فإنه يعني بالضرورة أن أبا الأنا وعمه يتزوجان من أختين تنتميان لعشيرة واحدة، أي من أم الأنا واختها، التي هي خالته. كذلك فإن أخويّ الأم والخالة، والذين هما خالي الأنا أصلاً، سوف يتزوجان من أختي أبي الأنا و عمه، أي من عمتي الأنا. وهكذا يتزوج الخال من العمة مثلما يتزوج العم من الخالة كما في هذا الشكل التالي:



وبذلك يكون أبناء الخال
MB children أو matrilateral cross cousins.
هم اصلًا ابناء العمة
FZ children أو patrilateral cross Cousins.
ويكون أبناء الخالة
Mz children أو matrilateral parallel Cousins
هم ابناء العم
FB children. أو patrilateral parallel cousins

وهكذا يتم دمج أبناء الخال مع أبناء العمة في حد وفصلهم عن الأخوة وأبناء العدو أبناء الجالية الذين يدمجون بدورهم مع بعضهم البعض في مصطلح واحد نظراً لإتحادهم في الانتماء العشائري.
من ميزات نمط التزاوج القائم على تبادل الأخوات وتزاوج ابن الخال/ العمة من بنت الخال / العمة هو أن الزوجين دائماً سوف ينتميان إلى شقين متقابلين سواء تم تتبع النسب من خط الأم أو من خط الأب مما يحقق متطلبات الزواج الخارجي من جهة لكنه يتم بين طرفين تربطهما علاقة قرابية.
بنت الخال/ العمة هي دائماً الزوجة المثالية لأنها في النسب الأحادي، سواء كانَ النسب أُموميًا أو أُبويًا، سوف تنتمي لفصيل غير فصيل ابن الخال/العمة. ففي حال النسب الأمومي الذي ينتمي فيه الأخ واخته للفصيل A1 مثلاً ستكون زوجة الأخ من الفصيل B1 وسينتمي أولادهما للفصيل المعاقب لفصيلها، أي B2 وسيكون زوج الأخت من الفصيل B1 أيضاً وسينتمي أولادهما لفصيل A2. لذا يُمكن لأبناء الأخ من الفصيل B2 أن يتزاوجوا مع أبناء الأخت من الفصيل A2. وفي حال النسب الأبوي الذي ينتمي فيه الأخ واخته للفصيل A1 مثلاً ستكون زوجة الأخ من الفصيل B1 وسينتمي أولادهما للفصيل المعاقب لفصيلهما، أي A2 وسيكون زوج الأخت من الفصيل B1 أيضاً وسينتمي أولادها للفصيل B2. لذا يُمكن لأبناء الأخ من الفصيل A2 أن يتزاوجوا مع أبناء الأخت من الفصيل B2.
وعلى خلاف بنت الخال/العمة فإنه لا يجوز للرجل أن يتزوج من بنت الخالة/العم لأنها تنتمي لعشيرته، وتعتبر أخته وفق نظام القرابة التصنيفي، سواء تم تتبع النسب من الخط الأمومي أو من الخط الأبوي. فلو افترضنا أن النسب يتم تتبعه من خط الأم فإن الفرد في هذه الحالة هو وإخوته وأخواته وأمه وخالاته، اللائي هنّ، بطبيعة الحال، زوجات أعمامه، وأخواله، الذين هم، بطبيعة الحال، أزواج عماته، وأبناء وبنات أخواته وأبناء وبنات خالاته كلهم سوف ينتمون إلى نفس الشق الذي ينتمي لهُ ولا يمكنه الزواج منه. أمّا في حالة تتبع النسب من خط الأب فإن الفرد هو وأبناءه وإخوانه وأبناءهم وأخواته وأبيه وأعمامه، اللذين هم، بطبيعة الحال، أزواج خالاته، وأبناء وبنات أعمامه كلهم سوف

ينتمون إلى نفس الشق الذي ينتمي لهُ ولا يمكنه الزواج منه.
وهكذا يؤدي نمط الزواج التبادلي المباشر القائم على تبادل الأخوات بين عشائر الشقين عبر عدة أجيال متعاقبة إلى دمج بنت الخال/العمة، التي يحبذ الزواج منها، في شخص واحد، وبالمثل دمج ابن الخال/العمة في شخص واحد. هذه هي النتيجة المنطقية لاستمرار هذا النمط التزاوجي. تبادل الأخوات يعني أن عمة الأنا وخاله تزوجا أحدهما من الآخر وبنت هذا الزواج سيتزوجها الأنا، حسب أعراف الزواج التبادلي المباشر. ولو نظرنا إلى الأمر من وجهة نظر الزوج فإنه يقترن بفتاة هي في نفس الوقت بنت خاله وبنت عمته، كذلك الفتاة تقترن برجل هو في نفس الوقت ابن خالها وابن عمتها، أي أن الزوج والزوجة كلاً منهما تربطه بالآخر علاقة كتفية مزدوجة، فكلاهما بالنسبة للأخر bilateral cross cousin.
وبنت الخال، بالمفهوم التصنيفي، هي بنت أي رجل تطلق عليه أم المتكلم مسمى «أخي» بحكم مجايلته لها وانتمائه لعشيرتها؛ وبنت العمة هي بنت أي امرأة يُطلَق عليها أبو المتكلم مسمى «أختي» بحكم مجايلتها لهُ وانتمائها لعشيرته. تبادل الأخوات عبر الأجيال سوف يُنتج عنه أن جميع الفتيات في عشيرة الأنا اللاتي من جيله سوف تصنف في عداد أخواته، وجميع رجال عشيرة أمه الذين من جيلها هم إخوانها بالمفهوم التصنيفي؛ وتبعاً لذلك فإن الأنا سوف يعتبر كل بناتهم بنات خاله عمته وبإمكانه الزواج من أي منهن. والأمر مرهون بحجم جماعة الأنا. فإذا كانت الجماعة صغيرة فإن احتمالية زواجه من بنت خاله/عمته الحقيقية سوف تكون أكبر، ولكن كلما زاد حجم الجماعة كلما قلت هذه الاحتمالية.
زواج الأنا من بنت عمه يترتب عليه نتائج مطردة تسري على النسق بمجمله، فهو يعني أن اخته مثلاً تتزوج من ابن خالها وخالته تتزوج من عمه. وحينما نصعد إلى جيل الأباء نجد أن عمة الأنا تتزوج من خاله. وفي جيل الأجداد نجد أن جدته لأمه MM هي في نفس الوقت أخت جده لأبيه FFZ أي عمة أبيه، وجده لأمهMF هو أخو أم أبيه FMB، أي خال أبيه، وأن جدته لأبيه FM هي أخت أبي أمه MFZ أي عمة أمه، وجده لأبيه FF هو أخي أم أمه MMB أي خال أمه. وحينما ننزل إلى جيل الأبناء نجد أن ابن الأنا يتزوج من بنت أخته وبنته تتزوج من ابن أخته. وفي جيل الأحفاد يتزوج ابن ابن الأنا من بنت بنته وبنت ابنه تتزوج من ابن بنته.
بناءً على ما سبق فإن الأنثروبولوجيين المتأخرين يخالفون من سبقوهم والذين كانوا يرون أن الاستراليين الأوائل ابتدعوا فكرة الانشطارات والتمفصلات من أجل تقنين العملية التزاوجية. حقيقة الأمر هو أن الاستمرار في الزواج التبادلي القائم على تبادل الأخوات عبر عدة أجيال سوف يؤدي بالضرورة إلى شطر القبيلة إلى هذه الفصائل. أي أن انشطار القبيلة إلى فصائل هو نتيجة منطقية للزواج التبادلي وليس هو السبب وراءه. والدليل على ذَلكَ أن جدة الأنا وحفيدته تقعان في نفس الفصيل الذي يجوز لهُ الزواج منه ولكنه مع ذَلكَ لا يتزوج بأي منهما، صحيح أنّه لا يجوز لهُ الزواج إلا من الفصيل المقابل لفصيله لكنه لا يتزوج بأي فتاة من ذَلكَ الفصيل بل يتزوج من بنت خاله عمته تحديداً.
وعدا ما هو متبع في أنماط القرابة التصنيفية من دمج بعض الأقارب في مصطلح واحد، كدمج الأب مع أخيه والأم مع أختها والإخوة مع أبنا العم وأبناء الخالة، فإن الزواج التبادلي المباشر يُنتج عنه الاستغناء عن مصطلحات المصاهرة لأن مصطلحات قرابة الدم الموجودة تحل محلها، ولا يوجد صهر لا تربطه مع الأنا علاقة دم قائمة قبل المصاهرة.



يوضح لنا هذا المشجر التمفصل الرباعي الذي تنشطر فيه القبيلة رأسيا إلى شقين A+B ثم ينشطر كل شق أفقيا إلى جيلين متعاقبين، بحيث يتعاقب كل جيل مع ما قبله وما بعده ويتناوب مع الجيل الذي يفصله عنه جيل معاقب، كما توضح ذلك الأرقام 1و2. أي خانة من خانات هذا الشكل بقائمتيها من رجال ونساء هي في واقع الأمر عبارة عن نموذج مصغر لأحد الفصائل المتزاوجة قائمة النساء اللائي على الجانب الأيمن من خانة الفصيل الأيمن يتزوجن من قائمة الرجال الذين على الجانب الأيسر من خانة الفصيل الأيسر بينما تتزوج النساء اللائي على الجانب الأيمن من خانة الفصيل الأيسر من الرجال الذين على الجانب الأيسر من خانة الفصيل الأيمن. هذا يعني أن رجال الفصيل A يتزاوجون من نساء الفصيل B ونساء الفصيل B يتزاوجن من رجال الفصيل A. وهكذا نرى كيف أن هذه الجماعات المحلية تمارس الزواج الخارجي مما يعني أن القائمتين في كل خانة تمثل مجموع مصطلحات القرابة التي يطلقها الأنا على أفراد الفصيل. أما الأبناء فنجدهم دائما في الفصيل الذي يقع تحت فصيل أبيهم، مما يعني انتمائهم لنفس الشق أو الجماعة المحلية التي ينتمي لها الأب.

وخانة كل فصيل تضم قائمتين من اختصارات مصطلحات القرابة اليمني للنساء واليسرى للرجال. كل قائمة من هاتين القائمتين تحدد مختلف خطوط العلاقة القرابية التي تربط الأنا مع مختلف

الأشخاص الذين يحتلون تلك الخانة ذكورا واناث. ومنها يتضح لنا تكدس العديد من مصطلحات القرابة التي تحدد علاقة نفس الشخص بالأنا. فلو ألقينا نظرة على الفصيل +A 2الذي هو فصيل أبو الأنا نجد القائمة اليمني تضم ثمان مصطلحات تشير إلى مختلف العلاقات القرابية التي تربط الأنا مع نساء تلك القائمة مثل أخت الأب Fz، وبنت أخت أبو الأم MFZD وبنت أخي أبي الأب FFBD ، وبنت أخي أم الأم MMBD، وبنت أخت أم الأب EMZD، وزوجة أخو الأم MBW، وأم الزوجة (للأنا الذكر (WM، أم الزوج (للأنا الأنثى) HM؛ وهكذا مع بقية القوائم. وأي قائمة من هذه القوائم أعلاه لا تتضمن إلا عددا محدودا من خيوط الشبكة القرابية إذ يتعذر، نظرا لمحدودية المساحة، استقصاء كل هذه الخيوط المتعددة والمتشابكة التي تربط الأنا بأي قريب يمكن أن يحتل أي فصيل. وأحيانا تختلف المصطلحات تبعا لاختلاف جنس الأنا المتكلم، وهذا ما نرمز له أحيانا على سبيل التمثيل بالاختصار المكون من الحرف الصغير المقوّس (m) إذا كان ذكرا أو (f) إذا كان أنثى. لاحظ مثلا في الفصيل A+2 الذي يأتي مباشرة بعد فصيل الأنا أننا نجد الرمزS والرمز D كلاهما متبوعان بالرمز (m) مما يشير إلى أن من يحتل هذين الموقعين هما ابن وبنت اخته يقعان في الفصيل الموازي B2. وأحيانا نهمل هذين الرمزين لأننا نستطيع من المصطلح نفسه أن نعرف جنس المتكلم، فحينما يرد مثلا بالنسبة للأنا مصطلح w اختصار زوجة wife نعرف أن الأنا ذكر وحينما يرد مصطلح H اختصار زوج husband نعرف أنها أنثى.

وفي الفصيل A-2 الذي يقع إلى الأسفل من فصيل الأنا لم نورد الاختصارات BS(m) و BD(m) وفي الفصيل الذي على يمينه، أي الفصيل B-2 لم نورد الاختصارات ZS(f) و ZD(f) لان ابن وبنت اخي الانا المذكر يعتبرون ابناءه في نظام القرابه التصنيفي، لذا فهم مشمولون في الاختصارS. وكذا الحال مع أبناء وبنات أخت الأنا المؤنث.

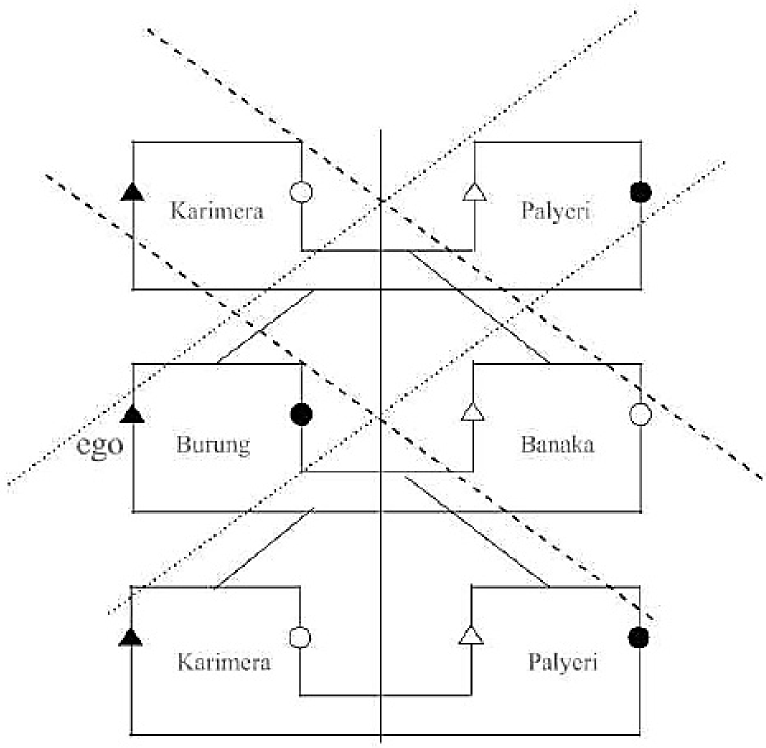
وقس على ذلك الكثير من الأقارب مثل FBS و FBD و MZs و MZD لأن أبناء وبنات الخالة وأبناء وبنات العم مشمولون مع الإخوة فهم B و z. لكننا أوردنا الاختصارات BS(F) و BD(F) و ZS(m) و ZD(m) لأن الأخ لا يعد أبناء وبنات أخته مع أولاده ولا الأخت تعد أبناء وبنات أخيها مع أولادها.

وكما يتضح من أعلى الشكل فإن جدة الأنا (أم أمه) MM هي أخت جده (أبي أبيه) FFZ وأن أبا أمه (جده) MF هو أخو أم أبيه FMB ، وبما أن القاعدة تنص على أن بنت أخت الأنا تتزوج ابنه، وبنت الأنا تتزوج ابن اخته، فإنه يتضح لنا من الشكل أن أخا الأم MB يتزوج من أخت الأب FZ وابن أخي الأم MBS يتزوج من بنت أخت الأب FZD، كما تنص عليه القاعدة، كما يتزوج ابن أخت الأب FZS من بنت أخي الأم MBD والأنا الذكر ego(m) يتزوج من MBD التي هي أيضا FZD، بينما تتزوج الأنا الأنثى ego (f) ، أي أخت الأنا الذكر، من MBS، الذي هو أيضا FZs ، وبنت الأنا المؤنث D(f) هي بنت أخت الأنا المذكر ZD)m) وزوجة ابنه (SW)f). وابن الأنا المؤنث S)f) هو ابن أخت الأنا المذكر ZS)s). وزوج بنته (DH)f). ، وإبنة الأنا المذكر D)m) هس بنت اخي الانا المؤنث BD)f) وزوجهه ابنها sw)F) وابن الانا المذكر S)m) هو ابن اخي الانا المؤنث BS)f) وزوج بنتها DH(f).

-



هذان الشكلان يوضحان النسب المزدوج double descent في التمفصل الرباعي وتصالب النسب الأمومي مع النسب الأبوي. يوضح الشكلان خطى النسب الأبوي للشقين كما نشاهد من تعامد المثلثات البيضاء التي تمثل خط النسب الأبوي للشق الأيمن والسوداء التي تمثل خط النسب الأبوي للشق الأيسر، بينما نجد الدوائر البيضاء والسوداء التي تمثل خطي النسب الأمومي للشقين تراوح ما بين اليمين والشمال وتتأرجح مواقعها كالبندول مع تعاقب الأجيال. أي أنه مهما كان خط النسب المهيمن في التمفصل الرباعي فإن النسب الآخر يبقى حاضرا ويتصالب معه؛ لذلك قد يكون التشخيص الأدق للتمفصل الرباعي أنه ليس أبويا بحتا ولا أموميا بحتا وإنما نسب مزدوج يتشكل من خطين من النسب الأبوي يبدأ أحدهما من ff والأخر من mf ويتقاطعان مع خطين من النسب الأمومي يبدأ أحدهما من mmb والآخر من fmb.



لو نظرنا الي هذا الشكل إلى الخانة التي يقع فيها الفصيل Burung الذي هو فصيل الأنا ego لوجدنا أنه يرتبط بالنسب الأبوي مع فصيل Karimaraالذي هو فصيل أبيه الذي يعلوه مباشرة وفصيل ابنه الذي أسفل منه مباشرة، كما نلاحظ من تظليل المثلثات المتعامدة إلى اليسار.
بينما يرتبط بالنسب الأمومي مع فصيل Palyeri الذي هو فصيل امه (علي يمين فصيل ابيه) وفصيل ابناء اختة (علي يمين فصيل ابنه)، وبسبب هذين الارتباطين من خط الاب ومن خط الام فهو لذلك لا يستطيع الزواج من هذين الفصيلين.

لكن الفصيل Banaka الذي يقع علي يمين فصيلة لا تربطه به اي علاقة لا أموميه ولا أبويه لذلك فهو يستطيع الزواج منه. وهذا يبين لنا ان الفصائل المتعاقبة في نفس الشق ترتبط بالنسب الابوي بينما الفصائل المتناوبة ترتبط بالنسب الأمومي.

فالشخص يتزوج من بنت أو ابن قريب تربطه به علاقة دم لذا فإنه لا داعي لاستبدال المصطلح القرابي الذي يشير إلى علاقة النسب القائمة بينهما أصلاً بمصطلح آخر يشير إلى علاقة المصاهرة. فأبو زوجتك هو خالك وأم زوجتك هي عمتك، بالنسبة للزوج، وأبو زوجك هو خالك وأمها هي عمتك بالنسبة للزوجة، وأبناء الخؤولة وأبناء العمومة هم الأرحام. وبذلك تنتفي الحاجة المصطلحات المصاهرة مثل «ختن، حمو... الخ» ويستعاض عنها بمصطلحات القرابة والنسب، كما هو المتبع عندنا مثلاً حينما تنادي الزوجة زوجها «ابن عمي» وأباه «عمي» وأمه «خالتي». وإذا أضفنا إلى ذَلكَ دمج مصطلحات الأقارب في الأجيال المتناوبة مثل دمج الجد مع حفيده في نفس المصطلح فإن مصطلحات القرابة تتقلص إلى عدد محدود جداً تكاد تنحصر في ثمانية عشر قريباً هم: الجد من طرف الأم، الجدة من طرف الأم، الجد من طرف الأب (=الحفيد)، الجدة من طرف الأب (=الحفيدة)، الأب، العمة، الأم، الخال، الأخ، الأخت، ابن العمة، ابن الخال، بنت العمة، بنت الخال، ابن الأخت، بنت الأخت، ابن البنت، بنت البنت. وربما يزيد عدد هذه المصطلحات قليلاً في الحالات التي يميز فيها المتكلم اصطلاحيًا بين شقيقه الأصغر منه وشقيقه الأكبر منه. ومن ميزة هذه المصطلحات التصنيفية أننا نستطيع أن نستشف منها بسهولة من من الأقرباءِ يحلّ لهم التزاوج أحدهم من الأخر ومن يحرم عليهم التزاوج. فكل أنثي تصنف في عداد بنت الخال/ العمة يحلّ الزواج بها وما عدا ذَلكَ يحرم الزواج منها. من هنا نستطيع القول بأن المرء في الزواج التبادلي يولد وقدْ تحدد سلفًا من هم أصهاره ومن سيكون شريك حياته، ما يحدد ذَلكَ هو الشق والفصيل اللذين يولد فيهما. كما أن الخطوط القرابية الموصلة بين الأنا والقريب الآخر تتشابك وتتداخل وبالتالي تندمج وتتكدس العديد من منازل ومصطلحات القرابة في نفس الشخص كأن تصبح زوجة الرجل هي بنت عمته وبنت خاله في نفس الوقت، وكذلك أختها هي أيضاً بنت عمته وبنت خاله واخت زوجته وزوجة أخيه، وجده لأبيه FF هو خال أمه MMB وجده لأمه MF هو خال أبيه FMB، وهكذا. ويتبين لنا في الشكل التالي على الصفحة المقابلة مدى كثافة هذا الدمج والتكدس.

التمفصل الثماني

قلنا إنّ نظام التمفصل الرباعي يمنع التزاوج بين الأولاد والوالدين وبين الإخوة والأخوات وبين أولاد الإخوة (أي أولاد العم الذين هم في الوقت نفسه أولاد الأخوات (أي أولاد الخالة)، والذين هم أيضاً إخوة بحسب المفهوم التصنيفي للقرابة. إلا أنّه يسمح بتزاوج أولاد الأخ مع أولاد الأخت، أي ابن عمة البنت مع بنت خال الولد أو ابن خال البنت مع بنت عمة الولد. لكنّ التحالفات العشائرية والمصاهرات الناجمة جاء هذا النمط من أنماط الزواج التبادلي محدودة جداً وتدور في نطاق ضيق يكاد ينحصر في جماعتين A و B كما رأينا.

وسوف نرى في الفصل التالي الذي نتناول فيه النظريات التي تحاول تفسير التابوهات المتعلقة باجتناب المحارم واستبداله بالزواج الخارجي أن التزاوج بين الجماعات التي لا تربطها صلة في الأصل يشجع على التعاون والعيش بسلام فيما بينها. وكلما اتسعت هذه الدائرة التبادلية كلما كانَ ذَلكَ في صالح الجماعات المنخرطة فيها، بما يترتب على ذَلكَ من مصالح مشتركة ومنافع متبادلة. ومن أجل توسيع دائرة المصاهرات وعلاقات الرحم تلجأ بعض الجماعات إلى نمط الثماني شعب.

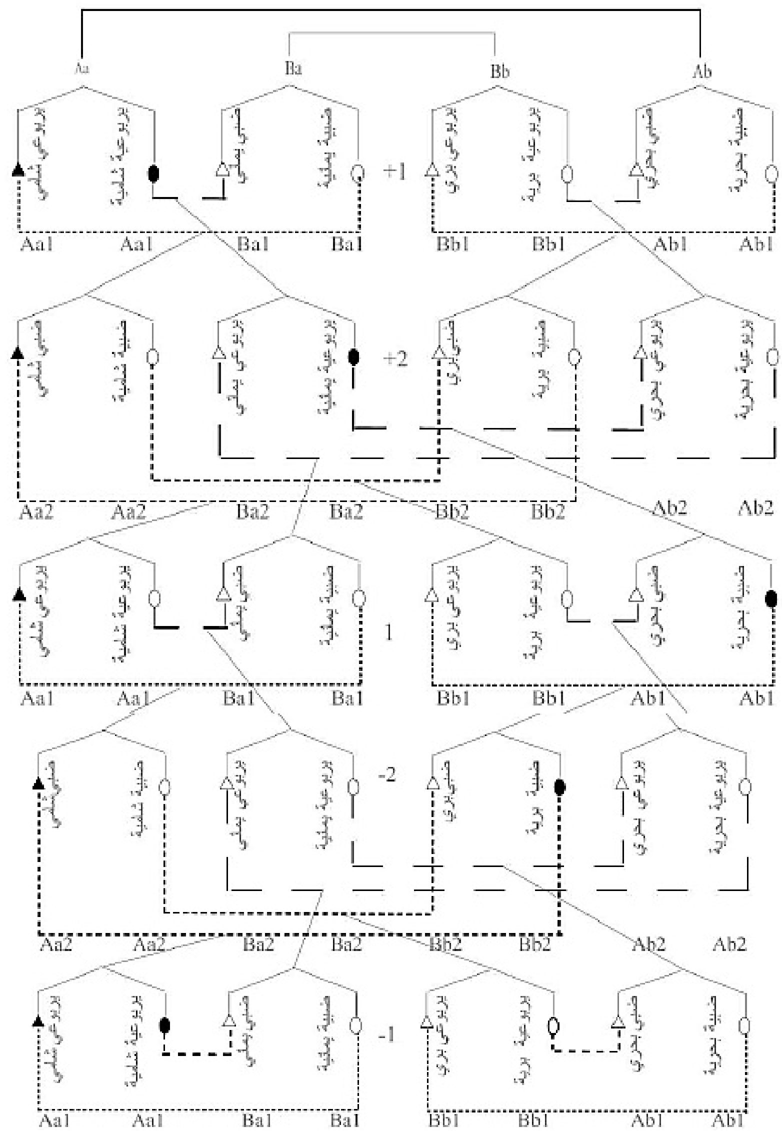
وكما يبدو من اسمه فإن نمط الثماني شعب أكثر تعقيداً من نمط الأربع فصائل، وهو ناتج عن شطر كل شق من الشقين عموديًا إلى شعبتين، أي نشطر الشقA إلى شعبتين هما Aa و Ab ونشطر الشق B إلى شعبتين هما Ba و Bb وبعد أن نحصل على هذه الشعب الأربع نقوم بشطر كل منها أفقيًا إلى جيلين متعاقبين بحيث تكون المحصلة ثمان شعب، ولذا يُطلَق عليه نمط «الثماني شعب» eight sub section لأن حصيلته ثمان شعب مقسومة على جيلين متعاقبين هي: Aa1, Ab1, Aa2, Ab2, Ba2, Bb2 لأحد الأجيال و Aa2, Ab2, Ba2, Bb2 للجيل المعاقب لهُ. وهذا هو نمط التزاوج المتبع عندَ قبيلة الأرُنْتَا وقبائل أخرى من قبائل الأبورجين في أستراليا.

في نمط الثماني شعب تكون الفصائل المتزاوجة في جيل الأنا والأجيال المناوبة لهُ، أي أجيال الأجداد والأحفاد على النحو التالي: يتزاوج الفصيل Aal مع الفصيل Bal و Abl مع Bbl. وفي الأجيال المعاقبة الجيل الأنا، أي أجيال الآباء والأبناء يتزاوج الفصيل Aa2 مع Bb2 و Ab2 مع Ba2.

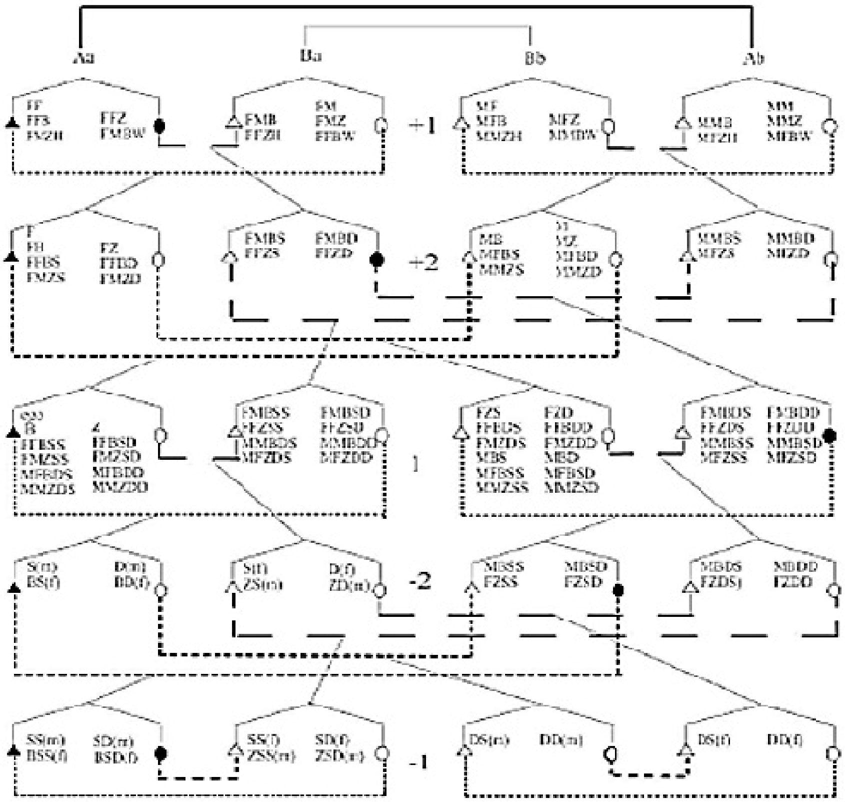
في نمط الانشطار الرباعي يتزوج الإبن من نفس الشق الذي تزوج منه أبوه ولكن بطبيعة الحال من الرعيل، أي الجيل المعاقب لرعيل أمه، أي من بنت أخي أمه التي هي بنت خاله عمته. أمّا في نمط الثماني شعب فإن ما يحدث هو أن الأب الذي ينتمي لللشعبة Aa يتزوج من نساء الشعبة Ba وبالمقابل يزوج أخته الرجل من نفس الشعبة التي جاءت منها زوجته. أو لنقل إنّ الرجال في الشعبة Aa يتبادلون الأخوات مع رجال الشعبة Ba، وكذلك رجال الشعبة Ab يتبادلون الأخوات مع رجال الشعبة Bb. وفي الجيل المعاقب لا يتبادل رجال الشعبة Aa الأخوات مع رجال الشعبة Ba وإنما يتبادلون الأخوات مع رجال الشعبة Bb ورجال الشعبة Bb يتبادلون الأخوات مع رجال الشعبة Aa. وبالمقابل فإن رجال الشعبة Ba يتبادلون الأخوات مع أقرانهم من رجال الشعبة Ab. وفي الجيل التالي تعود الحال إلى ما كانت عليه في الجيل الأول، بمعنى أن رجال Aa يتبادلون الأخوات مع رجال Ba، ورجال Ab يتبادلون الأخوات مع رجال Bb. وفي الجيل الرابع تعود الحال إلى ما كانت عليه في الجيل الثاني، وهكذا دواليك. في هذا الشكل الزواجي لا يجوز للابن (الذي ينتمي للجيل المعاقب لجيل أبيه أن يتزوج من نفس الشعبة التي تزوج منها أبوه، أو لنقل الشعبة التي تنتمي لها أمه، وإلا عاد بنا ذَلكَ إلى نظام التمفصل الرباعي، بل عليه أن يتزوج من الشعبة التي تزوج منها جده لأبيه، بمعنى أن الأحفاد يتزوجون من نفس الشعب التي تزوج منها الأجداد. وهذا يُنتج عنه منع

الزواج بين أبناء العم المباشرين ويجعل من غير الجائز تزاوج أولاد الأخ مع أولاد الأخت، أي ابن خال البنت مع بنت عمة الولد أو ابن عمة البنت مع بنت خال الولد، ولا يسمح بالزواج إلا من بنت بنت أخي أم الأم MMBDD والتي هي في نفس الوقت بنت ابن أخت أبي الأب FFZSD. هذا يعني أنّه بالمقابل لا يسمح للفتاة إلا بالزواج من ابن بنت أخي أم الأم MMBDS أو ابن ابن أخت أبي الأب FFZSS. وهذه الفتاة التي يتزوجها الأنا تنتمي إلى خط النسب الأبوي الذي يبدأ من خال أبيه FMB لأن ابن خال أبيه FMBS تزوج من بنت خال أمه MMBD أي أن التزاوج يتم بين أبناء أبناء العمة/الخال مما يقلص عدد الزوجات المحتملات إلى نصف ما كانَعليه في نظام الأربع شعب[1286].

هذا يعود إلى أننا في نمط الثماني شعب نبدأ بأربع خطوط نسب أبوية بينما لا نحتاج في التمفصل الرباعي إلا لخطين، وهذا ما نلاحظه ابتداءً من جيل الأجداد الذي يتزاوج فيه أجداد وجدات الزوج والزوجة، حيث نرى تقاطع خطي نسب أبوي مع خطي نسب أمومي في التمفصل الرباعي بينما نرى تقاطع أربع خطوط نسب أبوي مع أربع خطوط نسب أمومي في التمفصل الثماني. ففي التمفصل الرباعي مثلاً نجد أن أم الأم وأبا الأب إخوة وأن أم الأب وأبا الأم إخوة. كما يلاحظ أن نمط الثماني شعب يُنتج عنه فصل بعض الأقارب الذي قلنا أنهم يدمجون في نمط التمفصل الرباعي، فينفصل مثلاً جدك لأبيك FF عن خال أمك MMB ويصبحان شخصان مستقلان وتنفصل جدتك لأبيك FM عن عمة أمك FMZ وينفصل جدك لأمك MF عن خال أبيك FMB وجدتك لأمك MM عن عمة أبيك FFZ، وهكذا، مما يزيد بشكل ملحوظ من عدد مصطلحات القرابة.

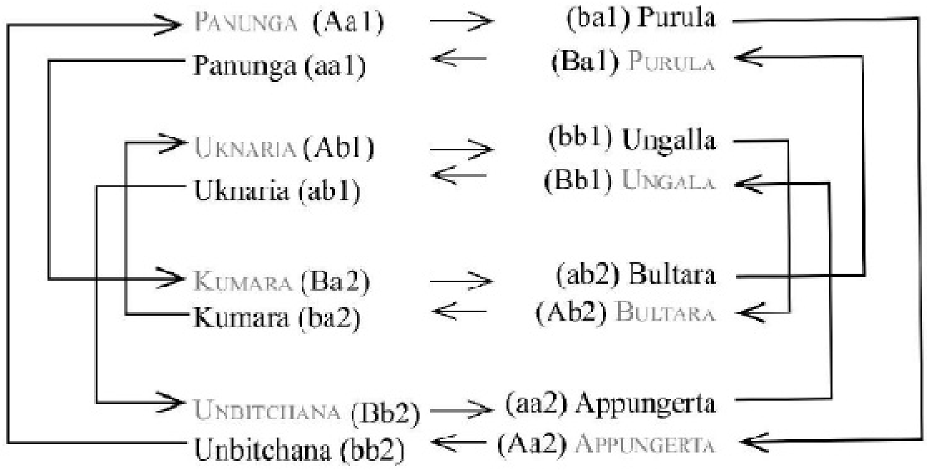


بنفس الطريقة التي شرحنا فيها كيفية الانتقال من الشقين إلى الأربع فصائل نشرح الطريقة التي يتم فيها الانتقال من أربع إلى ثمان فصائل كل ما نحتاجه هو إضافة موطنين آخرين هما بري وبحري مع الإبقاء على نفس الموطنين الأولين ونفس الاسمين العشائريين. كما يبقى الوضع على ما هو عليه بخصوص توارث أسماء المواطن من الآباء وأسماء العشائر من الأمهات وتبدل الأسماء بتعاقب الأجيال. الفصائل الثمانية التي نحصل عليها هي ثمان التركيبات المزدوجة الناتجة عن التوليفات الممكنة من مزج اسمي العشيرتين اللتين تنحدر منهما الأمهات مع أسماء الأماكن الأربعة التي يقطنها الآباء.



يتكون التشعب الثماني من أربع شعب متشكلة من أربع خطوط نسب أبوية متداخلة مع أربع خطوط نسب أمومية والتي يمكن تتبعها بدءا من جيل الأجداد، وبطبيعة الحال، فإن خط الأنا الأبوي يبدأ من FF وخطه الأمومي يبدأ من BMM. خط النسب المهيمن في هذا الشكل هو الخط الأبوي كما نشاهد من تعامد المثلثات بينما نرى الدوائر تتصالب مع المثلثات وتتنقل من فصيل إلى فصيل مخالف مع تعاقب الأجيال، وهذا ما يتضح لنا من خط نسب الأنا الأمومي الملون بالأسود. كما يلاحظ في مشجر نسب التمفصل الرباعي أن بنت الخال/ العمة DZF التي يفضل الزواج منها في نمط التمفصل الرباعي كانت تقع في نفس الخانة التي تقع فيها DDBMM ولكن الفتاتين تحتلان موقعين مختلفين في هذا المشجر، أي تحتلان خانتين مختلفتين. و DDBMM هي الزوجة المفضلة في نمط التمفصل الثماني وهي تنتمي لخط النسب الأبوي الذي هو من نسل أخي جدة الأنا لأبيه BMF. كما تم الفصل في هذا المشجر بين عدد من الأقارب الذين كانوا متجمعين في مشجر التمفصل الرباعي. ففي جيل الأجداد نجد أن FF قد افترق عن BMM، وأن MM قد افترقت عن ZFF، وأن FM قد افترق عن BMF، وأن MF قد افترقت عن ZFM، أي أننا استبدلنا خطي النسب الأبويين في نمط الكتريرا إلى أربعة خطوط نسب أبوية في هذا النمط؛ أحدها يبدأ من FF والثاني يبدأ من BMF و الثالث يبدأ من FM والرابع يبدأ من BMM. وخطوط النسب الأبوية هذه تتداخل مع أربعة خطوط نسب أمومية علمنا أحدها بالأسود، وهو الذي يبدأ من ZFF. لاحظ كيف ينتقل هذا الخط من شعبة أخرى ويمر عليها جميعها قبل أن يكمل دورته ويعود إلى مستقره الذي بدأ منه؛ وكذا هي الحال مع الشعب الأمومية الأخرى. هذا التفريع في جيل الأجداد يؤدي إلى تفريع مصطلحات الجيل اللاحق لهم ثم مصطلحات الأقارب في جيل الأنا, لذا يقع الأب والعمة في خانة غير خانة ابن وبنت أخو الجدة (خال الأم). وهذا ما يؤدي إلى مضاعفة عدد مصطلحات القرابة مقارنة بنمط التشعب

الثماني.



هذا الشكل يبين الطريقة المدورة لتعقب الأجيال وتناوبها في نظام الفصائل الثمان:
فلو تزوج (Aa1) PANUNGA من (ba1) Purula فإن خلفتهم سيكونون (Aa2/aa2) APPUNGERTA/Appungerta
ولو تزوج (Ba1) PURULA من (aa1) Panunga فإن خلفتهم سيكونون (Ba2/ba2) KUMARA/Kumara
ولو تزوج (Ab1) UKNARIIA من (bb1) Ungala فإن خلفتهم سنكون (Ab2/ab2) BULTARA/Bultara
ولو تزوج (Bb1) UNGALA من (ab1) Uknaria فإن خلفتهم سيكونون (Bb2/bb2) UNBITTCHANA/Unbittchana
ولو تزوج (Ba2) KUMARA من (ab2) Bultara فإن خلفتهم سيكونون (Ba1/ba1) Purula/PURULA
ولو تزوج (Ab2) BULTARA من (ha2) Kumara فإن خلفتهم سيكونون (Ab1/ab1) UKNARIA/Uknaria
ولو تزوج (Bb2) UNBITTCHANA من (aa2) Appungerta فإن خلفتهم سيكونون (Bb1/bb1) UNGALA/Ungala
ولو تزوج (Aa2) APPUNGERTA من (bb2) Unbittchana فإن خلفتهم سيكونون (Aa1/aa1) PANUNGA/Panunga

ويمكن تبسيط الوضع بتمثيله كما في الشكل الأسفل الذي يضم أربع قوانمرأسية و أربع قوائم أفقية بحيث تمثل القائمة الرئيسية الأولى إلى اليسار شعبة من أربع فصائل تتزواج مع ما يقابلها من فصائل الشعبية الأخرى الأربع في القائمة الرأسية المجاورة لها من اليمين، بمعنى أن نقرأ كل فصيل في هاتين القائمتين الأولى والثانية مرة بصيغة المذكر ومرة بصيغة المؤنث بدأ من القائمة الأفقية الأولى على هذا الشكل: لو أن الأول في أعلى القائمة الرأسية الأولى تزوج من الأولى في أعلى القائمة الرأسية الثانية فإن طفلهما هو الأول في أعلى القائمة الرأسية الثالثة. ولو أن الأول في أعلى القائمة الرأسية الثانية تزوج من الأولى في أعلى القائمة الرأسية الأولى فإن طفلهما هو الأول في أعلى القائمة الرأسية الرابعة، وهكذا. نستخلص من هذه القوائم أن Pamunga و Purula يشكلان شعبة من فصيلين متزاوجين، كما يشكل Uknaria و Ungalla شعبة من فصيلين متزاوجين، وتشكل الشعبتان مع بعضهما شقا قبليا.
كذلك Butthara و Kumara يشكلان شعبة من فصيلين متزاوجين، كما يشكل Appungerta و Unbitchanna شعبة من فصيلين متزاوجين، وتشكل الشعبتان مع بعضهما الشق القبلي الاخر.

١	٢	٣	٤
١/ Panunga	Purula	Appungerta	Kumara
٢/ Uknaria	Ungalla	Bulthara	Unbitcharn
٣/ Bulthara	Kumara	Uknaria	Purula
٤/ Appungerta	Unbitchanna	Pamunga	Ungalla

من التبادل التعادلي إلى التبادل غير التعادلي

رأينا كيف أن الزواج القائم على تبادل الأخوات يعني زواج الخال من العمة ومن ثمّ اندماج بنت الخال وبنت العمة في شخص واحد. لكنّ الزواج الذي لا يتم وفق هذه القاعدة سوف يترتب عليه انفصال بنت الخال عن بنت العمة لتصبحان شخصين مختلفين، مما يعني أن الرجل الآن لديه خيارين للزواج؛ إما من بنت خاله أو من بنت عمته. بعض المجتمعات، في هذه الحالة، تترك المجال مفتوحاً أمام الفتى ليختار أيًا من هذين الخيارين بينما نجد غالبية المجتمعات تفتح الباب أمام واحد فقط من هذين الخيارين وتوصده دون الخيار الآخر، فبعضها يسمح فقط بالزواج من بنت العمة دون بنت الخال والبعض الآخر يسمح بالزواج من بنت الخال دون بنت العمة. بل إنّ البعض منها يضيق الخيار أكثر ويحصره تحديداً إما في بنت الخال الذي يكبر الأم في السنّ أو الذي يصغرها أو في بنت العمة التي تكبر الأب في السنّ أو التي تصغره. وكل خيار من هذه الخيارات يترتب عليه تداعيات سنوضحها أدناه.

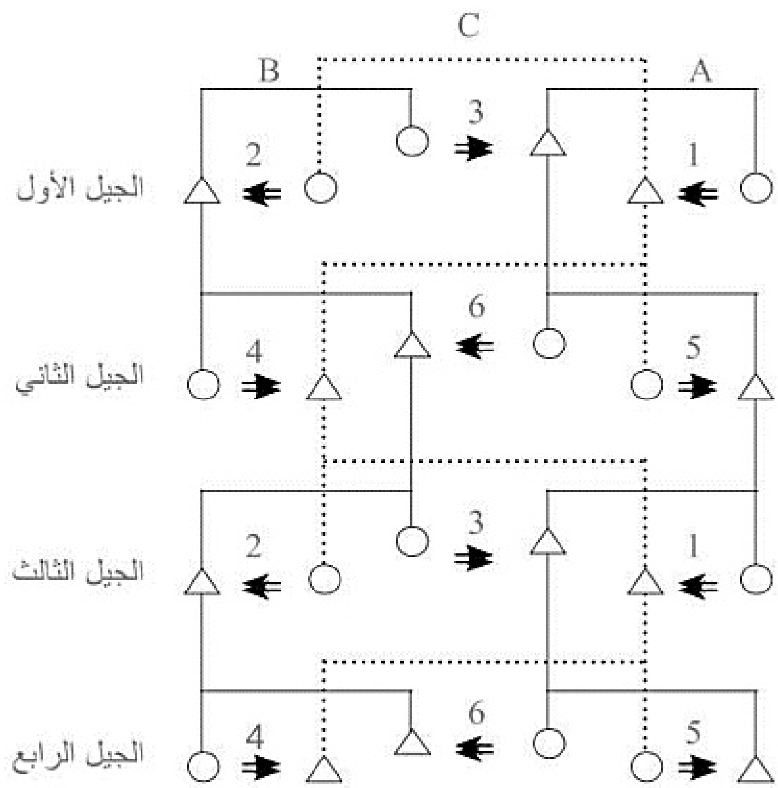
نظم الزواج التي تحدثنا عنها أعلاه تسمى نظم الزواج التبادلي المباشر direct marriage exchange أو المقيد restricted marriage exchange الذي يتم بموجبه تبادل الأخوات بين رجال من نفس الجيل ينتمون لفرعين متزاوجين ورأينا نمط القرابة المترتب على هذا الشكل من أشكال الزواج. أمّا في المجتمعات التي تسمح فقط بالزواج من بنت العمة فإن الوضع يصبح مختلفًا بحيث لا يُمكن تبادل الأخوات بين رجال من نفس الجيل وإنما يتم التبادل بين الأجيال المتعاقبة، أي أنّه زواج تبادلي ولكن بسداد مؤجل، أو ما يُسمّىdelayed direct exchange. فالرجل من الجماعة Aمثلاً يتزوج امرأة من نساء الجماعة B لكنه لا يبادلهم إياها بأخته وإنما ببنته، مما يعني أن البنت تتزوج في نفس العشيرة التي جاءت منها أمها. بعبارة أخرى، وكما نرى في الشكل المقابل بدأ من الجيل الأول، تمنح الجماعة A نساءها الرجال الجماعة c والجماعة c تمنح نساءها 2 لرجال الجماعة B والجماعة B تمنح نساءها 3 لرجال الجماعة A. عندَ هذا الحد تكتمل الدائرة وتبدأ دورة جديدة في الجيل التالي باتجاه معاكس.

فتمنح الجماعة B نساءها 4 لرجال الجماعة cوالجماعة c تمنح نساءها 5 لرجال الجماعة A والجماعة A تمنح نساءها 6 لرجال الجماعة B. عندَ هذا الحد تكتمل الدائرة وتعكس اتجاهها مرة أخرى.

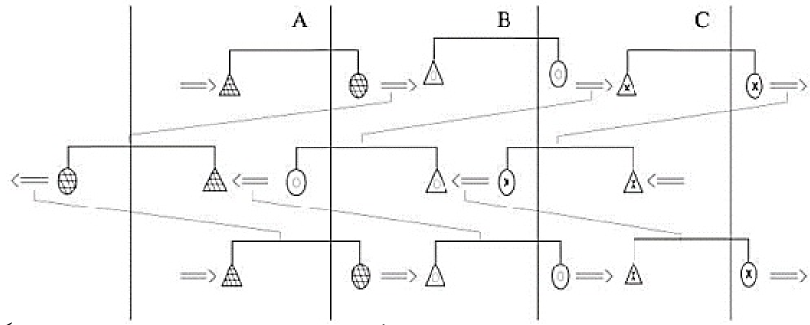
وهذا ما يوضحه هذا الشْكل الثلاثي الأبعاد.

فالجماعة A تأخذ امرأة من الجماعة B في هذا الجيل وفي الجيل اللاحق تسترد الجماعة B دينها المستحق على الجماعة A بالزواج من أحد بناتها، وهكذا عبر الأجيال اللاحقة. أو لنقل إنّ زيد يزوج أخته لعبيد ثمّ يُسترد البنت التي تنجبها أخته من عبيد ليزوجها لابنه حميد.

أو لنقل إنّ الحفيدة تتزوج في نفس الجماعة التي تزوجت فيها جدتها لأمها والحفيد يتزوج من نفس الجماعة التي تزوج منها جده لأبيه. هذا يعني أن العملية التبادلية تسير في اتجاهين متعاكسين عبر الأجيال المتعاقبة، فهي تسير إلى اليمين في هذا الجيل ثمّ تعكس اتجاهها إلى اليسار في الجيل اللاحق. ويمكن تمثيل الوضع بالشكل البياني التالي:



<u>الزواج من بنت العمة</u>

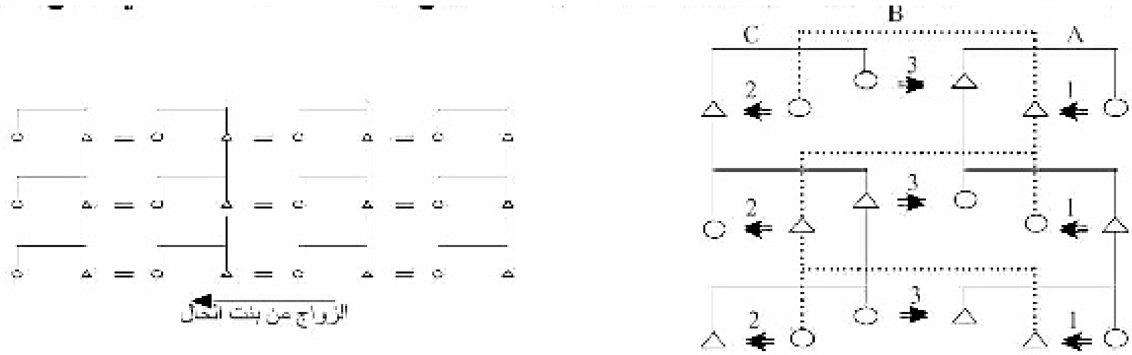


ولو تفحصت النتيجة المترتبة على هذا الشكل من أشكال الزواج سوف تجد دائماً أن الرجل يتزوج من بنت عمته، أو، بعبارة أخرى، أن البنت تتزوج من ابن خالها. كما سيتضح لك أنّه، على خلاف الزواج التبادلي الذي يتم عبر تبادل الأخوات، لابد في هذه الحالة من وجود ما لا يقل عن ثلاث جماعات أو أكثر.

لأنه إذًا لمّ يستطع رجال هذا الجيل من الجماعة A أن يتزوجوا من النساء المجايلات لهم من الجماعة B لأنهم زوجوا أخواتهم لرجال هذه الجماعة فلابد أن يبحثوا عن زوجات لهم من جماعة ، كذلك بالمقابل فإن نساء الجماعة B اللاتي لا يستطعن التزوج من أندادهن من رجال الجماعة A لابد لهن من البحث عن جماعة أخرى يتزوجن منها. ولكن لابد من التنبيه إلى أن المقصود هنا هو التبادل الذي يتم بين العائلات داخل العشيرة وليس إلى العشيرة كلها. ففي نفس الجيل قدْ تتزوج بنات أحد العوائل من العشيرة Aرجالاً من العشيرة B وبذلك لا يستطيع هذا الجيل من رجال العائلة المزوجة A الاقتران بنساء تلك العائلة المتزوجة B، ولكن في نفس الوقت نجد رجال عائلة أخرى من نفس العشيرة A يتزوجون من نساء العشيرة B مما يعني في هذه الحالة أيضاً أن رجال العائلة المزوجة في الجماعة لا يستطيعون التزوج من نساء العائلة المتزوجة في الجماعة A. وهكذا فإن التبادلية بين العشيرتين ككيانات كلية مباشرة ومستمرة عبر كل الأجيال لكنّها غير مباشرة بين العوائل داخل العشيرة ومتناوبة من جيل لأخر.

التبادل المباشر، بنوعيه الآني والمؤجل، يندرج تحت ما يُسمّى التبادلية التعادلية symmetrical exchange لأن كلاً من الجماعات المتبادلة سوف تستوفي دينها إنّ عاجلاً أو آجلاً من نفس الجماعة المدينة لها. وهناك شكل آخر من أشكال الزواج يُسمّى التبادل غير المباشر indirect exchange أو اللاتعادلي asymmetrical exchange أو ذو الصبغة العمومية generalized الذي يُنتج عن الزواج من بنت الخال، أو، بعبارة أخرى، أن البنت تتزوج من ابن عمتها. في هذا الزواج لا يتم التبادل بشكل مباشر وإنما بشكل غير مباشر. فالعائلة (أ) تزوج نسائها من رجال العائلة (ب) ولكن لا يتزوجون منهم إطلاقاً وإنما يتزوجون من عائلة أخرى وبالتالي فإن نساء العائلة (ب) لن تتزوج من رجال العائلة (أ). ما يحدث هو أن العائلة (أ) تزوج نساءها لرجال العائلة (ب) والعائلة (ب) تزوج نساءها لرجال العائلة (ج) والعائلة (ج) يمكنها أن تزوج نساءها لرجال العائلة (أ) لأنها لمّ تتزوج منهم. وبمقدور الجماعة أن تزوج بناتها لأكثر من جماعة وفي نفس الوقت يتزوج رجالها من عدة جماعات أخرى مختلفة وبذلك يتم تبادل النساء جيئة وذهابًا بين هذه الجماعات في اتجاهات متعاكسة عبر الأجيال، المهم هو أن لا تزوج العائلة نساءها لنفس الجماعة التي يتزوج منها رجالها. أي أن التبادلية تعادلية على مستوى العشيرة لكنّها غير تعادلية على مستوى العوائل داخل العشيرة. وهكذا يتخذ هذا الزواج شكلاً تبادليًا غير مباشر، أي أنّه يتخذ شكلاً دائريًا cyclical. ويمكن أن

تضيق الدائرة بحيث لا تشتمل إلا على ثلاث عوائل فقط أ ب > ج > (أ) ويمكن أن تتسع لتشمل عدداً أكبر من العوائل، مثلاً أ > ب >ج> د > ها > (أ). كما يُمكن للدوائر أن تتعدد وتتقاطع على عدة مستويات، الشرط الوحيد هو أن لا يتزوج رجال العائلة من نساء العوائل التي تزوجت فيها نساءهم. وهكذا نجد أن الزواج من بنت الخال يتخذ اتجاهاً واحداً لا يتغير بتغير الأجيال وأن الرجل لا يمكنه الزواج من نساء نفس العائلة التي تزوج منها أبوه، على خلاف الزواج من بنت العمة الذي يسمح للبنت أن تتزوج في عائلة أمها مما يؤدي إلى عكس اتجاه الزواج في كل جيل لاحق.



الشكل علي اليمين: من جيل الي جيل
اليسار: الزواج من بنت الخال (لاحظ ان اتجاه السهم لا يتغير)

أشكال الزواج التي تحدثنا عنها في الفقرات السابقة هي ما يسميها كلود ليفي شتراوس النظم الأولية elementary وهي التي تتميز بها المجتمعات البدائية مقابل النظم المركبةcomplex التي تتميز بها المجتمعات المتطورة. ورأينا كيف تتفرع هذه النظم الأولية إلى تبادلية ذات صبغة مقيدة restricted أو تفضيلية preferential وتبادلية ذات صبغة عمومية generalized. الأولى هي ما أطلقنا عليه مسمى التبادلية التعادلية أو التبادل المباشر، بنوعيه الآني والمؤجل والثانية هي ما سميناه التبادل غير المباشر أو اللاتعادلي. وأهم ما يميز هذه النظم الأولية في نظر ليفي شتراوس هو أنها إما إيجابية positive أو سلبية negative. الأشكال الإيجابية إضافة إلى كونها تحدد من يحرم الزواج منه، تحدد أيضاً من هو الشخص الذي يحبذ الزواج منه. هذا على خلاف الأشكال السلبية التي تحدد فقط هوية الشخص الذي يستبعد الزواج منه لكنّها لا تحدد هوية الشخص الذي يحبذ الزواج منه. أمّا النظم المركبة فإنها فقط تمنع الزواج من المحارم لكنّها عدا ذَلكَ لا تحدد من يجوز ومن لا يجوز الزواج منه، وإن كانت غالباً تفضل أن يتزوج الشخص من نفس الطبقة التي ينتمي لها أو المذهب أو الفرع أو الجنسية أو ما شابه ذَلكَ.

القرابة والزواج عندَ الكرْو والأُمَهَا

هذا يقودنا إلى العودة إلى الحديث عن نظم القرابة وأنماط الزواج عندَ الكْرَو والأُمَهَا والتي علقنا الحديث عنها في نهاية الفصل السابق وقلنا إننا سؤجله حتّى استكمال الحديث عن أنماط التزاوج في هذا الفصل. يحتل نمطي الكْرَو والأُمَهَا موقعاً وسطاً بين النظم الأولية والنظم المركبة، ولذلك فهي شبه مركبة semi - complex. كلاهما يعينان تحديداً درجة ومنزلة القريبة التي لا يجوز للرجل أن يتزوج منها لكنهما لا يحددان درجة ومنزلة القريبة التي يجوز للرجل أن يتزوج منها. نمط الكْرَو الأمومي لا يجيز للرجل أن يتزوج لا من عشيرته ولا من عشيرة أبيه ولا من عشيرة جده لأمه، أمّا ما عدا ذَلكَ لهُ حرية الاختيار (لاحظ أن الإبن والأب والجد كل منهم ينتمي لعشيرة مختلفة بحكم أن النسب نسب أمومي). أمّا في نظام الأُمَها الأبوي فإنه لا يسمح للرجل أن يتزوج لا من عشيرته ولا من عشيرة أمه ولا من عشيرة جدته لأبيه، وما عدا ذَلكَ لهُ حرية الاختيار.

لو أعدنا النظر في نمط الكْرَو سوف نرى أن عشيرة المتكلم (الأمومية) زوجت أحد نسائها لأبيه (أي العشيرة أبيه) وقبل ذَلكَ أيضاً قامت بتزويج أحد نسائها من جده لأمه (أي لعشيرة جده لأمه)، لذا فإنه لا يحق للمتكلم أن يتزوج من أي من هاتين العشيرتين اللتين سبق لهما الزواج من عشيرته، لكنّ يمكنه الزواج من أي عشيرة غيرهما. وعدم السماح لهُ هو بالزواج من هاتين العشيرتين لا يعني أن الرجال الآخرين في عشيرته لا يستطيعون الزواج منهما إذًا لمّ تنطبق عليهم نفس الشروط التي تنطبق عليه، فكل من لمّ تتزوج أمه وجدته لأمه من هاتين العشيرتين يحق لهُ الزواج منهما.

سبق لنا أن رأينا كيف أن نمطي الكْرَو والأُمَهَا والأمها الأبوي يتفقان مع نمط الأرْكْواي في الكثير من الخصائص، بما في ذَلكَ دمج الأب مع العم وأبناء العم مع الإخوة ودمج الأم مع الخالة وأبناء الخالة مع الإخوة. إلا أنهما يختلفان عنه في أن المتكلم يميز اصطلاحيًا بين أبناء عمته وأبناء خاله، أي لا يدمجهما في مصطلح واحد، كما هو الحال عندَ الأرْكْواي. دمج الأب مع العم ودمج الأم مع الخالة ودمج أبناء العم وأبناء الخالة مع الإخوة عندَ الكْرَو والأُمَهَا يعود إلى نفس السبب المسؤول عن دمج هؤلاء الأقارب عندَ الأرْكْواي، وهو أن عم المتكلم يتزوج من أخت أمه، أو لنقل إنّ عمه وأباه يتزوجان من نفس العشيرة الأمومية. أمّا عدم دمج أبناء العم وأبناء الخالة فيعود إلى أن عمة المتكلم عندَ الكْرَو، على خلاف المتبع عندَ الأرْكْواي الذين يتبعون نظام التبادلية التعادلية المباشرة، لا تتزوج من خاله. بعبارة أخرى، يزوج الخال أخواته لعم المتكلم وأبيه لكنه، أي الخال، بدوره يتزوج من عشيرة أخرى غير العشيرة التي تزوجت فيها أخواته. وهذه هي النتيجة المتوقعة إذّاكانَ شكل الزواج المتبع هو الزواج من بنت الخال تحديداً. فمن المسموح للإخوة أن يتزوجوا من نفس العشيرة إلا أنهم لا يتبادلون الأخوات مع تلك العشيرة، بمعنى أن العشيرة التي يتزوج منها زيد وإخوانه لا يحق لأحد من رجالها أن يتزوج أخت زيد بل عليه أن يبحث لهُ عن زوجة من عشيرة أخرى غير عشيرة زيد. إضافة إلى ما سبق فإن المتكلم عندَ الكْرَو، وهذا وجه الغرابة في هذا النمط، يدمج بنت العمة مع العمة وابن العمة مع العم، أي مع الأب (تذكر أنهم يدمجون العم مع الأب في مصطلح قرابي واحد) أي يرفع منزلتهما القرابية (رغم مجايلتهما لهُ) جيلا إلى الأعلى، إلى جيل الأب والعمة، بل إنه يرفع إلى جيل العمة حتّى حفيدتها بل وحفيدة بنتها، كما يرفع ابن كل أنثي يُطلَق عليها مصطلح عمة إلى جيل الأب والعم، وتبعاً لذلك يرفع أولاد ذَلكَ الشخص إلى منزلة الأخ والأخت. وبالمقابل فإن المتكلم، على عكس ما يحدث مع بنت العمة وابنها، يخفض منزلة ابن خاله وبنت خاله (رغم مجايلتهما لهُ) جيلاً إلى الأسفل ويدمجهما مع ابنه هو وبنته. ويمكننا القول أن المتكلم مثلما أنّه يرفع بنت عمته

وابنها جيلا إلى الأعلى فإن ابن خاله وبنت خاله من الجهة المقابلة يرفعانه هو (رغم مجايلته لهما) جيلا إلى الأعلى ويصبح بمثابة الخال لهما، إنْكانَ المتكلم ذكرًا، وبمثابة الخالة، أي مع الأم، إنّ كانَ المتكلم أنثى (تذكر أنهم يدمجون الخالة مع الأم في مصطلح قرابي واحد).

وفي حال كون المتكلم أنثى فإنها مثلها مثل المتكلم الذكر تدمج بنت العمة مع العمة وابن العمة مع الأب والعم، لكنّها لا تدمج ابن الخال وبنته مع ابنها وبنتها (كما يفعل الذكر) ولكن تدمجهما مع ابن الأخ وبنت الأخ. السبب وراء ذَلكَ أنّه من وجهة نظر المتكلم لو كانَ ذكرًا فإنه من المفترض أن ينتمي ابنه وبنته لنفس العشيرة الأمومية التي ينتمي لها ابن الخال وبنت الخال. أمّا من وجهة نظر المتكلم لو كانَ أنثى فإن ابنها وبنتها ينتميان لنفس العشيرة التي تنتمي لها هي وأخوها وأمها وخالها، أمّا ابن أخيها وبنته وابن خالها وبنته فينتمون إلى عشائر أخرى، إلى عشائر أمهاتهم. وهكذا فإن النتائج المترتبة على قواعد النسب الأمومي تختلف بالنسبة لأبناء المتكلم الذكر عنها بالنسبة لأبناء المتكلم الأنثى لأن الأطفال ينتمون لعشيرة الزوجة لا لعشيرة الزوج[1287].

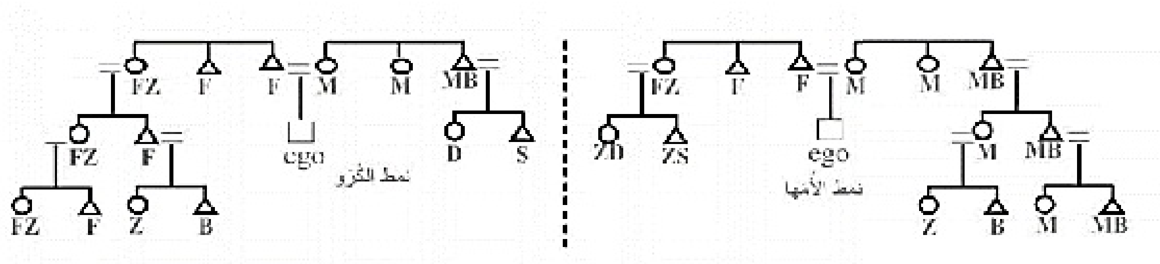
أمّا نمط الأُمَها الأبوي فهو مرآة عكسية لنمط الكْرَو الأمومي. إذَّا كانَ المتكلم هنا ذكرًا فإنه يدمج ابن خاله مع خاله وبنت خاله مع أمه وخالته، أي يرفعهما جيلا إلى الأعلى. هؤلاء الأقارب (أمه وخالته وخاله وابن خاله وبنت خاله) ينتمون جميعاً إلى نفس العشيرة الأبوية. وبالمقابل يدمج المتكلم أبناء عمته مع أبناء أخته لأن الجميع ينتمون بدورهم إلى عشيرة أخرى. أمّا إذًّا كانَ المتكلم أنثى فإنها تتعامل مع أبناءِ خالها بنفس الطريقة كما المتكلم الذكر لكنّها تدمج اصطلاحيًا بين ابنائها وأبناء أختها وابناء عمتها لأن أبناءها وأبناء أختها لا ينتمون لعشيرتيهما بل لعشيرة الأبوين الذين يُفترض أنهما أخوين وأنهما ابني عم وزوجين للأختين وينتميان لنفس العشيرة التي ينتمي لها أبوها وعمتها.

ويشكل نمط القرابة عندَ قبائل الكْرَو والأمها، كما سيتبين لنا حالاً، إشكالية حاول العديد من الأنثروبولوجيين تقديم حل لها. وكان أول هؤلاء جوزيف كوهلرJosef Kohler (1975) الذي حاول تفسيرها انطلاقاً من مصطلحات القرابة المستخدمة عندهم وذلك بالرجوع إلى فرضية مورغن التي ترى في المصطلحات القرابية أينما وجدت رواسب تدل على ما كانَ متبعاً في الماضي من أنماط الزواج وتتبع النسب. مصطلحات القرابة عندَ قبيلتي الكْرَو والأمها، وفقاً لهذه الفرضية، تعكس نمطين من أنماط الزواج الجماعي الذي يتمثل عندَ الأَمَها بزواج الرجل من المرأة ومن عمتها وبنت أخيها ويتمثل عندَ الكْرَو بزواج المرأة من الرجل وخاله وابن أخته، أو بمعنى آخر زواج الرجل من أرملة خاله المتوفي.

بما أن الرجل عندَ الأُمَها ربما يتزوج من بنت أخي زوجته يُطلَق أبناؤه وبناته على تلك المرأة لقب «أمي» بحكم احتمالية زواج أبيهم منها ويطلقون على أخيها لقب «خالي». وبالمقابل فإن المرأة التي يطلقون عليها لقب «أمي» ستطلق عليهم لقب «إبني» و «بنتي» وأخوها سيطلق عليهم لقب «ابن أختي» و «بنت أختي». هذا يعني أن الأنا عندهم سوف يُطلَق نفس المصطلح القرابي على خاله وابن خاله ويُطلق على بنت خاله نفس المصطلح الذي يطلقه على أمه. وحيث أن أبيه خال لأبناء عمته، بما معناه أنّه سيكون هو ابن خالهم واخته بنت خالهم فإنهم سيطلقون عليه لقب «خال» وعلى أخته لقب «أم» لأنه من المحتمل أن يتزوجها أبوهم، أي أن الأنا وأخته سيتعاملان مع أبناء عمتهم مثلما يتعامل معهما أبناء خالهما وأبناء خالتهما. أي أن الأنا يُطلَق مصطلحًا واحداً على ابن عمته وابن أخته، وتستخدم المرأة نفس المصطلح للإشارة إلى ابنها وابن أختها وابن عمتها[1288].

ومع إجراء التعديلات الضرورية يمكننا تطبيق المنطق نفسه على نظام الكْرَو الذي قلنا أنّه الصورة

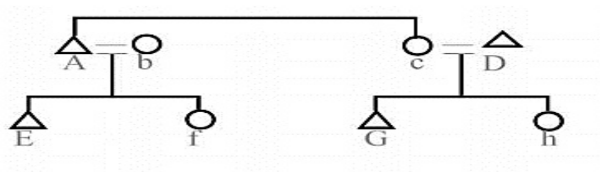
المعكوسة النظام الأَمَها، كما يتبين من المشجر الأيسر في الشكل أدناه. نجد عندَ الكْرَو أن الأنا يُطلَق على أبيه وعمه وكذلك على ابن عمته وعلى ابن بنت عمته نفس المصطلح القرابي، وبذلك يصبح أبناء وبنات ابن عمته في مقام الإخوة لهُ. كما يُطلَق على عمته وبنت عمته نفس المصطلح القرابي الذي يطلقه أيضاً على بنت بنت عمته. وبالمقابل يُطلَق الأنا على ابن خاله نفس المصطلح الذي يطلقه على ابنه ويُطلق على بنت خاله نفس المصطلح الذي يطلقه على بنته وهم بالمقابل يدعونه «أبي» ويدعون أخته «أمي». وهذا ما يبينه المشجر الأيمن من الشكل التالي:



1/ نمط الأمها. 2/ نمط الكُرو

وجاء دوركهايم لاحقاً ليبين أنّه لا علاقة للنسب وأنماط التزاوج بهذه المصطلحات القرابية وأنهما يمثلان تطبيقين متعاكسين لنفس النمط وهذا يأتي كنتيجة منطقية لكون النسب يتم تتبعه من خط الآباء في الأول ومن خط الأمهات في الثاني.

كذلك رادكليف براون يعتبرهما بمثابة وجهين متعاكسين لعملة واحدة وقدْ تمكن من إثبات ذَلكَ من خلال الشكل التالي.

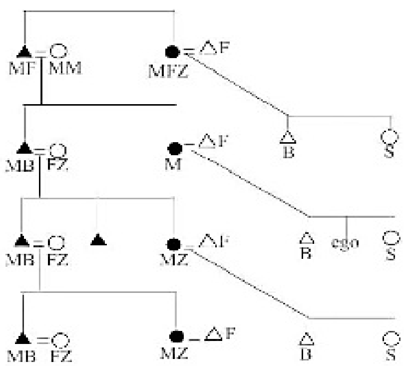


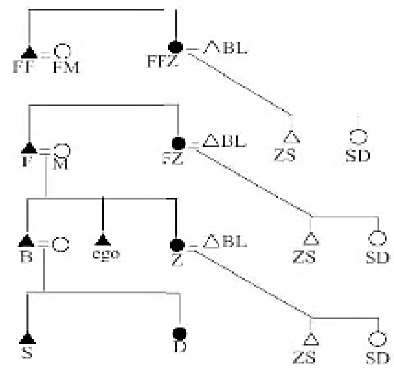
لو بدأنا بنمط الأُمَها لنفترض في هذا الشكل أن D زوج و يتزوج من التي هي بنت أخي زوجته وخال أولاده A والتي هي أيضاً بنت خال ابنه G وبنتها في الأصل لكنّها بعد الزواج من أبيهما تصبح بمثابة الأم لهما. أمّا E الذي هو في الأصل ابن خالهما فإنه بعد زواج أخته من أبيهما يصبح بمثابة الخال لهما. وننتقل الآن إلى نمط الكْرَو ونفترض أن G تزوج من b التي هي في الأصل زوجة خاله a عندها يصبح E و f بمثابة الأبناء لهُ.

ويرفض رادكليف براون الاعتراف بأن هذه المصطلحات أساسها هذا النمط من الزيجات ويقدم لها تفسيرًا بديلاً. فهو أساساً لا يرى أن مصطلحات القرابة تعكس العلاقات البيولوجية الجيولوجية بقدر ما تعكس العلاقات القانونية والالتزامات العرفية المتبادلة بين الطرفين، وعلى عكس مورغن ومشايعيه كانَ لا يؤمن بسلامة المنهجية القائمة على إمكانية إعادة بناء تاريخ و تتبع مراحل تطور أنظمة القرابة والزواج بناء على مصطلحات القرابة

ولمعالجة الإشكالية المتعلقة بمصطلحات القرابة عندَ الكْرَو والأُمَها يضع رادكلف بعض الأساسيات أولها وحدة المجموعة الأخوية (الإخوة والأخوات) بحيث أن أي فرد من خارج هذه المجموعة وتربطه بها علاقة قرابية يُنظَر لها ويتعامل معها كوحدة واحدة دون التفريق بين أعضائها. بمعنى أن ابن أي فرد من هذه المجموعة يتعامل معهم كلهم كما لو كانَ إبنا لهم جميعاً. كذلك زوجة أي من الإخوة تؤول إلى أخيه بعد موته حتّى لو كانَ الأخ متزوجا وهذا النوع من الزواج هو ما سميناه «الزواج من أخت الزوجة sororate مثلما يؤول زوج الأخت بعد موتها إلى أختها حتّى لو كانت الأخيرة في عصمة زوج أخر وهذا النوع من الزواج هو ما سميناه levirate-. المبدأ الآخر هو مبدأ وحدة العشيرة بحيث أن أي شخص من خارج العشيرة تربطه بها أي علاقة يستخدم مصطلحًا واحداً للإشارة إلى رجال العشيرة بصرف النظر عن أعمارهم وأجيالهم ومصطلحًا آخر للإشارة إلى نساء العشيرة بصرف النظر عن أعمارهن وأجيالهن. ويوضح هذا المفهوم بمثال من عشائر الأُمَها الأبوية. في أي من هذه العشائر نجد أن الأنا يميز بين أبناء عشيرته ويحدد العلاقة التي تربطه بهم حسب أعمارهم وأجيالهم، لكنه يستخدم مصطلحًا واحداً يعممه لثلاثة أجيال ابتداءً من

جيله فما فوق للإشارة لأبناء العشائر الأخرى الذين يتزوجون من فتيات عشيرته، فيستخدم مصطلحًا واحداً (BL= brother-in-law) للإشارة إلى زوج أخته وزوج عمته وزوج جدته، كما يستخدم مصطلحًا واحداً يطلقه على جميع أبناء هؤلاء وبناتهم. وهذا ما يوضحه الشكل الأيمن أدناه. أمّا في النسب الأمومي فإن الأنا يُطلَق مصطلح «خالي» على كل الذكور ابتداءً من جيل أمه فنازل. كما يُطلَق مسمى «خالة» على كل نساء الجيلين اللاحقين لجيل أمه ومصطلح «أب» على أزواجهن وكذلك على زوج أخت جده لأمه ومصطلح أخ وأخت على أبناء هؤلاء.





ويورد رادكليف براون أمثلة أخرى لا يتسع المقام هنا لذكرها، منها أن الرجل إذًا تزوج في عشيرة من العشائر فإن رجال تلك العشيرة على اختلاف أجيالهم يصبحون بمثابة أخوان الزوجة بالنسبة له ونسائها بمثابة أخوات الزوجة وله الحق أن يتزوج أي منهن.

رأينا كيف أن نمط الأُرُكْواي والأسكيمو إضافة على تركيزهما على سمة التمايز الجيلي يوليان إهتماماً خاصاً للتمايز بين القرابة العمودية والقرابة الكتفية، هذا بينما نمط الهاوائي لا يعير سمة التمايز بين القرابة العمودية والقرابة الكتفية أي اعتبار ويبني تمايزاته القرابية فقط على سمة الجيل. بالمقابل فإن نمط الكْرَو ونمط الأُمَها لا يعيران التمايز الجيلي ذَلكَ الاهتمام الكبير، بل إنّ سمة التمايز بين القرابة الكتفية والعمودية، وما يعنيه ذَلكَ من الانتساب الأحادي إما الأمومي أو الأبوي، يطغى على سمة التمايز الجيلي. وعلينا أن نتذكر أهم خصائص نظام الانتساب الأحادي وهي أن المنتمين لنفس العشيرة تربطهم روابط الأخوة في النسب وأن المتكلم لن ينتمي إلا إلى عشيرة واحدة فقط إما عشيرة أمه أو عشيرة أبيه.

لكنه مع ذَلكَ من خلال الوالد الذي لا ينتسب إليه يرتبط بعلاقة خاصة مع أفراد عشيرة ذَلكَ الوالد الذين يشعر نحوهم بمشاعر المودة والألفة. الفروق العمرية والتمايز الجيلي لهُ أهمية خاصة في العشيرة التي ينتمي لها الفرد لأنه من أهم المؤشرات التي تحدد مقامه ومكانته في العشيرة وما يرتبط بهذه المكانة من تراتبية ومن مكانات وأدوار ومهام والتزامات متبادلة بينه وبين أفراد العشيرة. أمّا علاقة المتكلم مع أفراد عشيرة الوالد (سواء الأب أو الأم) الذي لا ينتسب إليه فإنها غالباً ما تتميز برفع الكلفة مما يخفف من حدّة الطابع الرسمي المرتبط بالتعامل بينه وبين أفراد تلك العشيرة على اختلاف أعمارهم. ويرتبط الفرد مع أبناء العشيرة التي ينتمي لها الوالد الذي ينتسب إليه بشبكة من المصالح التي قدْ تتعارض أحياناً مما يقود إلى توتر العلاقة معهم أو مع البعض منهم، هذا بينما لا يشوب علاقته مع عشيرة الوالد الآخر أي توترات نظراً لانعدام المصالح المتعارضة أو الولاءات المتضاربة، إضافة إلى أن علاقته بهم ليست علاقة يومية كثيفة ومتكررة. كل ذَلكَ تعكسه مصطلحات القرابة المستخدمة للإشارة إلى الأقرباء من هذه العشيرة وتلك المستخدمة للإشارة إلى الأقرباء من العشيرة الأخرى. وهذا ما نلاحظه مثلاً في الشعور تجاه الأخوال مقارنة بالشعور تجاه الأعمام في المجتمعات العربية. فالمتكلم يعتبر أن أفراد عشيرة الأب إنّ كانَ من الكْرَو أو عشيرة الأب إنّ كانَ من الأُمَها كلهم في مقام الإخوة والأخوات للأب مهما اختلفت أعمارهم وتباينت أجيالهم.

وقلنا أن النسق التصنيفي لا يميز في التسمية بين الوالد وأخيه إذًا كانا من جنس واحد ويُطلق عليهما نفس المصطلح، ولذلك يُطلَق الكْرَو على أبيه وعلى أخي أبيه وكل من ينتمون لعشيرة أبيه من الرجال الصغار منهم والكبار، نفس المصطلح القرابي، بينما يُطلَق على كل النساء مصطلح عمة، على

اعتبار أنهن كلهن من عشيرة أبيه وبالتالي أخوات لأبيه، أي أن سمة الانتماء العشائري في هذه الحالة تعلو على سمة الجيل،
على عكس المجتمعات التي تمارس الزواج التبادلي المباشر والتي تحظى فيها سمة التمايز الجيلي بأهمية قصوى[1289] .

تتقاطع فرضيات الإباحية الجنسيّة مع مباحث الطوطميّة ومباحث الزواج الخارجي، وهذه بدورها تتقاطع، كما سنرى، مع اجتناب المحارم. فقد رأينا أن مكلينن، وهو أول من أثار موضوع الطوطميّة، كانَ السباق إلى نقل النقاش حول الطوطميّة من الحقل اللاهوتي إلى الحقل الاجتماعي لأنّه ربطها بالتنظيم العشائري ورأى فيها تأييداً لما ذهب إليه بخصوص الزواج الخارجي وأسبقية الانتساب للأم في مرحلة كانَ فيها البشر يمارسون الإباحية الجنسيّة والزواج الجماعي. إلا أننا لمّ نتناول هذه الارتباطات ضمن فصول الطوطميّة بل حبذنا تأجيل الخوض فيها إلى ما بعد الحديث عن مفاهيم القرابة والزواج وذلك من أجل أن يسهل الاستيعاب وتستقيم سبل النقاش.

رواسب الإباحية الجنسيّة والزواج الجماعي عندَ القبائل الأسترالية

لقدرأينا كيف كانت بعض النظريات الكلاسيكية التي تبحث في الأنساق القرابية تفترض أن البدايات الأولى للمجتمع البشري كانت عبارة عن تجمعات همجية إباحية لمّ تعرف الزواج ولم تكن العلاقات الجنسيّة فيها تخضع لأي ضابط ولم تكن تتورع عن السفاح ونكاح المحارم. وكان الإثنوغرافيون الأوائل من الذين كانوا متشبعين بهذه النظريات من أمثال الدكتور هَاوِت والقسيس لوريمر فِيْسُن والحاكم الإداري فرانسس غيلن وعالم الأحياء بالدوين سْبِنْسَر، الذين بينا إسهاماتهم في حديثنا عن الطوطميّة- يرون أن قبائل أستراليا وعشائرها في عصورها الموغلة في البدائيّة لا تختلف كثيراً عن تلك الصورة الهمجية التي رسمها لِوِس هنري مورغَن وجيمز فريزر وغيرهم من أنثروبولوجيي الحقبة الفكتورية.

اعتمد الكثيرون من أولئك الأنثروبولوجيين الأوائل في تحليلاتهم ونظرياتهم عن أصول الطوطميّة ونظم القرابة والزواج ومراحل تطورها، بدءًا من مرحلة الإباحية والزواج الجماعي، على ما وصلهم من شواهد ومعلومات أولية عن ممارسات الزواج عندَ بعض القبائل الأسترالية؛ ولذا يجدر بنا أن نلقي نظرة مجملة وعاجلة على هذه الشواهد والمعلومات دون الدخول في التفريعات الجانبية والتفاصيل الدقيقة والتشعبات التي قدْ لا تعني إلا المختصين في ثقافة ومجتمعات الشعوب الأسترالية والتي يُمكن الحصول عليها من مصادرها الأصلية [1290].

جميع العشائر الأسترالية تتبع نظام القرابة التصنيفي الذي فصلنا القول فيه وشرحنا طبيعته في فصول سابقة. فالأسترالي حينما يستعمل مصطلح أب أو أم أو أخ أو أخت أو أيّ قريب من أقارب الدرجة الأولى فإن المقصود هو الأب أو الأخ أو الأم أو الأخت بالمعنى التصنيفي الذي يشمل القرابة العشائرية إضافة إلى القرابة البيولوجية. فالمتكلم يدمج خالته مع أمّه في نفس المصطلح وعمّه مع أبيه وأخوته مع أبناءِ عمّه وأبناء خالته. فمصطلح الأخ أو الأخت عندهم لا يقتصر فقط على من تلده أمك وأبيك بل أيضاً على من تلده خالتك ومن يلده عمك ومن يلده أيّ رجل تطلق عليه مصطلح «أبي» أو امرأة تطلق عليها مصطلح «أمي» من أفراد العشيرة التي تنتمي إليها. وكما تبين لنا في الفصل السابق فإن القبيلة في أستراليا تنشطر إلى شقين متزاوجين، ولنقل الشق (أ) والشق (ب) بحيث أن فتيان وفتيات أيّ شِقّ من هذين الشقين لا يتزوجون من بعضهم البعض وإنما يتزاوج أبناء وبنات الشق (أ) من أبناء وبنات الشق (ب) وأبناء وبنات الشق (ب) من أبناء وبنات الشق (أ). وعملية التزاوج بين الشقين تخضع لبعض الاختلافات من قبيلة لأخرى. فكل شِقّ من الشقين ينقسم إلى عدد من العشائر الطوطميّة وبعض القبائل تسمح للذكر من الشق (أ)، مهما كانت عشيرته الطوطميّة، أن يقترن بأي فتاة من الشق (ب)، مهما كانت عشيرتها الطوطميّة، بينما عشائر أخرى لا تسمح للذكر الذي ينتمي لعشيرة طوطميّة محددة من الشق (أ) أن يتزوج إلا من أنثى تنتمي لعشيرة طوطميّة محددة من الشق (ب).

من ينطلقون من فرضية الإباحية الجنسيّة يقولون إن شطر القبيلة إلى شقين متقابلين متزاوجين لمّ يحدث إلا في مراحل لاحقة متطورة من تاريخ الشعوب الأسترالية وقدْ جاء ذَلكَ كحركة تصحيحية يقصد منها منع تزاوج الإخوة البيولوجيين، أيّ تزاوج الأخ والأخت الذين ولدتهما نفس الأم؛ وقدْ فصلنا القول عن هذه الآليات والنتائج المترتبة عليها في الفصل السابق. المسألة المهمة في هذا الإجراء أنّه يمنع تزاوج الأخ والأخت الذين ولدتهما نفس الأم [1291].

لكنّ فتيات الشق (أ) في مجموعهن يعتبرن زوجاًت محتملات لفتيان الشق (ب) مِن مَن هم من جيلهن وجميع فتيانه أزواج محتملين للفتيات من ذَلكَ الشق مِن مَن هنّ من جيلهم، والعكس صحيح. فمثلما أن الفتاة عندَ القبائل العربيّة مثلاً تولد بطبيعة الحال زوجة محتملة لابن عمها والفتي زوجاً محتملاً لابنة عمّه فإن الفتاة عندَ القبائل الأسترالية تولد بطبيعة الحال زوجة محتملة لأي فتى مجايل لها من شِقّ القبيلة المناظرِ للشقِ الذي تنتمي لهُ. ويُطلق الفتيان والفتيات المتجايلين من الشقين على بعضهم العض مصطلحاً واحداً يؤدي معنى واحداً هو «زوج محتمل» أو «زوجة محتملة» ، وإن اختلف لفظه من قبيلة إلى أخرى، فعند قبيلة اليورابونا Urabunna يقولون nupa وعند قبيلة الديري Dieri يقولون non وعند قبيلة الأرنتا Arunta يقولون unawa. تطلق المرأة هذا المصطلح على زوجها الفعلي وعلى أخي زوجها وعلى جميع الفتيان الذين يُطلَق عليهم زوجها مصطلح «أخ» ، سواء كانَ المقصود أخوة بيولوجية أو أخوة عشائرية. كما يُطلَق الزوج نفس المصطلح على زوجته وعلى أختها وعلى زوجة أخيه وعلى كلّ فتاة تطلق عليها زوجته مصطلح «أخت» سواء كانَ المقصود أخوة بيولوجية أو أخوة عشائرية. وكنتيجة طبيعية لهذا الترتيب فإن أبناء وبنات أيّ امرأة يُطلَق عليها الرجل مصطلح «زوجة محتملة» سوف ينادونه «أبي» ويناديهم «ابني» أو «بنتي» وكذلك أبناء وبنات أيّ رجل تطلق عليه المرأة مصطلح «زوج محتمل» سوف ينادونها «أمي» وتناديهم «ابني» أو «بنتي» . أيّ أننا هنا لا نتحدث عن مصطلح قرابي يحدد علاقة فرد بفرد آخر وإنما علاقة مجموعة من الرجال بمجموعة من النساء. ويؤكد المصطلح في الوقت ذاته على أنّه أساساً كانَ يشير إلى علاقة زواج جماعي ومعاشرة بين فتيان من هذا الشق القبلي بفتيات مجايلات لهم من الشق الآخر. وهذا ما يرى فيه فيسُن وهويت و سْبِنْسَر وغين ومورغان وفريزر وغيرهم دليلاً فيلولوجيا ورواسب من العصر الهمجي الذي كانت فيه العلاقات الجنسيّة علاقات إباحية تتم بين مجاميع وليس بين أفراد بحيث أن كلّ فرد من هذا الشق لهُ الحق في معاشرة أيّ فرد من الجنس الآخر في الشق المقابل.

يقول فِيْسُن:

الزواج نظرياً هو زواج جماعي. بمعنى آخر، إنه مؤسس على زواج كلّ الرجال في شِقّ من القبيلة مع كلّ النساء اللاتي ينتمين لجيلهم في الشق الآخر من نفس القبيلة. ولذا فإن العلاقة ليست مجرد علاقة فرد بأخر وإنما علاقة مجموعة بمجموعة[1292].

ويردف قائلاً:

فكرة الزواج في ظلّ نظام القرابة التصنيفي مؤسس على حقوق القبيلة، أو بالأحرى على حقوق الفصائل التي تتألّف منها القبيلة. الزواج التمفصلي ليس عقداً يتم إبرامه بين طرفين. إنه حالة طبيعية يولد فيها كلا الطرفين[1293].

ويستمر استخدام هذا المصطلح الذي يعني «زوج محتمل» أو «زوجة محتملة» بين فتيان وفتيات شقيّ القبيلة حتّى بعد الزواج، إذ لا يوجد مصطلح آخر. والفتاة من الشق (أ) التي يقترن بها الشاب من الشق (ب) تصبح حليلة لهُ وبعد الزواج يُطلَق كلّ منهما على الآخر مصطلح «حليل» tippa - malku . هذا بينما يستمر فتيان الشق الذي ينتمي لهُ الزوج في مخاطبة زوجته مستخدمين المصطلح الذي يعني «زوجة محتملة» كما يستمر فتيات الشق الذي تنتمي لهُ الزوجة في مخاطبة زوجها مستخدمين المصطلح الذي يعني «زوج محتمل» . وبعد زواجها قدْ تصبح الزوجة، وفق طقوس عشائرية معينة لا داعي للخوض في تفاصيلها هنا، خليلة لرجل آخر من إخوة زوجها البيولوجيين أو العشائريين الذين تطلق عليهم مصطلح «زوج محتمل» ليعاشرها ولكن مع احتفاظ الزوج بحق الأولوية عليها. ولا يحق للزوج أن يمانع في ذَلكَ لأنّه هو أيضاً لهُ الحق أن يتخذ زوجة رجل آخر من إخوته العشائريين خليلة لهُ يعاشرها إضافة إلى حليلته. فالزواج عندهم يعني فقط أن الزوج لهُ حق

الأفضلية على حليلته فيما يخص المعاشرة الزوجية ولكن مع احتفاظ إخوته العشائريين، أيّ من ينتمون لجيله ولنفس الشق القبلي الذي ينتمي إليه، بمشاركته فيها تحت ظروف معينة، فهي بالنسبة لهم تتحول بعد زواجها إلى «خليلة» ، أو ما يسمّونه pirangart عندَ بعض القبائل أو pirrauru عندَ البعض الآخر. فالزوج لهُ حليلة وعدد من الخليلات مثلما أن الزوجة لها حليل وعدد من الأخلاء. وليس من حق الزوج منع إخوته العشائريين أو إخوته البيولوجيين من اتخاذ حليلته خليلة لهم يعاشرونها جنسياً، على شرط أن تكون لهُ الأولوية عليهم.

وتبادل الزوجات لبضع ليال أو ليلة واحدة بين الإخوة ممارسة شائعة عندهم، خصوصاً إذا حدث بينهم سوء تفاهم أو شجار ثمّ تصالحا وأرادا أن يثبتا هذا الصلح ويعيدا المياه إلى مجاريها. وإذا ماتت زوجة الرجل فإن لهُ الحق في التمتع بزوجة أخيه. ومن أهم طقوس الضيافة عندهم تخلي الزوج عن زوجته لضيفه أثناء مدة الضيافة. وإذا ما أرادت قبيلة من القبائل أن ترسل وفداً إلى قبيلة أخرى لطلب الصلح أو الطلب مشاركتها في طقس من الطقوس أو لطلب السماح لها بدخول أراضيها أرسلت مع الوفد عدداً من النساء، فإن بادر رجال القبيلة الأخرى بمجامعة النساء اللائي مع الوفد فهذا دليل على قبول الطلب وإن لمّ يفعلوا كانَ ذَلكَ دليلاً على الرفض. وإذا ما هجم قوم على قوم آخرين طلباً للثأر من شخص أساء لهم أو قتل أحد أقربائهم فإن المطلوبين يدفعون بنسائهم للطالبين ليعاشروهن فإن فعلوا ذَلكَ كانَ دليلاً على الصفح والمغفرة. وإذا عزم جماعة على القيام بمهمة خطيرة تبادلوا النوم مع زوجاًتهم دليلاً على تفانيهم في الدفاع وعدم التخلي عن بعضهم البعض.

ومن رواسب الزواج الجماعي والإباحية البدائيّة أيضاً شعائر الزواج التي تتبعها بعض القبائل الأسترالية في وسط القارة وشمالها. حينما تبلغ الفتاة عندهم سنّ الزواج، وهو سنّ مبكر لا يكاد يتعدى سنّ الخامسة عشرة، تقوم أحد قريباتها أو أحد أقاربها مِن مَن تربطه معها أو معه علاقة محددة بتختينها بواسطة سكين حجرية ثمّ يمررون التشورينغا المقدسة على بضرها لتخفيف آلام الختان. وبعد ذَلكَ وقبل أن تزف على عريسها يتناوب على جماعها عدد من الرجال وفق ترتيب معين تحدده صلة القرابة التي تربطها بهؤلاء الرجال. يتقدم المجموعة أقارب الفتاة الذين لا يحلّ لهم بتاتاً في غير هذا الظرف تحديداً مجامعتها مثل إخوتها العشائريين يليهم إخوة زوجها العشائريين، أيّ من تطلق عليهم مصطلح «زوج محتمل» ، وتشمل القائمة جدها وأبناء عمتها وأبناء خالها وخالها وأبو زوجها.

أمّا عندَ القبائل التي يتم فيها الزواج عن طريق الخطف فإن الزوج يقوم بمعاونة إخوته العشائريين بخطف الزوجة من شِقّ العشيرة الذين يحق لهُ الزواج منه. وفي الليالي الأولى يتناوب الزوج مجامعة زوجته مع من عاونوه على خطفها.

وفي حفلاتهم الطقوسية التي تقام ليلاً وتستمر لفترة قدْ تصل إلى أسبوعين أو أكثر يذهب بعض الرجال كلّ يوم في النّهار إلى مكان الحفل لإعداد المكان وعمل الزينات اللازمة لحفل تلك الليلة. ويتسابق رجال الحيّ لإرسال زوجاتهم إلى هؤلاء الرجال لمضاجعتهن لاعتقادهم أن عمل ذَلكَ ضروري لنجاح الحفل. وفي مثل هذه المناسبات يحصل الاتصال مع من لا يحلّ للرجل عادة الاتصال بها من النساء مثل أخته العشائرية أو أم زوجته التي يتحاشى حتّى النظر إليها والحديث معها أو حتّى الجلوس بالقرب منها في الأحوال الاعتيادية[1294] .

هل كانت هناك مرحلة إباحية؟

يلتفت فريزر في أحد مقالاته إلى الجانب الاجتماعي في الطوطميّة والجانب الديني، والذي يقول عنه إنه سحرياً وليس تعبدياً، ويتساءل عما إذا كانَ الجانبان نشآ جنبا إلى جنب ومقترنان معاً من البداية أم أن كلّ منهما نشأ مستقلاً عن الآخر، وإذا كانَ ذَلكَ كذلك فأيهما الأسبق. يبدأ فريزر بالإشارة إلى أن من سبقوه في تناول هذه الظاهرة انقسموا إلى فريقين كلّ منهما اتخذ موقفاً معاكسا للأخر. يؤكد هربرت سْبِنْسَر والسَّيْر جان لبوك على أسبقية الجانب الاجتماعي للطوطميّة وأنها ظهرت أساساً للتمييز بين العشائر الموجودة أصلاً عن طريق إطلاق مسميات عليها مستمدة مما هو موجود في محيطها البيئي من حيوان ونبات ثمّ برز الشعور الديني فيما بعد نتيجة سوء الفهم وتصور الأجيال اللاحقة خطأً أن الحيوان أو النبات الذي تسمى به أسلافهم هو جدهم الحقيقي فبجلوه وعظموه كأحد مظاهر عبادة الأسلاف عندَ الشعوب البدائيّة. كذلك لوريمر فيسُن Lorimer Fison كانَ يرى أن الجانب الديني في الطوطميّة مشتق من سمتها الأصلية ويأتي في مرتبة ثانويّة لهذه السمة الأصلية المتمثلة في وظيفتها كآلية من آليات التنظيم الاجتماعي. هذا بينما يؤكد مكلينن، والذي يشايعه ابرتصن سمث في رأيه، على أسبقية الطوطميّة والنسب الأمومي على ممارسة الزواج الخارجي. فلابد من تسمية المجاميع البشريّة وتحديد نسبها وتصنيفها في عشائر طوطميّة لمعرفة من هو داخل العشيرة ولا يحلّ الزواج منه ومن هو خارج العشيرة وبالتالي يحلّ الزواج منه. فالذي يوحّد الأفراد في عشيرة واحدة ويمايز فيما بين العشائر هو النسب والطوطم الذي تتخذه كلّ عشيرة شعاراً لها واسما تتسمى به. نظام الزواج الخارجي، كما وصفه مكلينن وكما وضحنا في مكان آخر (فصل الطوطميّة: تشخيص الظاهرة)، يقوم على مبدأ شطر الجماعة إلى شقين متزاوجين لكل شِقّ moity اسم خاص يميزه عن الآخر، وذلك من أجل ممارسة الزواج الخارجي ومنع مضاجعة الأخ لأخته بعد أن كانت الجماعة الأصلية تتألّف من قطيع همجي مختلط undivided commune يمارس أفراده الإباحية الجنسيّة والسفاح بدون حدود ولا وقيود ولا مراعاة القرابة الدم والمحارم[1295].

فقد يتسمى أحد الشقين باسم العقاب والآخر باسم الغراب، بحيث أن أبناء وبنات العقاب لا يحلّ لهم الاتصال الجنسي ولا التزاوج مع بعضهم البعض، مثلهم في ذَلكَ مثل المحارم من الأقارب، وكذلك هي الحال مع أبناء وبنات الغراب، وإنما يتزاوج أبناء العقاب مع بنات الغراب وأبناء الغراب مع بنات العقاب. ومن يخالف هذا العرف تنزل به عقوبة قاسية قدْ تصل إلى حدّ القتل. وهكذا فإن ممارسة الزواج الخارجي تفترض أسبقية الطوطميّة إذا ما أخذنا في الاعتبار صعوبة تحديد درجات القربى في ظلّ الإباحية الجنسيّة وفي ظلّ ظروف المعيشة شبه البهيمية للبشريات الأولى[1296].

وعاد فريزر لطرح الإشكالية مرّة أخرى في كتابه الأخير عن الطوطميّة والزواج الخارجي[1297]. الذي قلنا إنه أعاد فيه نشر كلّ ما سبق لهُ نشره عن الطوطميّة ابتداء من الصفحة الأولى من مقدمة ذَلكَ الكتاب سعى فريزر إلى فك الارتباط الذي كانَ مكلينن وآخرون قدْ حاولوا أن يوثقوه بين الطوطميّة والزواج الخارجي وذلك بالتأكيد على أن الطوطميّة تدخل في نطاق الشعور الديني بينما يدخل الزواج الخارجي في نطاق التنظيم الاجتماعي.

ويرجع فريزر الفضل في فك الارتباط بين الطوطميّة والزواج الخارجي إلى بالدوين سْبِنْسَر Baldwin Spencer وزميله غيلن F . J . Gillen اللذين يقول أنهما أول من أشار إلى استقلالية الظاهرتين أحدهما عن الأخرى في كتاباتهما عن قبائل أستراليا الأصليين[1298]، إضافة إلى ويليام رفوز W . H .

R Rivers في كتاباته عن سكان جزر البنك Bank' s Islands حيث وجد أن الطوطميّة والزواج الخارجي توجدان كلّ منهما بشكل مستقل تماماً وبدون أيّ تأثير يذكر من أيّ منهما على الآخر.
يقول فريزر إن حل معضلة التزاوج داخل العشيرة يكمن فيما تورده أساطير الأبورجين عن أسلافهم. فلو أننا عدنا أدراجنا إلى الوراء عبر مئات القرون نحو الماضي السحيق فإننا سوف تصل إلى نقطة البداية التي كانَ الإنسان فيها على درجة من الهمجية والتوحش بحيث لمّ يكن فعلاً ليميز بين الإنسان والحيوان ولا يرى أيّ فرق بينه وبين حيوانه الطوطمي، فالاثنان، في نظره، متحدان في الطبيعة والجوهر وإن اختلفا في الشكل والمظهر. فكما أن كلّ جنس من الحيوانات أو الطيور لا يتزوج إلا من جنسه فإن أبناء العشيرة الطوطميّة على زمن الأسلاف الأسطوريين يتزاوجون من بعضهم البعض مثلما يتزوج ذكر الكنغر من أنثى الكنغر أو ديك الإيمو من دجاجة الإيمو. ويتساءل فريزر: إذا كانَ الأبورجين البدائيين يعتقدون فعلاً أن الطوطم وصاحبه من نفس الصنف الحيواني ونفس الطبيعة، وإذا كانت الحيوانات تتزاوج من بعضها البعض، فلماذا لا يتزاوج أبناء العشيرة الطوطميّة من بعضهم البعض مثلهم مثل طوطمهم الحيواني؟! هذا التزاوج الداخلي يتماشى مع المفاهيم التي يقوم عليها السحر التعاطفي والتي تفترض أن تزاوج أبناء العشيرة التي تنتمي لنفس الطوطم وتوالدهم سوف يشجع ذكور الطوطم وإناثه أيضاً على التزاوج والتوالد مما يحقق الهدف المطلوب من طقوس التكاثر.
وللتعامل مع هذه الإشكالية يلجأ فريزر مرّة أخرى إلى ما كتبه سْبِنْسَر وغيلن عن قبائل وسط أستراليا البدائيّة. فمن الروايات الرائجة والمتواترة عندَ تلك القبائل التي يتناقلونها عن أسلافهم الأسطوريين ما يشير إلى أن أولئك الأسلاف مثلما كانوا لا يتحرجون من أكل الطوطم كانوا أيضاً لا يرون بأسا في الزواج من داخل العشيرة بدلاً من الزاج من خارجها[1299].
بل إن بعض هذه القبائل مثل قبيلة الأنتا، التي يعتبرها فريزر الأكثر بدائية من بين قبائل أستراليا، ما زالت لا تمانع من زواج الرجل من امرأة تنتمي لنفس العشيرة الطوطميّة التي ينتمي لها هو، ويمكن للمولود أن ينتمي إما لعشيرة الأم أو لعشيرة الأب أو لا ينتمي لأي منهما[1300].
هنا يعلن فريزر عن قناعته بأن الزواج الخارجي والطوطميّة ظاهرتان متمايزتان، وإن التقيتا واندمجتا تحت بعض الظروف، وأن الزواج الخارجي يُعد مرحلة متأخرة نسبياً من مراحل التطور البشري وله أهداف وغايات تختلف عن أهداف وغايات الطوطميّة كممارسات طقوسية وشعائرية. ويوضح فريزر أنّ هذه الأهداف والغايات تتمثل في منع التزاوج والمباشرة الجنسيّة بين أفراد العائلة النوويّة. ويمكننا أن نلخص رأيه الذي يتفق فيه مع سْبِنْسَر وغيلين[1301].
ومفاده أن الإنسان في البداية لمّ يفكّر في الزواج الخارجي وكانت العلاقات الجنسيّة بين المحارم غير محكومة بأي ضوابط إلا أنّه بعد أن ترسخ مفهوم قرابة الدم وبدأ أفراد الجماعة يدركون صلات القربي التي تربط الآباء بالأبناء والإخوة بالأخوات بدأتْ عملية الفرز كحركة تصحيحية واعية ومقصودة وقررت كلّ جماعة أن تتوزع على شقين منفصلين ومتزاوجين لمنع الاتصال الجنسي بين الأخ وأخته أولاً ثمّ بين الأم وابنها وأخيراً بين الأب وبنته. ومع بداية هذه المرحلة يبدأ تتبع الانتماء الطوطمي عن طريق أحد الوالدين، عن طريق الأم أولاً ثمّ عن طريق الأب لاحقاً. المبدأ الأساسي الذي يقوم عليه الانشطار العشائري ليس قرابة الانتساب الطوطمي ولا صلة الدم، حيث أن أقرباء الشخص نفسه قدْ يتوزعون بين الشقين، مع احتمال انضواء معظمهم ضمن الشق الذي ينتمي إليه. هذا الانشطار يقوم على صلات التزاوج، بمعنى أن انتماء الفرد لهذا الشق أو ذاك لا تحكمه قرابة النسب وإنما من يمكنه ومن لا يمكنه الزواج منه. ففي المرحلة البدائيّة التي تسبق تتبع الانتماء الطوطمي عن طريق أحد

الوالدين، كما هو الحال عندَ الأرُنتا، يُمكن لأفراد العائلة الواحدة من أبناء وبنات وأمهم وأبيهم أن ينتمي كلّ منهم لطوطم مختلف لأنّ الانتماء الطوطمي تحكمه الصدفة البحتة ولا يضبطه ضابط. هنا نرى كيف أن الزواج في هذه الحالة من خارج العشيرة الطوطميّة لن يكون لهُ في حد ذاته أيّ تأثير ولن يجدي فتيلا في الحد من زواج المحارم، فالأخ وأخته قدْ ينتميان لطوطمين مختلفين، وكذا الحال مع الأم وابنها والأب وبنته. أيّ أن الذي يحكم وينظم عمليات التزاوج هو الشق القبلي، أو ما يُسمّى moity أو phratry وليس العشيرة الطوطميّة clan. فلكي يؤتي الزواج الخارجي ثماره لابد من شِقّ القبيلة إلى شقين متزاوجين، وهذا ما يؤيد، في نظر فريزر، وجهة نظره بأن الطوطميّة والزواج الخارجي ظاهرتان مستقلتان أحدهما عن الأخرى وأن تقسيم القبيلة إلى فصائل متزاوجة لتفعيل إجراءات التزاوج الخارجي عملية مستقلة عن تقسيمها إلى عشائر طوطميّة.

هذا معناه أن الطوطميّة وإن تقاطعت مع الزواج الخارجي واندمج الاثنان معاً في أحيان كثيرة إلا أنهما تبقيان ظاهرتان مستقلتان عضوياً، فوجود الواحدة لا يعني بالضرورة وجود الأخرى. وفي كثير من الأحيان تندمج الظاهرتان معاً وتتلاقيان لكنهما تظلان شأنين متمايزين ومستقلين أحدهما عن الآخر من حيث الطبيعة والنشأة، ومن الممكن جداً أن يوجد أحدهما في مجتمع من المجتمعات دون وجود الآخر، فتلاقيهما تحكمه الصدفة المحضة ولا يعني بالضرورة وجود ارتباط عضوي بينهما مبني على خصائص كليهما أو أيّ منهما. لكنّ لا شك أن فرز القبيلة إلى شقين متزاوجين وتتبع الانتماء الطوطمي حصرياً إما من خط الأم أو من خط الأب سيؤدي في نهاية المطاف إلى توزع العشائر الطوطميّة في القبيلة بين شقيها الإثنين بحيث تتحول كلّ عشيرة بكامل أفرادها إما إلى هذا الشق أو إلى ذاك. ويتبع ذَلكَ بطبيعة الحال تحول العشيرة الطوطميّة إلى وحدة اجتماعية متزاوجة خارجياً تنظم علاقات التزاوج مع عشيرة طوطميّة أخرى من عشائر الشق الآخر من القبيلة. هذا يؤكد، في نظر فريزر على أن الجانب الاجتماعي المتعلق بانتماء أبناء العشيرة لطوطمهم وما ترتب على ذَلكَ من ممارسة الزواج الخارجي ممارسات لاحقة جاءت في مرحلة متأخرة. وما يؤيد ذَلكَ هو أنّه مهما اختلفت العشائر الأسترالية فيما يخص الممارسات الزواجية أو طريقة تتبع النسب من الخط الأمومي أو من الخط الذكوري فإنها كلها تتفق في ممارسة طقوس التكاثر[1302].

يرى فريزر في هذه الشواهد دلائل على أن الطوطميّة لا يُمكن اعتبارها مظهرًا دينيّاً وإنما هي في الأساس طقوس سحرية يقصد منها توفير الكم الكافي من الغذاء والمتطلبات الحيوية الأخرى لجميع أبناء القبيلة ودرء المخاطر الطبيعية عنهم. هذا الجانب السحري الديني هو الأصل، أمّا الجانب الاجتماعي المتعلق بشطر الجماعة إلى شقين متزاوجين مما مكنها من ممارسة الزواج الخارجي فهو أمر عارض جاء في مراحل لاحقة. وهذا أيضاً ما يؤيده فيه هَاوِت استناداً إلى ما تشير إليه بعض أساطير الأستراليين وإلى بعض الممارسات والطقوس التي وثقها ورأى فيها رواسب تعود إلى عهود الإباحية الجنسيّة[1303].

خلاصة رأي فريزر هو أن الطوطميّة شأن ديني يعود إلى مرحلة من تاريخ البشريّة موغلة في القدم والبدائيّة كانَ فيها الإنسان يجهل أسباب الحمل ويعتقد أن حمل الأنثى يعود إلى ما يلج بطنها من طعام أو شراب؛ ويبدو هذا من الأمور البديهية التي يُمكن أن تخطر على ذهن أكثر البشر بدائية. أمّا الزواج الخارجي فهو تنظيم اجتماعي متطور نسبياً يلزم لتصوره ومن ثمّ تطبيقه قدر من التروي والتفكير الواعي والتدبر المقصود، وهذا لا يتأتى إلا في مرحلة متقدمة نوعاً ما من تاريخ البشريّة وتطور القدرات الذهنية والحس الأخلاقي عندَ الإنسان والهدف منه تقنين الزواج ومنع الاقتران بالمحارم. ولذا لابد أن

الطوطميّة أقدم من الزواج الخارجي وأنهما شأنان مستقلان تاريخيًّا ونابعان من جذور نفسية وذهنية مختلفة.

لاحظنا مما تقدم أن عدداً من الأنثروبولوجيين الأوائل متفقون على أن الجماعات البشريّة الأولى مرّت بمرحلة الإباحية الجنسيّة قبل أن تسن قوانين الزواج المختلفة. إلا أنّه بالمقابل هناك فريق لا يقل قوة وعدداً ينفي مرحلة الإباحية الجنسيّة، ليس لاعتبارات أخلاقية وإنما لاعتبارات غريزية بحتة. فقد أبدى تشارلز داون تحفظه حيال مرحلة الإباحية الجنسيّة التي اتخذ منها كلّ من باكهوفن ومكلينن ومن بعدهما مورغَن نقطة الانطلاق الأولى نحو تطور النظم القرابية وأشكال الزواج عندَ الإنسان. يرى دارون أنه إذا كانَ الإنسان قدْ انحدر من سلف لا يبتعد كثيراً في سلوكه وطباعه من الرئيسيات العليا فإنّه يمكننا تصوّر سلوك ذَلكَ السلف البعيد من مراقبة سلوك هذه الرئيسيات في بيئاتها الطبيعية. وقدْ توصل بناءاً على الملاحظات الميدانية التي توفرت لديه عن الرئيسيات المعاصرة إلى أن الغيرة الجنسيّة الغريزية التي تميز علاقة ذكور هذه الرئيسيات بإناثها، كما هو مشاهد عندَ الغوريلا والشمبانزي، توحي بأن الإنسان، حتّى في أطواره الموغلة في البدائيّة، لمّ يكن ليقبل بأن يشاركه ذكر آخر أنثاه. لذا افترض دارون أن الذكر عندَ أسلاف البشر البدائيين كانَ يعيش مع أنثى واحدة أو عدة إناث ولا يسمح لأي ذكر آخر بالاقتراب منهن. ومن يصل من أبنائه الذكور سنّ البلوغ ويبدأ منافسته على إناث القطيع يطرده ليبحث لهُ عن أنثى من خارج القطيع ليعاشرها ويؤسس معها قطيعاً جديداً. وبحكم العداء الذي كانَ يحكم العلاقات الاجتماعية آنذاك وبحكم غيرة كلّ فحل على إناث قطيعه وعدم رغبته في التفريط بهن فإن السبيل الوحيد المتاح أمام الفتيان للحصول على إناث هو النهب من الجماعات الأخرى. وهكذا نشأت فيما بعد وبحكم العادة ممارسة الزواج الخارجي واجتناب المحارم والذي أصبح مع تعاقب الأجيال عرفاً مقدساً يحظر على الجميع مخالفته.

لكنّ الرئيسيات العليا تختلف فيما بينها فيما يختص بتعدد الزوجات. فعند البعض منها يقترن الفحل بأنثى واحدة و عندَ البعض يقترن بعدد من الإناث، ومنها من يقترن بأنثاه لسنين طويلة بينما يقتصر الاقتران عندَ البعض الآخر على موسم تزاوجي واحد على أن ينفك الارتباط بينهما بانتهاء الموسم لتبدأ ارتباطات جديدة في الموسم القادم إما مع نفس الأنثى أو مع أنثى غيرها. وربما أن تعاقب الفحول على الأنثى من موسم تزاوجي لأخر عندَ أسلاف البشر الأوائل هو ما يفسر، في نظر دارون، انتساب الأطفال في البداية لأمهاتهم وليس لآبائهم الذين تعاقبوا على مضاجعتها هكذا مما يجعل من الصعب تحديد الأبوة. ولكن مهما كانت طبيعة العلاقة الجنسيّة التي تحكم ذَلكَ المجتمع البشري المفترض فإن علاقة الأم بمولودها علاقة لا يُمكن تجاهلها وليس من الصعب على الأم أن تعرف من هو ولدها ولا على الولد أن يعرف من هي أمّه، خصوصاً وأن رضاعة الأطفال في المجتمعات البدائيّة تمتد لعدة سنين، وأن علاقة الأم بالولد علاقة غريزية نجدها حتّى عندَ الحيوان.

ولا يجزم دارون ما إذا كانَ الإنسان الأول يعيش مع أنثاه (أو إناثُه) لوحدهما في موطن يخصهما ويعتبرانه ملكاً لهما ولا يسمحان لأحد غيرهما بالاقتراب منه، كما هو الحال عندَ الأورانغ، أمّا أنّه كانَ كائناً اجتماعياً يختلط مع أبناء جنسه ليشكل معهم جماعة مترابطة تحتل نفس الموطن الذي تتجول فيه مع بعضها البعض طلباً للماء والغذاء، كما هو الحال عندَ الشمبانزي والبابون.

ونظراً لما لرأي دارون من ثقل في هذا الموضوع والذي عوّل، أو على الأقل عرج عليه الكثير من الأنثروبولوجيين اللاحقين **نورد أهم نقاطه في الاقتباس التالي الذي نترجمه بشيء من التصرف:**

من الأمور المدهشة بلا شك إباحية الكثير من المجتمعات البدائيّة، ولكن يبدو لي أننا بحاجة إلى أدلة أكثر قبل أن نقر كليّاً أن علاقاتهم كانت إباحية على كلّ حال. ومع ذَلكَ فإن كلّ أولئك الذين بحثوا الموضوع عن كثب والذين يُرجح رأيهم على رأيي في هذا

الشأن يرون أن الزواج الجماعي (وهم دوماً يستخدمون هذا المصطلح بشيء من التحفظ) كانَ هو الأصل والشكل السائد في أنحاء المعمورة بما في ذَلكَ زواج الأخ من أخته.... الدلائل غير المباشرة التي ترجّح الاعتقاد بشيوع الزواج المباشر في الماضي تبدو قوية، وتعتمد أساساً على مصطلحات القرابة التي يستخدمها أبناء القبيلة الواحدة فيما بينهم مما يؤكد على علاقة الفرد بقبيلته بدلاً من أحد والديه. لكنّ الموضوع واسع جداً وفي غاية التعقيد مما يتعذّر معه تلخيصه هنا ولذا سوف أكتفي ببعض الملاحظات. من الواضح في مثل هذه الزيجات، أو في الحالات التي تكون فيها العلاقة الزوجية مهلهلة جداً، أنّه لا يُمكن تحديد علاقة الابن بالأب.

ولكن ما يبدو أمراً يصعب تصديقه هو القول بأن علاقة الابن بأمه مجهولة تماماً، خصوصاً أن النساء في معظم الجماعات البدائيّة يرضعن أطفالهن لفترة طويلة. ولذا فإن خط الانتساب يتم تتبعه من الأم حصرياً في معظم الحالات واستبعاد الأب.

ولكن في حالات أخرى تؤكد المصطلحات المستخدمة على العلاقة مع القبيلة وتغفل العلاقة حتّى مع الأم. ويبدو من المحتمل أن العلاقات بين الأقارب من أفراد القبيلة البدائيّة نفسها، بما أنّهم معرضون لمختلف أنواع المخاطر، قدْ تكون أهم بكثير، نظراً لحاجتهم للحماية المشتركة ومساعدة بعضهم البعض، من العلاقة بين الأم وطفلها، مما يدعو إلى اللجوء حصرياً إلى المصطلحات القرابية التي تؤكد على العلاقات الأولى؛ وإن كانَ السيد مورغن يعتقد أنّ هذا الرأي في حد ذاته غير مقنع إطلاقاً.

...

وعلى الرغم من أن الطريقة التي تطورت بها العلاقات الزوجية أمر في غاية الغموض، كما نستشفه من الآراء المتباينة حول العديد من النقاط في هذا الشأن بين المؤلفين الثلاثة الذي درسوا الموضوع بتمعن، أعني السيد مورغَن والسيد مكلينن والسَّيْر ج. لبوك، إلا أنّه بناءاً على ما سبق قوله وبناء على العديد من الشواهد الأخرى يبدو من المحتمل أن ممارسات الزواج، بالمعنى المحدد للكلمة، قدْ تطورت بصورة تدريجية، وأن العلاقات شبه الإباحية أو غير المقيدة كانت في السابق شائعة في أنحاء المعمورة. إلا أنّه بالرغم من ذَلكَ، نظراً لحدة الشعور بالغيرة في المملكة الحيوانية كافة، وكذلك قياساً على ما هو عليه الحال عندَ الحيوانات الأدنى، خصوصاً تلك التي هي الأقرب للإنسان، لا أستطيع التصديق أن العلاقات الإباحية المطلقة كانت هي السائدة في الماضي، قبيل صعود الإنسان إلى مكانته الحالية في سلم التطور الحيواني. فمن المؤكد أن الإنسان، كما حاولت تبيانه، تطور عن كائن قريب الشبه بالقرد. بالنسبة للرئيسيات Qudrumana الموجودة الآن، حسب ما هو معروف عن طباعها، فإن الذكر في بعض الأجناس، كالأورانغ مثلاً، يقترن بأنثى واحدة ولكنّه يعاشرها فقط خلال جزء من السنة. وهناك عدة أجناس أخرى، مثل بعض أجناس القرود في الهند وفي القارة الأمريكية، تقتصر علاقة الذكر عندها على أنثى واحدة يبقى معها على مدار العام. وهناك أجناس أخرى تقترن بالعديد من الإناث، مثل الغوريلا والعديد من الأجناس في القارة الأمريكية، وكل عائلة منها تعيش لوحدها. ولكن حتّى في هذه الحالة فإن العائلات التي تستوطن نفس المنطقة من المحتمل أنها تعيش مع بعضها حياة اجتماعية:

فالشمبانزي مثلاً قدْ تتواجد في جماعات كبيرة، كما أنَّ هناك أجناس تمارس تعدد الزوجات ولكن نجد أن عدة ذكور منها تعيش في جماعات، كلّ ذكر مع إناثه، كما هو الحال بالنسبة للعديد من أجناس البابون. وبإمكاننا بالفعل أن نستنتج مما نعرفه عن حدّة الشعور بالغيرة عندَ الحيوانات، والتي يتسلح معظمها بالسلاح الملائم للتصدي لخصومه، أن العلاقات الإباحية مستبعدة جداً. فالاقتران قدْ لا يدوم مدى الحياة، وإنما فقط لولادة واحدة؛ إلا أنّ الذكر الأقوى والأقدر على الدفاع أو مساعدة إناثه وصغاره، سوف يختار الأنثى الأكثر جاذبية مما يكفي لتفعيل دور الانتخاب الجنسي. ولذا فإننا لو نظرنا إلى الوراء عبر مجرى الزمن المتحرك مسترشدين بالأعراف الإنسانية كما هي عليه الآن فإن النتيجة الأرجح التي سوف نتوصل لها هي أن الإنسان الأول عاش في جماعات صغيرة كلّ ذكر مع أنثاه، أو إن كانَ قوياً مع عددٍ من الإناث، التي يحميها بغيرته ضدّ الذكور الآخرين. أو قدْ لا يكون كائناً اجتماعياً ولكنّه يعيش برفقة عدد من الإناث، مثله مثل الغوريلا؛ حيث أن السكان الأصليين «تتفق شهاداتهم أنّهم لا يرون إلا ذكراً واحداً في المجموعة؛ وحينما يكبر الابن الذكر تقوم مجالدة بينهما على السيادة والأقوى منهما يقتل الأخر أو يطرده من القطيع ويتبوأ زعامة القطيع» . والأبناء الصغار، الذين تم طردهم بهذه الطريقة ليهيموا على وجوههم، حينما ينجح الواحد منهم في الحصول على قرينة لهُ سوف يعمل ذَلكَ على تحاشي التناسل القرابي ضمن حدود العائلة الواحدة[1304] .

بناءاً على هذه المعطيات التي قدمها دارون في الاقتباس السابق، خصوصاً فيما يتصل بالغيرة الجنسيّة وعلاقة الذكر بأنثاه وأبنائه، حاول جيمز جاسبر أتكِنسُن James Jasper Atkinson أن يعمل على إعادة بناء مراحل تطور الممارسات الزواجية عبر خطوات افتراضية حاول فيها أن يعول، في ظلّ افتقاره للأدلة الماديّة، على الاتساق الفكري و التسلسل المنطقي، شأنه في ذَلكَ شأن غيره من التطوريين من أنثروبولوجيي العصر الفكتوري. وقدْ ضمن أتكِنسُن أفكاره في كتيب لهُ عنوانه القانون الأولي Primal Law حرره وعلق عليه ابن خاله أندرو لانغ Andrew Lang ونشره عام 1903 مع كتاب لهُ عنوانه الأصول الاجتماعية Social Origins.

ينطلق أتكِنسُن من نفس المعطيات التي قدمها دارون مع بعض التوسع في الافتراضات المتعلقة بنمط حياة طلائع البشريات الأولى. إلا أنّه خلافاً لما يرجحه دارون كانَ أتكِنسُن يرى أن أسلاف البشر الأوائل لمّ يكونوا اجتماعيين مثلما هو عليه الحال بالنسبة لقطعان الشمبانزي والبابون التي من عادتها أن يعيش عدداً من الذكور مع إناثهم وصغارهم في جماعة واحدة تقطن منطقة واحدة، بل

كانَ أولئك الأسلاف أشبه بالغوريلا الذي عادة ما يعيش منفرداً مع إناثه ولا يختلط بغيره من الذكور وكلما بلغ أحد أبنائه الذكور طرده من القطيع كي لا ينافسه على إناثه [1305] .
الرأي الأرجح عندَ تكِنسُن هو أن الرجل البدائي عاش في جماعات صغيرة كلّ منها عبارة عن فحل ومجموعة من الإناث وصغارهن واللاتي يزيد عددها أو ينقص حسب فتوة الفحل وقدرته على إعاشة وحماية ما تحت يده من إناث تدفعه غيرته عليهن إلى تحدي أيّ فحل أخر تسول لهُ نفسه بالاقتراب منهن أو حتّى مجرد التسلل إلى الموطن الذي يقطنه، حتّى لو كانَ أحد أبنائه. فكلما وصل أحد من أبنائه سنّ البلوغ غار منه الفحل وطرده من القطيع حتّى لا يزاحمه على إناث القطيع اللاتي يستأثر بمعاشرتهن، بما فيهن بناته، حيث لمّ يتبلور بعد مفهوم المحارم. إنها الغيرة الجنسيّة مقرونة بمفهوم الملكية، أيّ ملكية الفحل للإناث اللائي تحت يده، مما يجعل الاعتداء عليهن تعد على ملكيته وكل ما يقع ضمن نطاق موطنه الذي يقطنه، مثله في ذَلكَ مثل الغوريلا. وكل ما كبر أحد الأبناء الذكور ووصل سنّ البلوغ احتدم الصراع بينه وبين الأب ومن تكون له الغلبة على الأخر يتصدر الجماعة ويحظى بإناث القطيع بعد طرد الذكر المغلوب [1306] .
للتعرّف على جذور الممارسات الزواجية يقول أتكِنسُن إن علينا أن نعود إلى الوراء حتّى تصل إلى المرحلة الافتراضية التي ودعت فيها البشريات مرحلة البهيمية لتنتقل إلى بدايات المرحلة الإنسانية، إلى فجر البشريّة الذي لمّ تكتمل فيه إنسانية الإنسان بعد، إلى أولى مراحل اكتساب اللغة ومن ثمّ بداية تشكل بذور القوانين العرفية والمؤسسات الاجتماعية. في تلك المرحلة الهمجية الموغلة في القدم وقبل قيام التنظيمات العشائرية والقبلية كانت البشريات تعيش في جماعات مرتحلة صغيرة ومشتتة لكل منها موطنها الذي تجوس فيه بحثاً عن الماء والغذاء ولا تسمح لأحد غيرها بالتعدي عليه أو حتّى الاقتراب منه، مثلها مثل غيرها من الرئيسيات العليا التي تحتل كلّ جماعة منها رقعة جغرافية تخصها وتجد فيها كلّ مقومات العيش وضرورات الحياة وتدافع عنها بالظفر والناب وتعتبرها موطنها الذي يخصها ولا يحق لأحد غيرها أن يتعدى عليه. التنافس على المواطن الغنية بأسباب الحياة و غيرة الفحول على إناثها من تعدي الفحول الأخرى كانت من بين الأسباب التي جعلت تلك الجماعات الأولى تعيش كلّ منها منفردة بمعزل عن غيرها وكانت علاقاتها ببعضها البعض مصبوغة بصبغة العنف ويشوبها التوتر والمشاحنات. كانت كلّ جماعة من تلك البشريات تتألّف من فحل sire وحريمه وأطفاله الصغار الذين حالما يصل الذكر منهم مرحلة البلوغ يطرده الفحل اليهيم وحيداً على هامش القطيع دون الابتعاد عنه أو الخروج من الموطن الذي نشأ فيه وترعرع لأنّ فحول القطعان الأخرى لن تسمح لهُ بالتعدي والدخول إلى مواطنها [1307] .
وحينما يعثر الفتى المطرود على أنثى يقيم معها علاقة ويؤسس جماعة جديدة يصبح هو سيدها الذي لهُ منطقته وإناثه اللاتي يحرسهن حتّى لا يتعدى عليهن الآخرون. وهكذا فإنّه من غيرة الذكور عندَ ذوات الأربع quadrupeds عموماً وفي ظلّ الغيرة الجنسيّة الشديدة التي تتميز بها الرئيسيات العليا خصوصاً يمكننا أن نستنتج بأن إباحية العلاقات الجنسيّة في حياة الإنسان الفطرية أمر مستبعد مما يصعب معه تخيل مجتمع إباحي بالشكل الذي يصوره مورغن وغيره، بمعنى المعاشرة المختلطة بين عدد من الرجال وعدد من النساء، إذ أن ما لدينا هو فحل واحد يتمتع بمعاشرة إناث القطيع، بما فيها بناته وأخواته، ولا يسمح لغيره بذلك إلى أن يشيخ ويهرم فيغلبه فحل آخر يحلّ محله. هذه الفرضية يؤيدها ما نشاهده من سلوك معظم الثدييات من خيول وبغال وثيران وإبل. ففي موسم عشار الحيوانات، بل حتّى سفاد الطيور، مثلاً يهيج الذكر بحيث يصبح الاقتراب منه أو ردّه عن إناثه أمراً

خطيراً. كما نشاهد الذكور من مختلف أصناف الحيوانات تتعارك إلى حدّ القتل أحياناً للاستئثار بإناث القطيع.

وكما رأينا، فإن من بين الممارسات التي احتدم النقاش حولها بين الأنثروبولوجيين بشأن نظم القرابة والزواج ممارسة الزواج الخارجي، أيّ الزواج خارج حدود العائلة والجماعة الطوطميّة أو المحلّيّة. ولا شك أن ممارسة الزواج الخارجي ترتبط بالعلاقات الجنسيّة عندَ الإنسان البدائي حينما كانَ لا يزال على مشارف القفز من المرحلة البهيمية إلى المرحلة البشريّة، خصوصاً حق الذكور داخل الجماعة الواحدة في ممارسة الجنس مع إناثها مما قاد إلى منع الاتصال الجنسي بين أفراد محددين من الجنسين داخل الجماعة، وبالتالي إلى نشوء علاقات تزاوجية بين جماعة وجماعة أخرى connubiam، أيّ سنّ الزواج الخارجي. وقدْ بدأ الزواج الخارجي كعادة تأصلت فيما بعد وتطورت لتأخذ شكل القانون[1308].

الإشكالية التي يرى أتكِنسُن أن في حلّها المفتاح لفهم البدايات التي انطلق منها الإنسان في تطوره الثقافي والاجتماعي هي كيف يُمكن التوفيق بين غيرة ذكور البشريات الأولى على إناثها مما يجعلها في حالة تنافس مستمر مع أبنائها البالغين ومع الذكور الأخرى من بني جنسها من ناحية ومن ناحية أخرى ضرورة اتحاد هذه الذكور في جماعة مسالمة ومتماسكة لأغراض الهجوم والدفاع والتغلب على مصاعب الحياة ومتطلبات البقاء وضرورات التطور مما سيشكل البذرة الأولى لنشوء المجتمع الإنساني وتوارث المنجزات الثقافية عبر الأجيال. وتبدأ نقطة الانطلاق بالنسبة أتكِنسُن عندَ ما سمَّاه القانون الأولي primal law، أو القاعدة السلوكية التي تمثّل طليعة القوانين الأخلاقية والنظم الاجتماعية والثقافية والتي يُفترض أنها جاءت في مرحلة ليس من الممكن التنبؤ بما إذا كانَ البشر فيها قدْ تمكنوا بعد من امتلاك ناصية اللغة، وإن كانوا بالتأكيد غير محرومين من وسائل الاتصال الأخرى مثل لغة الجسد وتعابير الوجه وكذلك الحشرجات والصيحات المختلفة. لذا كانَ لابد لذلك القانون الأولي أن يتخذ شكلاً يُمكن إيصاله والتعبير عنه بوسائل صامتة غير لغوية. كما ينبغي لهذا القانون أن يكون من البساطة بحيث يتيسر للبشريات الأولى بذكائها المحدود أن تفهمه وتستطيع التفاعل معه[1309].

هذا القانون الأولي، والذي كانت بعض رواسبه ما زالت ملحوظة لدى بعض الشعوب البدائيّة، يتمثل في تحاشي avoidance بعض الأقارب للبعض من الجنس الآخر، مثل تحاشي الفرد التحدّث إلى أخته أو الجلوس معها أو الاقتراب منها أو حتّى التلفظ باسمها، أو تحاشي الزوج أم زوجته والزوجة أبي زوجها، وما شابه ذَلكَ من عادات وتقاليد لاحظها أتكِنسُن لدى سكان جزيرة كاليدونيا الجديدة New Caledonia الذين كانَ قدْ عاش بين ظهرانيهم لسنين طويلة ولاحظ شدّة تمسكهم بهذا القانون لدرجة أنّه لو ولد توأم أحدهما ذكر والآخر أنثى لقتلوهما لأنهما كانا معاً في رحم الأم ولم يراعيا قانون التحاشي. ويعتبر أ ن هذا القانون الأولي وما ترتب عليه لاحقاً من تنظيمات تخص العلاقة الزوجية والاتصال الجنسي يمثل الخط الفاصل بين الحيوان والإنسان وهو الخطوة الأولى في صعود البشريات الأولى على سلم التطور الثقافي والاجتماعي من المرحلة البهيمية إلى مرحلة الإنسانية[1310].

قلنا إن البشريات الأولى في تلك المرحلة الانتقالية من البهيمية إلى البشريّة كانت تعيش في جماعات صغيرة يتكون كلّ منها من فحل مهيمن مع مجموعة من الإناث يزيد عددها أو ينقص تبعاً لقوة الفحل وفتوته وقدرته على حمايتهن ليس فقط من ذكور الجماعات الأخرى بل حتّى من أبنائه البالغين. إلا أنّه سيأتي اليوم الذي يهرم فيه هذا الفحل وتخور قواه. ومع بداية هذا الضعف يصبح من

السهل على الفتيان البالغين من أبنائه الذين سبق طردهم من القطيع أن يتحدوا ويتغلبوا على الشيخُ الهرم ليسلبوا منه مكانته وإناثه اللائي يتشاركون فيها. إلا أنّ الغيرة الجنسيّة تجعل العيش المشترك بين هؤلاء الفتية أمر مستحيل فتفعل فعلتها من جديد وتفرق ما بينهم بحيث ينعزل كلّ فحل عن القطيع ليعيش مع إناثه بعيداً عن الفحول الأخرى.

ثمّ تبدأ الدورة من جديد حينما يولد لكل فحل من هؤلاء الفحول أبناء يطردهم بعدما يكبرون ليؤسس كلّ منهم لنفسه جماعة جديدة يصبح هو سيدها الذي لهُ منطقته وإناثه اللاتي يحرسهن حتّى لا يتعدى عليهن الآخرون، وهكذا دواليك.

ويلاحظ عندَ الحيوانات عموماً أن حدّة الغريزة الجنسيّة تخبو في معظم أيام السنة ويهدأ العراك بين الفحول عدا في موسم التزاوج والتوالد والذي هو مرهون بموسم معين من فصول السنة، وهو الموسم الذي تتوفر فيه مصادر الماء والغذاء مما يوفر الطاقة الضروريّة للجماع بالنسبة للذكور وللحمل والولادة والرضاع بالنسبة للإناث. والحيوانات غالباً ما يحتل كلّ جنس من أجناسها حيز بيئي معين يتغذى على ما يوفره هذا الحيز تحديداً من طعام. لكنّ تطور الأسنان والجهاز الهضمي لدى الإنسان مكنه من تنويع مصادر الغذاء بحيث يستطيع التأقلم مع بيئات مختلفة والتغذي على مختلف أصناف الطعام مما يُمكن الذكور والإناث من الحصول على الطاقة اللازمة طوال العام وبالتالي ممارسة الجنس ولتوالد في كلّ المواسم. ويتزامن هذا التطور الفسيولوجي مع حدوث تطورات بنيوية على هيكل الإنسان حيث تبدأ قامته تتحول نحو الانتصاب ويبدأ أولى خطواته للمشي على قدمين مما يحرر يداه لحمل الأشياء واستخدام الأدوات وإن بطريقة فجة، وكذلك استخدام اليدين، إضافة إلى تعابير الوجه ولغة الجسد، كأداة للتفاهم والتواصل مع رفاقه بلغة الإشارة قبل أن يمتلك ناصية اللغة. هذه المهارات التي بدأتْ تكتسبها البشريات بالتدرج البطيء عبر آلاف القرون لابد أن يصاحبها تطور ذهني وسيكولوجي في بنية المخ وما يترتب على ذَلكَ من ارتفاع معدل الذكاء والذاكرة. وهذه كلها نشاطات يعزز بعضها البعض الآخر ويحتاج بعضها إلى بعض. فاستخدام الأدوات يحتاج إلى قدر من التنسيق بين من يستخدمونها، كما أنَّ من يصنعونها ويستخدمونها يحتاجون إلى تمرير هذه المهارات للأجيال اللاحقة. التعلم والتنسيق غير ممكنين بدون وسيلة للتواصل، وهذا ما يعزز الاعتماد قبل اكتساب اللغة على لغة الإشارة باليدين وتعابير الوجه ولغة الجسد[1311].

هذه المهارات تختلف عن الغرائز الحيوانية في أنها تحتاج إلى وقت لتعلمها وإجادتها مما يعني بالضرورة امتداد مرحلة الطفولة لبضع سنوات حتّى يتمكّن الطفل من تعلم هذه المهارات الجديدة وإجادتها. وحينما يكبر يكون أمضى مع أمّه كلّ هذه السنوات الطوال مما يعمق من تعلقها به وعاطفتها تجاهه، وهذا يجعل من الصعب عليها التخلي عنه حينما يكبر. عندَ هذه المرحلة تتغلب عاطفة الأمومة على غيرة الأب ويبقى الأبناء مع أمهاتهم وأبيهم وإخوانهم. كما أنَّ ذكور البشريات قدْ بدأتْ تدرك منفعة التجمع الأغراض الدفاع والهجوم وحماية الموطن وكذلك الحصول على القوت، وذلك من خلال الخبرة التي اكتسبوها لما كانوا زمرة من الفتية يتجولون على هامش القطيع بعدما طردهم أبوهم منه[1312].

هذه العوامل تفرض على الأب أن يغض الطرف ويسمح للأبناء بالبقاء في القطيع لكنّه يحرم عليهم الاقتراب من إناث القطيع، بما فيهن بناته، لأنّه مازال يعتبرهن جميعاً في عصمته ويفرض عليهم من أجل البقاء والعيش معه بسلام أن يبحثوا لهم عن إناث من الخارج. وهذه أولى بوادر التحاشي avoidance في المجتمع البشري، أيّ تحاشي فتية القطيع الاحتكاك بأمهم وأخواتهم حتّى لا يثيروا

غضب أبيهم فيطردهم. ولا يقتصر هذا القانون الأولي على تحاشي الابن لإناث أبيه، أيّ أمّه وأخواته، بل إن على الأب بالمقابل أن يتحاشى زوجة الابن التي اختطفها من قطيع آخر، وهذا النوع من التحاشي شائع أيضاً عندَ الشعوب البدائيّة. التحاشي هو أول قانون يُسن في تاريخ البشريّة الصاعدة على سلم التطور نحو مرحلة الإنسانية. وقانون التحاشي قانون صامت لا يحتاج إصداره ولا تنفيذه إلى اللغة الكلاميّة التي لمّ تكن البشريات تجيدها في تلك المرحلة، بل إن التحاشي نفسه يعني الامتناع حتّى عن تبادل الكلام ويعبر عنه فقط بالإشارة أو الابتعاد. وبحكم العداء الذي يحكم العلاقات الاجتماعية آنذاك وبحكم غيرة كلّ فحل على إناث قطيعه وعدم رغبته في التفريط بهن فإن السبيل الوحيد المتاح أمام الفتيان للحصول على إناث لهم هو الغارة على الجماعات الأخرى لخطف إناثها، وهذه بدايات ممارسة الزواج الخارجي وسببه ليس وأد البنات كما يزعم مكلينن[1313].

قانون التحاشي يمنع الاتصال الجنسي بين الإخوة والأخوات اللائي يبقين في عصمة أبيهن ما دام على قيد الحياة.

لكنّ نظراً لفارق السنّ فإن الأب يشيخ ويفنى وتبقى بناته الشابات عازبات وقدرتهن على الإنجاب معطلة، خصوصاً أن إخوتهن، كما قلنا، لا يحلّ لهم مضاجعتهن. هذا يضطر الإخوة للسماح للذكور من خارج قطيعهم أن يضاجعوا أخواتهم ويلقحونهن. وهذه بداية التوقف عن خطف النساء ونشوء علاقة تزاوجية بين القطيعين (أ) و (ب) بحيث يتزاوج ذكور القطيع (أ) مع إناث القطيع (ب) وذكور القطيع (ب) مع إناث القطيع (أ). وحينما تتكرس مبادلة الإخوة بالأخوات بين قطيعين بطريقة سلمية وتتضح منافعها في شكل تعايش سلمي بين الطرفين وتحالف يقوي من شوكتهم ضدّ الخصوم والأعداء يزداد الضغط على الأب ليتخلى كلية عن حقه في مضاجعة بناته ليستفيد إخوانهن بمبادلتهن بزوجات من القطيع الآخر مما يؤدي مع تكرار حالات التزاوج بمرور الوقت إلى اتحاد القطيعين كشقين متزاوجين يشكلان قبيلة واحدة. عندَ هذه المرحلة يكون قدْ اكتمل قانون المحارم الذي يحرم على الرجل مضاجعة أخته وأمه وبنته[1314].

الطوطميّة والزواج الخارجي

ِأينا أن الأنثروبولوجيين الأوائل كانوا منقسمين على أنفسهم بين من يرون أسبقية الطوطميّة وبين من يرون أسبقية الزواج الخارجي. وعلى خلاف ما كانَ يراه مكلينن ومشايعيه فإن أتكِنسُن كانَ يرى أن الزواج الخارجي هو السبب الذي قاد إلى الطوطميّة وإلى ممارسة وأد البنات وغير ذَلكَ من الممارسات المرتبطة به وليس العكس. وكان أندرو لانغ من المشايعين لابن خاله أتكِنسُن ومن المتحمسين لأسبقية الطوطميّة[1315].

وظل متمسكاً بموقفه طوال حياته وألف العديد من الكتب والمقالات التي كرر فيها موقفه حيال هذا الموضوع والتي نشر آخرها بعد وفاته. يتفق لانغ مع أتكِنسُن الذي يتفق مع دارون في تشكيكه بأسبقية الإباحية الجنسيّة منطلقًا من نفس المنطلقات التي انطلقا منها والمبنية على ما يلاحظ على فحول معظم أجناس الحيوانات، بما في ذَلكَ البشريات، من غيرة غريزية على إناثها. وقدْ سدد لانغ معظم سهامه إلى مورغان، وخصوصاً إلى فريزر الذي كانت نظرياته تعتمد على ملاحظاته عن قبيلة الأُرنتا التي كانَ يرى أنها الأكثر بدائية من بين القبائل الأسترالية[1316].

يشكك إدوارد لانغ فيما يقدمه بعض الباحثين كشواهد على رواسب الإباحية الجنسيّة والتي تأتي معظمها من قبائل أستراليا. هذه الممارسات على الرغم من اختلافها عما يُعد علاقات مشروعة عندَ الأمم المتحضرة إلا أنها تظل محكومة بقواعد وأعراف مقننة لا يُمكن الخروج عنها، فهي ليست إباحية بالمطلق ومتحررة من كلّ عقال ومنها ما لا يسمح به إلا في مناسبات معينة وتحت ظروف محددة، وهي بذلك لا تختلف عن الانفلات والممارسات الجنسيّة الخارجة عن المعهود في مناسبات معينة عندَ بعض الأمم المتحضرة كما عندَ المزدكية في إيران القديمة أو الساتُرناليا saturnalia عندَ الرومان القدماء والنانغا عندَ الفيجيين[1317].

كما يرفض لانغ افتراض فريزر أن قبائل الأُرنتا تمثّل الطوطميّة في مراحلها البدائيّة. قلنا إن فرضية فريزر التي تقول بأن الجانب الديني في الطوطميّة سابق على الجانب الاجتماعي بناها على طوطميّة الأُرنتا التي تمثّل في نظره مرحلة بدائية كانت فيها الطوطميّة ما زالت في مراحلها الأولى التي تسبق توظيفها كتنظيم اجتماعي عن طريق سنّ الزواج الخارجي الذي لا يسمح بتزاوج من ينتمون لنفس الطوطم. يقول لانغ إذا كانَ فريزر يؤكد، مثله مثل معظم الأنثروبولوجيين قبله وبعده، على أن الانتساب الأمومي يسبق الانتساب الأبوي فإن هذا يضع إسفينا قاتلاً في تشخيصه للأرنتا على أنّهم قبائل أكثر بدائية من بقية القبائل الاسترالية لأنّ انتسابهم، كما يقول لاغ، من خط السيف وليس من خط المغزل، ويقصد بذلك الخط الأبوي بدل الخط الأمومي. فالابن قدْ لا ينتسب لا إلى طوطم أمّه ولا إلى طوطم أبيه لكنّه ينتسب مكانياً للجماعة المحلّيّة التي ينتمي لها أبوه ويرث مشيخة القبيلة عن أبيه لو كانَ هو شيخ القبيلة. ومما يدل على تطور الأُرنتا مقارنة بالقبائل الأسترالية الأخرى تنظيمهم الاجتماعي المعقد فيما يخص الفصائل التزاوجية marriage classes التي تصل إلى ثمان فصائل، وما تتصف به طقوسهم من تعقيد ومن طول المدة الزمنية لممارستها والتي قدْ تمتد لعدة أشهر والجموع الغفيرة التي تلتئم لإقامتها وما يتطلبه إعاشة هؤلاءِ من توفير كميات كبيرة من الطعام تعجز عن توفيرها الجماعات البدائيّة الصغيرة بسيطة التركيب[1318].

ولا يري لانغ فائدة في التوقف عندَ ميثولوجيا الشعوب البدائيّة وشعائرها للبحث عن إجابة مقنعة بهذا الخصوص، كما عمل فريزر و غيره مع ميثولوجيا قبيلة الأُرنتا، لأنّ الميثولوجيا غالباً ما تعكس

وتفسر الوضع القائم عن طريق اختراع أصل لهُ موغل في القدم، لكنّ دون أن تعكس حقيقة ذَلكَ الأصل[1319].

وهنا لا يصبح أمامنا إلا الفرضيات القائمة على الاستنباط المنطقي والسَّيْر عبر خطوات متتالية ومتسقة منطقياً توصلنا إلى الوضع القائم لنعود إلى المرحلة التي سبقت الطوطميّة مباشرة، وهي المرحلة التي بدأتْ فيها الجماعات تتنابز فيما بينها بالألقاب وتطلق على بعضها البعض أسماء لتميز بها بعضها عن بعض قبل أن تكتسب هذه الأسماء مسحة طوطميّة وإن كانت في معظمها أسماء مشتقة من أجناس الحيوان والنبات.

ابتدأت ممارسة الزواج الخارجي، وفق رؤية لانغ، كأمر واقع قبل ظهور الطوطميّة ومفهوم المحارم والتابوهات المتعلقة بهذه المفاهيم. فقد بدأ تحريم التزاوج بين أبناء الجماعة المحلّيّة الواحدة، أو من يسميهم لانغ hearth mates أو fire circle قبل أن تتخذ كلّ جماعة طوطماً تتسمى به.

ثمّ جاءت الطوطميّة بعد ذَلكَ لترسخ هذه الممارسة. كانَ الأصل في الزواج الخارجي عندَ البشر الأوائل، كما هو عندَ معظم الثديات، غيرة الفحل على إناث القطيع وعدم السماح للذكور من أبنائه بمضاجعتهن مما اضطرهم للبحث عن إناث من خارج القطيع عن طريق الخطف من الجماعات المحلّيّة المجاورة، وهذا شكل من أشكال الزواج الخارجي الذي يتبين أنّه، وفقاً لهذه الفرضية، سابق على مرحلة الطوطميّة. أيّ أن الزواج الخارجي ابتدأ كممارسة فعلية قبل أن يتم تشريعه كقانون يحكم العلاقات الزوجية والاجتماعية[1320].

كانت الجماعات آنذاك تعيش في زمر صغيرة لمّ تتبلور فيها مفاهيم القرابة ولا الدين. وكانت كلّ جماعة تتسمى باسم يخصها دون غيرها وتتألّف من عدد محدود من الرجال يقطنون موطناً معيناً يتمتعون بخيراته ولا يسمحون لأحد أن يزاحمهم على موارده. هذه الجماعات الهمجية التي تمثّل نقطة البداية الأولية لمّ تكن قدْ امتلكت القدرة على الكلام بعد كما نملكها نحن الآن، ولم تكن بعد تحمل أسماء عائلية ولا ألقاب عشائرية؛ أيّ أنها كانت تعيش في مرحلة سابقة على المرحلة الطوطميّة. ثمّ برزت حاجة كلّ جماعة من هذه الجماعات البشريّة الصغيرة إلى اسم أو وسم أو رسم يميزها عن غيرها من الجماعات الأخرى المجاورة، ويفضل أن يكون هذا الرمز من السهل رسمه أو تقليد صوته وحركاته بلغة الإشارة، خصوصاً الأجناس التي تنمو في بيئة الجماعة، وكلما كانَ أقرب في صفاته وسلوكه إلى الجماعة التي يرمز لها ومن الأجناس التي تتكاثر في بيئتها كلما كانَ ذَلكَ أفضل، ومن هنا جاء تفضيل الحيوانات أولاً ثمّ النباتات ثانيًا لهذا الغرض. وفي الغالب الأعم لا تطلق الجماعة المحلّيّة على نفسها الاسم الذي تتسمى به بل من الأرجح أنّه لقب لها اعتادت الجماعات المجاورة لها أن تنبزها به حتّى تقبلته وأصبح ملازماً لها ويدل عليها. فالطوطمية لمّ تنشأ في الأصل كظاهرة دينيّة وإنما كضرورة أمّلتها حاجات عملية معيشية تتمثل في ضرورة إطلاق الأسماء على الجماعات البشريّة الأولى من أجل التمييز فيما بينها[1321].

في تلك المرحلة الأولية لمّ تتخذ علاقة العشيرة بطوطمها أيّ بعد ديني، فهو مجرد اسم يحدد هويتها ويميزها عن غيرها. وجاءت ممارسة إطلاق الأسماء على الجماعات قبل تحريم الزواج داخل الجماعة و قانون الزواج الخارجي لأنّ هذا لا يأتي إلا لاحقاً مع تبلور الصبغة الدينية القدسية وطغيانها على علاقة الجماعة بطوطمها وبعد أن أحكم الإنسان قبضته على اللغة وامتلك القدرة على إطلاق التسميات وتصنيف الأشياء من حوله، أيّ بعد أن أصبحت الجماعات الإنسانية تخضع للتصنيفات وصار كلّ منها يحمّل اسمًا طوطمياً، وبعد أن ترسخ المبدأ الطوطمي بمختلف التابوهات المتعلقة به.

حينما ينسى أفراد العشيرة المحلّيّة مع مرو الوقت كيف اكتسبت اسمها ويتساءلون عن أصل التسمية يتسرب إلى أذهانهم الاعتقاد بأنهم تناسلوا من الطوطم ويقومون بنسج خيوط أسطورة تقول إن الحيوان أو النبات الذي تتسمي به العشيرة هو سلفهم الذي انحدروا منه وأنّ هناك علاقة سرية مقدسة تربطهم بذلك الجنس الحيواني أو النباتي الذي يتسمون به. ولا يستغرب على الإنسان البدائي أن يعتقد بأن عشيرته تناسلت من سلف حيواني أو نباتي، فهذا يرد كثيراً في الأساطير التي تعكس ذهنية الرجل البدائي وطريقة تفكيره. وشيئاً فشيئاً يترسخ هذا الاعتقاد ويصبح أشبه بالمعتقد الديني الذي يقترن بقدر من التقديس والاحترام للطوطم وكل من يتسمى به. وهكذا يأتي ظهور الشعور الديني لاحقاً بسبب العلاقة القائمة في ذهن الرجل البدائي التي تربط الاسم بالمسمى وتجعلهما أمرين مرتبطين لا يمكن الفصل بينهما، خصوصاً وأن الاسم يعني الشيء الكثير بالنسبة للذهنية البدائيّة التي تعتبره جزءً لا يتجزأ من ذات المسمى وليس مجرد كلمة تشير إليه. من يتسمون بنفس الاسم يفترضون أنّ هذا الاشتراك في الاسم يربطهم بعلاقة قربي أقوى من علاقة قربي الدم التي لمّ يكن يفهمها الإنسان بعد ولم تتبلور في ذهنه. وبمجرد أن تترسخ لدى الرجل البدائي قدسية الطوطم والاعتقاد بأن هناك صلة تربطه بطوطمه تبدأ، بحكم هذا التقديس، تتوارد على ذهنه سلسلة التابوهات المتعلقة بالطوطم وحرمة إيذائه وصيده وأكل لحمه، إلا في حالات طقوسية خاصّة. كما يمتد تقديس الطوطم إلى كلّ من يتسمى باسمه من أبناء العشيرة المحلّيّة. ومن هنا نشأ الاعتقاد بعدم جواز الاقتران بأي من فتيات العشيرة الطوطميّة وحرمة العلاقة الجنسيّة مع أيّ أنثي تنتمي لنفس الطوطم[1322].

وهذه بداية سنّ الزواج الخارجي كشريعة اجتماعية. فبمجرد تحول الحيوان أو النبات من مجرد اسم تتسمى به العشيرة إلى طوطم تقدسه تتحول حدود الزواج الخارجي من حدود مكانية تمنع التزاوج بين أبناء العشيرة المحلّيّة إلى حدود طوطميّة تمنع التزاوج بين من ينتمون لنفس الطوطم مهما تباعدت أماكنهم و فرقت بينهم المسافات[1323].

بحكم ممارسة الخطف فإن كلّ جماعة محلّيّة سوف تشتمل على عدد من الزوجات اللائي تم خطفهن من الجماعات المحلّيّة المجاورة. وحينما يبدأ إطلاق الأسماء على الجماعات المحلّيّة فإن الزوجات في كلّ جماعة لن يتبنين اسم تلك الجماعة وإنما تحتفظ كلّ منهن باسم الجماعة التي تم خطفها منها. ومع مرور الوقت تتحول الجماعة المحلّيّة إلى خليط من الجماعات الطوطميّة التي تحمل أسماء مختلفة تتعدد بتعدد الزوجات الغريبات داخلها لكنّ مع احتفاظها، كجماعة محلّيّة، باسمها الأصلي القديم الذي اكتسبته في بداية إطلاق الأسماء على الجماعات البشريّة. وهكذا يصبح لدينا جماعة محلّيّة لها اسمها الذي يخصها كجماعة مستقلة مرتبطة بمنطقة محددة إضافة إلى أسماء زوجات رجالها المخطوفات التي تظل كلّ منهن محتفظة باسم عشيرتها التي وُلدت فيها وخطفت منها. وحيث أن تتبع النسب يبدأ أول ما يبدأ من الخط الأمومي فإن أبناء وبنات الإناث التي خطفها رجال الجماعة المحلّيّة (أ) من الجماعات (ب)، (ج)، (د) سوف ينتسب كلّ منهم لطوطم أمّه وينتمون لعشائرهن بدلاً من العشيرة المحلّيّة التي ينتمي لها الآباء، مما يعني أن الجماعة المحلّيّة (أ)، وإن كانَ لها طوطمها الذي يخصها، سوف تحتوي داخلها عدداً من الجماعات الطوطميّة تتألّف من أبناء وبنات الزوجات اللائي أتين من الجماعات (ب)، (ج)، (د). ومن ناحية أخرى فإن الطوطم الذي تنتسب لهُ هذه النساء سوف يتفرق بين عدد من العشائر المحلّيّة بحيث نجد أبناء العشيرة الطوطميّة الواحدة متفرقين بين العشائر المحلّيّة المختلفة التي اختطفت أمهاتهم[1324].

ولكن بالرغم من أن أبناء الجماعة المحلّيّة الواحدة ينتمون إلى جماعات طوطميّة مختلفة بحكم انتسابهم لأمهاتهم إلا أنّهم لا يستطيعون التزاوج فيما بينهم وذلك قياساً على منع التزاوج بين من ينتمون لنفس الطوطم. يصبح من المحرم على من ينتمون بحكم السكنى لجماعة محلّيّة واحدة أن يتزوجوا من بعضهم البعض حتّى وإن كانوا ينتمون لعشائر طوطميّة مختلفة لأنّ جماعتهم المحلّيّة التي ما زالوا ينتمون لها كانت في الأصل جماعة طوطميّة ثمّ تحولت إلى جماعة محلّيّة تضم عدداً من الجماعات الطوطميّة. المبدأ الطوطمي الذي يمنع التزاوج بين من ينتمون لنفس العشيرة الطوطميّة ويحملون نفس الاسم يشمل تأثيره الجماعة المحلّيّة التي يتسمى أبناؤها باسمها بحكم أنّهم يعيشون فيها مع آبائهم إضافة إلى أسمائهم الطوطميّة التي ورثوها عن أمهاتهم. ولذلك يمتد منع التزاوج ليشمل أبناء العشيرة المحلّيّة الذين يجمعهم مكان واحد إضافة إلى أبناء العشيرة الطوطميّة الذين يجمعهم طوطم واحد ولكنهم يقطنون في مواطن مختلفة[1325].

وهكذا تظل العشيرة المحلّيّة محتفظة باسمها الطوطمي الذي كانت تتسمي به في الأصل ولكنّها أيضاً تضم داخلها طواطم أخرى بعدد العشائر الطوطميّة التي تنتمي لها زوجات رجال العشيرة المحلّيّة. بهذه الطريقة ينتمي الفرد إلى عشيرة أمّه الطوطميّة وكذلك إلى عشيرة أبيه المحلّيّة ويتوزع ولاؤه بين العشيرة المحلّيّة التي ينتمي لها بحكم مولده فيها والسكنى مع أبيه وبين العشيرة الطوطميّة التي أتت منها أمّه. عندَ هذا الحد كانت مشاعر القربي العائلية وصلة الدم وما شابه ذَلكَ من المبادئ والمفاهيم قدْ بدأتْ تتبلور بحيث لمْ يُعد من المقبول قتل القريب قريبه وإيذائه سواء الأقرباء الذين ينتمون لجماعة محلّيّة واحدة وطواطم مختلفة أو لطوطم واحد وجماعات محلّيّة مختلفة. فأبناء الجماعة المحلّيّة حينما يشبون عن الطوق في وقت لاحق وبعدما يتطور الوعي الإنساني قدْ لا يقبلون بمواصلة اتباع طرق العنف وخطف النساء من العشائر التي جاءت منها أمهاتهم لأنّ ذَلكَ سوف يعرضهم ويعرض أخوالهم لخطر الإصابة والقتل. وهذا ما يعمل على تخفيف حدّة التوتر بين كلّ جماعة محلّيّة وبين الجماعات الأقرب لها والتي اعتادت على خطف النساء منها، لأنّ الأبناء حينما يكبرون سوف يشعرون بروابط القربي التي تربطهم مع هذه الجماعات التي تأتي منها أمهاتهم. ومع مرور الوقت تدفع هذه المشاعر والأحاسيس الجماعات المتجاورة والقريبة من بعضها البعض والتي اعتادت على تخاطف النساء من بينها أن تشكل اتحاداً تزاوجياً connubiam، أيّ تندمج في قبيلة واحدة تضم شقين متزاوجين. وحيث أنّه يحرم على المرء أن يتزوج من شخص ينتمي لنفس الطوطم فإنّه تحصل عملية اصطفاف يتوزع بموجبها جميع أفراد الطوطم المبعثرين بين الشقين المتزاوجين في شِقّ واحد بحيث لا تبقى عشيرة طوطميّة ينتمي بعض أفرادها إلى هذا الشق والبعض الآخر إلى ذاك الشق، بل تنحاز كلّ عشيرة طوطميّة بقضها وقضيضها إلى أحد شقيّ القبيلة. وكل شِقّ من الشقين يضم عدداً من العشائر الطوطميّة التي لا يجوز لها التزاوج من بعضها البعض بحكم انتمائها لنفس الشق كما لا يحلّ لها التزاوج مع من ينتمون لطوطمها حتّى وإن كانوا يعيشون مع قبائل أخرى. عندَ هذه المرحلة يصبح من غير الجائز أن يتخذ الفرد قريناً لهُ لا من نفس الطوطم الذي ينتمي لهُ ولا من نفس الشق القبلي الذي ينتمي له طوطمه. وهكذا يبدأ الزواج الخارجي أولاً بين أبناء العشائر الطوطميّة ثمّ بين شقيّ القبيلة حينما تتحد مجموعة من العشائر الطوطميّة المتجاورة في قبيلة واحدة مشطورة إلى شقين متزاوجين[1326].

وحينما يتحول الانتساب من الأم إلى الانتساب من الأب يتغير مفهوم الزواج الخارجي ليصبح زواجاً من خارج الجماعة المحلّيّة، أيّ من خارج المنطقة التي يمتلكها ويقطنها الأب مع بقية أفراد العشيرة

الأبوية. أيّ أن الزواج الخارجي في مرحلة تتبع النسب من الآباء وأباء الآباء يصبح محدوداً بحدود المنطقة التي يمتلكها ويقطنها الأب ورجال العشيرة؛ وهذا يأتي في مرحلة لاحقة على مرحلة تتبع النسب من خط الأمهات وأمهات الأمهات والتي كانت فيها حدود الزواج الخارجي ليست محدودة بحدود المكان لأنّ أفراد العشيرة الأمومية لا تجمعهم منطقة معينة بحكم أن أمهاتهم متفرقات بين مختلف الجماعات المحلّيّة. وهنا تتداخل مباحث الطوطميّة مع مباحث الأنساق القرابية والعلاقات الزوجية.

خلاصة كلام لانغ أنّه لا يستسيغ فكرة أن الدرجة الأولى من درجات التطور البشري على المستويين الاجتماعي والثقافي تبدأ عندَ نقطة كانت فيها التجمعات البشريّة عبارة عن زمر إباحية مختلطة لمّ يتبلور فيها مفهوم المحارم والسفاح، وأن فكرة شطر القبيلة إلى شقين متزاوجين جاءت بمبادرة واعية وبإرادة فرديّة من أحد الحكماء الملهمين من أبناء القبيلة وبتحفيز من تنامي الوازع الأخلاقي وكنتيجة للتطور الذهني والسيكولوجي عندَ البشر الذين بدأوا يشمأزون من معاشرة الأقارب ويأنفون منها على أنها ممارسة غير لائقة، كما يعتقد هاوت [1327].

يرى لانغ أنّ هذا الطرح لا يستقيم لكونه يُفترض أن تنظيمات الزمر البدائيّة قريب من التنظيم القبلي المتطور الذي يتمتع بشيخ أمره مطاع و مجلس شورى من أعيان القبيلة يجتمعون ويتشاورون ليقرروا شؤون القبيلة. هذه أمور كلها لمّ تكن موجودة في تلك المرحلة الموغلة في البدائيّة وإنما هي مجرد إسقاطات لممارسات الحاضر على الماضي. شطر الجماعة إلى شقين متزاوجين، والذي يُعد أولى بوادر التنظيم الاجتماعي التي يُمكن تصورها والعثور عليها، يأتي تدريجياً وعبر مراحل كاستجابة تلقائية لظروف معيشية وبيئية. انشطار القبيلة إلى شقين يضم كلّ منهما عدداً من العشائر الطوطميّة التي لا تتكرر في الشق الآخر لا يقف وراءه، كما يرى مورغَن و فريزر وآخرون، دوافع أخلاقية وإنما دوافع نفعية ولا يتم عن طريق مفصلة جماعة موجودة وموحدة في الأصل إلى شقين ثمّ مفصلة كلّ شِقّ إلى جماعات طوطميّة. هذا التمفصل نشأ عن اتحاد جماعات مختلفة لمّ تكن تربطها في الأساس أيّ روابط لكنّها كلها كانت في الأساس جماعات طوطميّة تمارس الزواج الخارجي. بمعنى آخر، لا تنقسم القبيلة إلى شقين ثمّ ينقسم كلّ شِقّ إلى عدد من العشائر الطوطميّة، ما يحدث هو أن عدداً من العشائر الطوطميّة التي تعود إلى أصول مختلفة تتحد مع بعضها البعض لتشكل قبيلة واحدة مشطورة إلى شقين يضم كلّ منهما عدداً من العشائر الطوطميّة كلّ منها يتزاوج مع عشيرة من الشق الآخر وليس من الشق الذي تنتمي لهُ هي. وهذه نتيجة منطقية إذا ما سلمنا بأن بداية المجتمع البشري، كما يرى لانغ، كانت على شكل تجمعات صغيرة متناثرة ومرتحلة وشبه مستقلة عن بعضها البعض. كما أنَّ الشواهد التاريخية تدلّ على أن التجمعات الكبيرة لا تنشأ من انقسام مجموعة أولية واحدة وتفرعها إلى عدد من الشعب، بل الواقع أن القبائل والشعوب تتشكل من اندماج كيانات صغيرة لتشكل كيانات أكبر من القبيلة إلى الدولة، وهذا ما ينطبق على العشائر الطوطميّة. إلا أنّه بعد اجتياز هذه المرحلة الأولية التي تبدأ كأمر واقع وبدون تدبير وتخطيط تبدأ الجماعة تدرك بالتدريج منافع التمفصل العشائري وتعي شيئاً فشيئاً فوائد الزواج الخارجي فتطور ممارسات التمفصل والانشطارات من مجرد شقين متزاوجين إلى أربعة فصائل ثمّ إلى ثمان شعب [1328].

اجتناب المحارم Incest Taboo

كانَ من المحتم أن تقود قضايا الإباحية الجنسيّة وزواج الإخوة من أخواتهم وأشكال الزواج اللاحقة التي أثارها مكلينن ومورغان من إثارة قضية أخرى متفرعة من هذه القضايا وهي قضية اجتناب المحارم. فقد لاحظ الأنثروبولوجيون أنّه لا يخلو أيّ مجتمع من المجتمعات البشريّة التي درسوها من قواعد تنظم العلاقات الجنسيّة وما يتعلق بالزواج وتحرم الاتصال الجنسي بين الأقرباء الذين يدخلون في عداد المحارم. قدْ يبدو اجتناب المحارم incest taboo أمراً بديهياً بالنسبة للشخص العادي لكنّه يشكل بالنسبة للأنثروبولوجيين مسألة شائكة تبحث عن إجابة وذلك بحكم اهتمامهم بكل ما هو شأن إنساني يختص به الجنس البشري دون غيره من أجناس الحيوان. وقدْ حظيت هذه القضية المحورية باهتمام بالغ من الأنثروبولوجيين الذين أعيتهم الحيلة في إيجاد نظرية تقدم تفسيراً جامعاً مانعاً لهذه الظاهرة وكانت النتيجة أن ظهرت العديد من الفرضيات المتعارضة في هذا الشأن.

اجتناب المحارم مسألة تخص الفرد وتتعلق بتقنين المعاشرة الجنسيّة العابرة، أمّا الزواج الخارجي فهو يتعلق بتقنين العلاقات التزواجية بين الجماعات. لذا لابد أن نتنبّه من البداية إلى الفرق بين العلاقة الزوجية وبين المعاشرة الجنسيّة، فلا يُمكن أن تتم العلاقة الزوجية بين شخصين لا تحل لهما المباشرة الجنسيّة ولكن من الممكن جداً أن تحدث المباشرة الجنسيّة بين شخصين لا يسمح لهما بالزواج أحدهما من الآخر، إما لعدم تكافؤ النسب مثلاً أو لانتمائهما لديانات أو أعراق أو طبقات اجتماعية مختلفة تمنع التزاوج فيما بين من ينتمون لهذه ومن ينتمون لتلك. ففي المجتمع العربي مثلاً قدْ لا يجد الفرد القبلي غضاضة في إقامة علاقة جنسيّة مع أحد فتيات الغجر لكنّه يستحيل عليه الزواج منها. ولذا يلزم التعامل مع هاتين القضيتين كقضيتين منفصلتين وإن كانتا مرتبطتين أشد الارتباط بحيث يصعب الحديث عن واحدة دون التطرق للأخرى. من جانب آخر فإن وجود قواعد في كلّ المجتمعات البشريّة تنظم المباشرة الجنسيّة من جهة والعلاقات الزوجية من جهة أخرى لا يعني أن المجتمعات تتفق في هذه القواعد أو في الحدود التي ترسمها للفصل فيما بين المحارم وغير المحارم، فبينما تحرم المجتمعات العربيّة الزواج من بنت الأخ أو بنت الأخت أو من العمّة أو الخالة، هناك مجتمعات تجيز هذا الزواج، فقد تزوج ناحور Nahor، أخو النبي إبراهيم، من مملكه بنت أخيه هاران Haran التي أنجب منها النبي لوط، كما تزوج عمران من عمته يوكابد Jochebed التي أنجبت لهُ النبي موسى. وبالمقابل تسمح المجتمعات العربيّة بالزواج من بنت العمّ أو بنت الخالة بينما هناك مجتمعات تحرم مثل هذه الزيجات ولا تسمح إلا بالزواج من بنت الخال أو بنت العمّة، علماً بأن المسافة البيولوجية التي تفصل الفرد عن بنت عمّه أو بنت خالته هي نفس المسافة التي تفصله عن بنت خاله أو بنت عمته. إلا أنّ المجتمعات تكاد تجمع على تحريم المضاجعة بين الآباء والأبناء وبين الإخوة والأخوات، أيّ من يدخلون في عداد العائلة النوويّة، إذا ما استثنينا ما تذكره بعض المصادر عن زواج الإخوة في العائلات المالكة والعائلات النبيلة في بلاد الإنكا والهاوائي ومصر القديمة الذين لا يريدون أن يختلط دمهم النقي بدماء العامة ولا أن يشاركوا الدهماء في الحُكم وما يترتب عليه من سلطة ومن مصالح وثروات، وربما يكون المقصود بالإخوة هنا ليس الأخوة البيولوجية وإنما الأخوة التصنيفية، أو العشائرية. وهناك بعض المجتمعات التي تسمح بزواج الأخ من الأخت إذا كانا من أبوين مختلفين أو أمين مختلفتين. ويحاول ليفي شتراوس تعليل زواج الإخوة والأخوات في الحضارات القديمة بالقول إن هذا لا يحدث إلا في حالة كون البنت هي أكبر الأبناء مما يعني أن الحُكم سيؤول إليها بعد وفاة الأب انطلاقاً من قانون أحقية أكبر الأبناء بالحكم

primogeneture لذا تضطر البنت للزواج من أخيها الذي يصغرها سناً ليتمكّن من ممارسة الحُكم باسمها[1329].

وفي المجتمعات التي تتبع نسق القرابة التصنيفي و الزواج الخارجي لا يجوز للرجل أن يعاشر أيّ امرأة يُطلَق عليها مصطلحاً قرابياً من مصطلحات القرابة الأولية. وقدْ تتساهل بعض المجتمعات في علاقات الزنا والمباشرة الجنسيّة قبل الزواج لكنّ لا يوجد مجتمع يتساهل في غشيان المحارم، وفق تعريف المجتمع المحدد لمفهوم المحارم. بل إن هذه المسألة تحاط بإحساس شديد من الاشمئزاز ومن الرعب والخوف الدفين من غضب الآلهة والعقوبة الأبدية الصارمة، أو ما يُسمّى dread of incest أو horor of incest.

من أوائل من حاولوا التعاطي مع ظاهرة اجتناب المحارم وتحريم سفاح القربي إدوارد و مارك Edward Alexander Westermark، وذلك في كتابه **تاريخ الزواج عندَ البشر**
The History of Human Marriage (1891)
الذي كتبه أصلاً ليفند به آراء مورغَن ومكلينن وغيرهم من الذين قالوا بأن الجنس البشري مرّ بمرحلة بدائية كانَ يمارس فيها الإباحية الجنسيّة وزواج الإخوة بالأخوات. يقول وشترمارك إن الأفراد الذين ينشأون منذ الطفولة مع بعضهم البعض تتبلد لديهم الرغبة الجنسيّة تجاه أحدهم الآخر ويتولد لديهم العزوف التلقائي عن بعضهم البعض.

مفاد هذه النظرية أن الأطفال الذين يتربون معاً منذ الطفولة في محيط واحد، حتّى وإن لم يكونوا إخوة، سوف يتولد لديهم الاشمئزاز من ممارسة الجنس أحدهم مع الآخر. أمّا إذا تربوا بمعزل أحدهم عن الآخر فإنّه، حتّى ولو كانوا إخوة، لن يتولد لديهم هذا الاشمئزاز حيث أنّ هذا الانطباع imprinting الاشمئزازي لا ينطبع في المركب النفسي للشخص إلا في سنين الطفولة الأولى. لذا نجد الزوجين الذين لا يبدآن العيش معاً إلا في الكبر يستمران في ممارسة الجنس دون أيّ تأثير لعيشهم معاً على الرغبة الجنسيّة. ويلاحظ أن نظرية وشترمارك تتعارض مع ما تزخر به كتب الأدب العربي من قصص الحب التي تنشأ بين العشيقين من الصغر ومع زواج الرجل من بنت عمّه التي تربي معها منذ نعومة أظفارهما ربما في نفس البيت. ولولا خشية وقوع الجماع بين الأخ والأخت لما جاء التحذير في القول المأثور: فرقوا بينهم في المضاجع.

ويرى سيغموند فرويد عكس ما يراه وشترمارك، وذلك في نظريته التي بسطها في كتابه الطوطميّة والتابو والتي أوردناها في فصل سابق (فصل الطوطميّة من السيكولوجيا إلى السوسيولوجيا)، ولذا لا داعي لتكرارها هنا. خلاصة رأي فرويد أن العقل البشري غالباً ما ينطوي على أفكار متناقضة ورغبات متضاربة. فالاشمئزاز الشديد من الشيء، في نظره، ما هو إلا تعبير عن رغبة دفينة فيه يختزنها اللاوعي وتظهر على حقيقتها في الأحلام والأساطير والخرافات مثل أسطورة أوديب. فقد لاحظ أن غالبية مرضاه النفسيين تراودهم أحلام وهواجس تكشف عن رغبتهم الجنسيّة في والديهم أو أولادهم. استخلص فريد من ذَلكَ أنّه في مراحل الطفولة الأولى تتولد لديَّ الابن رغبة ملحة ونزعة قوية لمضاجعة أمّه، وهذه تسمى عقدة أوديب، أو البنت لمضاجعة أبيها، وهذه تسمى عقدة إلكترا إلا أنّ قوانين المجتمع تضع قيوداً صارمة لكبح جماح الرغبة في مواقعة المحارم بحيث لا يتحقق ويكتمل نمو الفرد عاطفياً ونفسياً إلا باستبطانه في اللاوعي، من خلال التنشئة الاجتماعية، لتلك الآليات والقيم الاجتماعية التي تعمل على كبت هذه الرغبة.

كذلك دوركهايم حاول التعاطي مع إشكالية الزواج الخارجي وعدم جواز نكاح المحارم انطلاقاً من ثنائية المقدس والمدنس التي كانَ قدْ بدأ في بلورتها كأحد المفاهيم الأساسية والأدوات التحليلية

المهمة في التعامل مع الظاهرة الدينية، وانطلاقاً كذلك من المفاهيم السائدة آنذاك عن الطوطميّة وعن مفهوم التابو taboo الذي يشير إلى أيّ شيء يجب تحاشيه نظراً لما يثيره من الرعب والاشمئزاز في النفوس لمجرد الاقتراب منه وملامسته والذي يعتبره مفهوما أساسياً تفرعت عنه مفاهيم أخرى، بما في ذَلكَ اجتناب نكاح المحارم[1330].

يقول دوركهايم إن المجتمعات البدائيّة غالباً ما تكون لديها طقوس احترازية وظيفتها تحاشي التماس مع التابوهات تفادياً للأضرار التي يُمكن أن تنجم عن الاقتراب منها، وهذه إما أن تكون ذاتيّة عفوية يقوم بها الفرد من تلقاء نفسه نظراً لحالة النفور التي يحسّ بها حال الاقتراب من المحظور، أو أن يفرضها المجتمع قسراً على الأفراد ويعاقب من لا يمتثلون لها. من هذه الإجراءات الاحتياطية التي نجدها في المجتمعات البدائيّة لاجتناب المحظورات عزل النساء عندَ البلوغ وخلال دورات الطمث والنفاس لأنّ الدم الذي يخرج من المرأة في هذه الحالة يجعل منها شخصاً محظوراً ينبغي الابتعاد عنه وعدم الاقتراب منه تجنباً للعدوى بالطاقة السحرية الكامنة في الدم والتي تنتقل بالملامسة. لكنّ ما الذي يمنح الدم هذه الطاقة السحرية؟

لنأخذ في الاعتبار أن الطوطم، وفق الرأي السائد آنذاك والذي انطلق منه دوركهايم، هو السلف الذي انحدر منه جميع أبناء العشيرة وبناتها وهو أيضاً إلههم الذي يعبدونه. يتكئ دوركهايم على مقولة ِابرتسُن سمث بخصوص اندماج النسق الديني وتماهيه في النسق الاجتماعي بحيث تتوحد صلة القربى مع صلة الدين ويصبح الانتماء الديني والانتماء الاجتماعي يعنيان الشيء نفسه. الدم الطوطمي المقدس الذي يجري في عروق أيّ فرد من أفراد العشيرة هو نفس الدم الذي يجري في عروق الآخرين بحيث يشكلون مع بعضهم البعض مضغة واحدة من اللحم يسري فيها الدم المشترك الذي هو عنصر الحياة في كلّ واحد منهم. الطوطم والعباد لا يشكلون فقط جسماً اجتماعياً واحداً وإنما أيضاً كتلة حيوية واحدة ذات طبيعة مشتركة. هكذا يتجسد الطوطم في كلّ فرد من أفراد العشيرة ويحل فيه، بل هو ذات الدم الذي يجري في عروقه، مما يعني أن الفرد يشاطر الطوطم قدسيته. بناء عليه يصبح إراقة دم أيّ فرد من أفراد العشيرة جريمة لا تغتفر لأنّه إراقة الدم الطوطم المقدس الذي يوحّد بين أبناء العشيرة ويربط بينهم برباط القرابة بحيث يشكلون مع طوطمهم ومع بعضهم البعض كتلة عضوية واحدة متماسكة من اللحم والدم. من هنا جاءت قدسية الدم العشائري التي تحرم على أيّ من أبناء العشيرة أن يقتل طوطمها أو يسفك دم أخيه أو قريبه من نفس العشيرة الطوطميّة لأنّ ذَلكَ يعني سفك دم الآلهة.

هذه القدسية تجعل من دم أيّ فرد من أفراد العشيرة دماً مقدساً مشحوناً بطاقة القدسية المعدية التي لا ينبغي الاقتراب منها وملامستها، إنها تابو. هذا المعتقد البدائي هو الباعث على الشعور بالرعب والخوف من الاقتراب من دم الطوطم المقدس أو ملامسته والذي كانَ من نتيجته تحريم سفك دم أيّ فرد من أفراد العشيرة. وبما أن المرأة معرضة لدورات الطمث والنفاس فإنّه من غير الوارد الاقتراب منها وهي في مثل هذه الحالات لمن هم ينتمون لنفس الطوطم الذي تنتمي لهُ ويجري دمه في عروقها. هذا يعني أنّه من المحرم على أيّ رجل أن يفض بكارة أيّ فتاة تنتمي لنفس العشيرة التي ينتمي لها، وعمم هذا التحريم ليشمل أيّ شكل من أشكال المضاجعة والجماع. وهكذا يرى دوركهايم أن الأساس في تحريم معاشرة المحارم لمّ يكن منشأه تحريم العلاقة الجنسيّة بين من ينتمون لنفس العائلة وإنما بين من ينتمون لنفس العشيرة الطوطميّة. فعلى خلاف المفاهيم السائدة لدى الشعوب المتطورة فإن حقيقة الدين، في نظر دوركهايم، لا تتعلق بالألوهية ولا حقيقة القربى تتعلق بصلة الدم، وإنما بالانتساب لنفس الطوطم. ولذلك نجد أن الاتصال الجنسي يصبح محظوراً على أفراد قدْ لا تربطهم

علاقة قربي عائلية وإنما فقط علاقة قربي طوطميّة بينما هناك أفراد قريبين جداً من بعضهم البعض يحلّ لهم التزاوج لانتمائهم لعشائر طوطميّة مختلفة، كأن يتزوج الرجل من بنت عمته أو بنت خاله[1331].

وبما أن المجتمعات البشريّة كلها مرّت خلال تأريخها السحيق بمرحلة الطوطميّة، وبما أن التنظيم العشائري سابق للتنظيم العائلي وهو القاعدة التي انطلق منها التنظيم الاجتماعي فلابد أن تحريم الزواج من داخل العشيرة سابق لتحريم الزواج من المحارم وأنه هو الأصل الذي نشأ عنه. وتحريم الزواج من داخل العشيرة هو ذاته متفرع عن مفهوم أعم وأشمل، ألا وهو مفهوم التابو[1332].

وبما أن قدسية الطوطم تخص فقط من ينتمون لهُ ولا تشمل غيرهم لذا لا يحظر الاقتراب من المرأة الحائض والنفساء أو مضاجعتها لمن هم ينتمون لطوطم أخر ممن لا تشملهم قدسية طوطمها. كما يرى دوركهايم أنّ هذا هو الأساس الذي قام عليه مفهوم النسب عندَ العشائر البدائيّة وتتبعه من الخط الأمومي نظراً لشعور الإنسان البدائي أنّه من خلال الأمهات يتفشى دم الطوطم وينتشر في أجساد أبناء العشيرة فيوحد بينهم. هكذا كانت بداية عادة اجتناب المحارم والتي استمرت بحكم العادة والتقليد[1333].

ولكن البعض يتساءل هنا: إذا كانَ الاشمئزاز من غشيان المحارم جبلة تنطبع في النفس منذ الصغر وعملية يتحاشاها الناس من ذات أنفسهم، سواء من خلال التنشئة، كما يقول فرويد، أو من خلال تربيتهم في محيط واحد، كما يقول وشترمارك، فلماذا تضطر المجتمعات إلى ابتداع وفرض عقوبات صارمة تضمن عدم مخالفة هذه القاعدة، وكأن الأقارب سيمارسون الجنس مع بعضهم البعض لولا وجود هذه العقوبات الرادعة؟! والأهم من ذَلكَ أن ويسترماك وفرويد يحاولان الإجابة على كيف بدأ التحريم لكنهما لا يتعرضان للأسباب والدوافع وراء ذَلكَ التحريم ولا لماذا يختلف مفهوم سفاح القربي وحدوده من مجتمع لآخر. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى لو كانَ اجتناب المحارم جبلة مطبوعة في النفس لما وجد من تسول لهُ نفسه بمخالفتها كما تشير إلى ذَلكَ بعض الدراسات. فهناك إحصائيات مفادها أن 10% - 14% من الأطفال في أمريكا يتعرضون للتحرش الجنسي من أفراد عائلتهم النوويّة[1334].

كما أنَّ الدراسات التي أجراها كنسي Kinsey ومساعدوه على عينة من 12.000 فرداً تشير إلى أن علاقات السفاح بين الأقارب في أمريكا تحدث بنسبة خمس حالات من كلّ ألف حالة، أيّ ما مجموعه حوالي مليون حالة في كلّ جيل[1335].

كما أنَّ الدراسات والأبحاث الميدانية التي أجريت على الرئيسيات العليا لا تؤيد فرضية أن اجتناب المحارم سلوك غريزي لدى الإنسان، إذ لو كانَ سلوكاً غريزياً لعادت بداياته إلى مراحل متقدمة من التطور كانَ فيها الإنسان يجتاز مرحلة البهيمية إلى مرحلة الآدمية ولوجدنا آثاراً لهذه الغريزة عندَ الرئيسيات العليا من القردة والسعادين نظراً لقربها للإنسان من النواحي السلوكية والتشريحية. لكنّ نتائج الأبحاث بهذا الصدد لا تفضي إلى نتيجة قاطعة. تعيش الرئيسيات عيشة أقرب إلى الإباحية ومن المعتاد عندها أن يجامع الأب بنته. لكنّ الابن لا يجامع أمّه ولا أخته. إلا أنّ الباحثين أعادوا ذَلكَ إلى أن التراتبية التي تميز علاقة الأم مع ابنها تجعل الأم في موقع السلطة والابن في موقع الخضوع مما يحول دون الاتصال الجنسي بينهما، كما أنَّ سلطة الأب على إناث القطيع، بما في ذَلكَ بناته، تحول دون مواقعة الأخ لأخته بوجود الأب مما يضطر الأخ إلى البحث عن أنثى من قطيع آخر.

وهناك من يلجأون لعلم الجينات لتفسير هذه الظاهرة الكونية. يقول هؤلاء إن العاهات التي يُمكن أن

تنجم من سفاح القربى هي التي حدت بالإنسان إلى اجتناب المحارم والبحث عن علاقات جنسيّة خارج إطار العائلة النوويّة الاستيلاد الداخلي inbreeding عن طريق تزاوج أفراد العائلات النوويّة في جماعة بدائية محدودة العدد ولأجيال متتالية قدْ ينجم عنه أضرار وخيمة عن طريق تكريس السمات الوراثية الضارة وتركيزها نتيجة اقتران الأليلات الجينية الحاملة للعاهات الخطيرة التي عادة ما يورثها الآباء للأبناء، كما سبق وأن بينا في الفصل المتعلق بعلم الوراثة والتنوع الوراثي. فقد قلنا في ذَلكَ الفصل أن الجين يوجد بصيغتين بديلتين متقابلتين على نفس الموقع تماماً في الترتيب التسلسلي للجينات على الكروماسومين التوأمين، أحدهما يوجد على الكروماسوم الموروث من الأب والأخر على توأمه الموروث من الأم. هذان البديلان المتناظران يُطلَق على كلّ منهما مسمى أليل allele. فإن اتفق الأليلان في تحديد السمة قلنا أنهما متماثلان homozygous وإن اختلفا قلنا إنهما متمايزان heterozygous. حينما يلتقي أليلان متمايزان لنفس السمة يتغلب أحدهما على الآخر فيقال عنه سائداً dominant لأنّه هو الأليل الذي يحدد ملامح الشخص ومظهره الخارجي، ويقال للأليل الآخر متنحي recessive لأنّه يبقى مستتراً ولا تظهر آثاره واضحة للعيان وإن كانَ في واقع الأمر موجوداً في التركيبة الوراثية أو الطراز الجيني genotype. ويقال للفرد الذي يحمّل جيناً متنحياً لا تظهر آثاره على طرازه المظهري أنّه حامل carrier لذلك الجين الذي لا تظهر آثاره إلا إذا اقترن بأليل من مماثل لهُ ولو بعد عدة أجيال بحيث يصبح لدينا جينة متماثلة الآليلات homozygot.

التزاوج الداخلي يزيد من نسبة اقتران الجينات المتماثلة الآليلات فتظهر أعراضها لو كانت ضارة في الطراز المظهري phynotype للشخص المصاب.

ومن ضمن ما تشمله هذه الأعراض عمى الألوان وضعف المناعة وضعف الخصوبة وضعف البنية وقصر القامة والموت المبكر والإجهاض ومتلازمة داون ومرض عدم تخثر الدم، وغيرها.

لكنّ هذه النظرية لمّ تسلم من الاعتراضات التي من ضمنها أنّ بعض المجتمعات البدائيّة كما هو الحال بالنسبة لسكان أستراليا الأصليين وجزر الترُبرياند Trobriand Islands لا يقرون أساساً بعلاقة الاتصال الجنسي بالحمل والولادة ويقولون إن المواقعة الجنسيّة ما هي إلا مجرد وسيلة لفتح الطريق أمام الروح لتلج إلى رحم المرأة لتتخذ شكل الجنين وتبقى هناك حتّى يكتمل نموها ثمّ تخرج إلى العالم على هيئة مولود آدمي[1336].

ومما يعزز هذا الجهل هو أنّه ليس كلّ مواقعة جنسيّة تقود إلى الحمل، وحتّى لو قادت إلى الحمل فإن المدة الطويلة التي تفصل بين الجماع وبين ظهور أعراض الحمل تجعل الربط بينهما غير ظاهر للإنسان البدائي والذي أصلاً لا يأبه بالملاحظات الإمبريقية ويميل في تفسيراته لمعظم الأحداث والظواهر الطبيعية نحو القوى الغيبيّة والمعجزات[1337].

هذا عدا استحالة أن يعرف الشخص البدائي بمعارفه المحدودة جداً الأضرار الجينية المترتبة على الاستيلاد الداخلي.

إلا أنّ قصد من طرحوا النظرية الجينية لتفسير اجتناب المحارم ليس الزعم بأن الإنسان البدائي كانَ على علم بالأضرار المترتبة على الاستيلاد الداخلي وإنما الزعم بأن من مارسوا السفاح العائلي انقرضوا لتفشي العاهات المترتبة على ذَلكَ بينهم فقضت عليهم بينما تمكّن من لمّ يمارسوا السفاح العائلي من البقاء والتكاثر والانتشار وذلك عن طريق آليات الانتخاب الطبيعي. لكنّ المعارضين للنظرية يعودوا ليقولوا بأن معظم الجماعات البدائيّة يتم التزاوج فيها من بنت العمّ اللزم أو بنت

العمّة أو بنت الخال أو بنت الخالة، وهذا من حيث التوافقات المحتملة لأزواج الآليلات الجينية لا يختلف كثيراً عن الزواج من الأخت. والأهم من ذَلكَ أن الاستيلاد الداخلي لا يزيد من نسبة الأليلات الضارة وإنما فقط يزيد من نسبة اقترانها فيما لو وجدت مما قدْ يقود إلى وفاة من يحملونها. والأضرار الناجمة عن ذَلكَ بالنسبة للمجموعة السكانية أو انقراضها يعود في المقام الأول إلى عاملين؛ أحدهما نسبة من يحملون مثل هذه الآليلات المتنحية الضارة من مجموع السكان الكلي والآخر حجم المجموعة السكانية أصلاً. فإذا كانَ عدد الحاملين قليلاً وعدد السكان كبيراً فمن الممكن أن تتعرض الجماعة في البداية لنسبة عالية من الوفيات التي تقضي بدورها على من يحملون هذه المورثات الضارة. ولكن لو استطاع المجتمع أن يتخلص من هؤلاء وتمكّن من تجاوز هذه الصدمة الأولى فإنّه سوف يعود مخزونه الجيني gene pool إلى حالة من الاستقرار ثمّ يتبع ذَلكَ نمو سكاني مطرد، وربما يقود ذَلكَ بالتالي إليَّ تكريس الجينات التي تحمل سمات مفضلة ومفيدة، كما هو مشاهد في استنسال السلالات النجيبة من الخيل والإبل واستنسال المزارعين للأجناس المفضلة من الحيوان والنبات.

هذا ولا ننس أن معظم من يمارسون سفاح المحارم هم أصلاً من المعتوهين والمختلين عقلياً الذين لا يقيمون وزناً للمحرمات الدينية والمحظورات الاجتماعية ولهذا السبب يكون نسلهم في الغالب من ذوي العاهات التي يرثونها عن والديهم. أمّا في المجتمعات التي تجيز زواج الأخ من أخته، خصوصاً بين الطبقات الحاكمة والنبيلة، فإن النسل عادة يكون صحياً[1338].

ومن المعروف أن الجماعات البدائيّة عادة لا تعتني بذوي العاهات وتتركهم ليلاقوا حتفهم أو يئدونهم أطفالاً. لكنّ هذا سوف يقود إلى نتيجة أخرى هي محدودية تنوع المخزون الجيني لتلك الجماعة مما يحد من مقدرتها على التكيف مع الظروف الطارئة ويقلل من فرصتها في البقاء، فالجينات المفيدة في ظرف مناخي أو اجتماعي معين قدْ لا تكون مفيدة في ظروف مغايرة. الجماعات البدائيّة المتجانسة صغيرة الحجم والمعزولة إلى حدٍّ ما عن المجتمعات الأخرى مخزونها الجيني متجانس نسبياً مقارنة بالمجتمعات المعاصرة ذات الكثافة السكانية العالية والتركيبة الديموغرافية المختلطة. ومن هنا يصبح التزاوج الداخلي في المجتمعات الصناعية محفوفاً بنسبة عالية من المخاطر نظراً للتنوع الهائل في مخزونها الجيني وما يتضمنه الطراز الجيني لكل فرد فيها من كم من الأليلات المتنحية التي تحمل سمات ضارة وربما قاتلة لو توافقت في الجيل التالي مع آليلات مماثلة لها. فقد بينت الدراسات الحديثة أن حمولة الفرد الأمريكي من الجينات الضارة في ازدياد وذلك بسبب التقدم الطبي الذي منح فرصة الحياة لهؤلاء. كلّ فرد في أمريكا يحمّل من 3 إلى 4 من الجينات الضارة التي لو توافقت من خلال المباشرة الجنسيّة مع جينات مماثلة عندَ شخص آخر حامل لها لكانت النتيجة وخيمة[1339].

جراء فشل الفرضيات البيولوجية والسيكولوجية في تقديم تفسيرات مرضية لظاهرة اجتناب المحارم حاول برونزلاو ماليناوسكي أن يقدم تفسيراً سوسيولوجياً للظاهرة. يقول مالينوسكي إن العائلة، خصوصاً في المجتمعات البدائيّة، مؤسسة تربوية تقع على عاتقها مسؤولية تنشئة الأطفال وتلقينهم عادات المجتمع وتقاليده وقيمه الثقافية لذا لابد من أن تتحدد فيها الأدوار والمكانات بشكل واضح بحيث يتمتع الآباء بسلطة كاملة على الأطفال الذين عليهم أن يحترموا الوالدين و يطيعوهم ويصغوا لهم بخضوع. هذه العلاقات والأدوار المتبادلة يُمكن أن تتأثر سلباً وتختل توازناتها لو أقحمت فيها العلاقات الجنسيّة بما يشوبها من غيرة ومن انفعالات شهوانيّة ونزوات تؤدي إلى الفوضى وانعدام

الانضباط وإلى الصراع الداخلي الذي يؤثر على استقرار العائلة ويقود إلى تفككها وتدميرها كمؤسسة تربوية وكوحدة إنتاجية ينبغي لأفرادها أن يتعاونوا ويتكاتفوا لتحصيل المعاش ومواجهة ضروريات الحياة وتحدياتها. العلاقات الجنسيّة بين الآباء والأبناء سوف تقود حتماً إلى إضعاف سلطة الآباء وتقلل من هيبتهم وبالتالي إلى انعدام وسائل الضبط الاجتماعي التي تتمحور في المجتمعات البدائيّة حول العائلة وسلطة الوالدين. يقول مالينوسكي إن اجتناب المحارم هو المؤشر الذي يدل على انتقال الإنسان من المرحلة البهيمية إلى المرحلة الإنسانية، أو من الحياة الطبيعية إلى الحياة الثقافية التي لا تسيرها الغرائز وإنما تخضع لحكم العادات والتقاليد والتابوهات والمحظورات التي تنتقل مكوناتها وتتراكم عبر الأجيال التي تتوارثها من خلال عمليات التنشئة والتعليم[1340].

لكنّ نظرية مالينوسكي لمّ تسلم بدورها من الاعتراضات. من هذه الاعتراضات أن أفراد العائلة الواحدة قدْ يتناوبون في مضاجعة شريك واحد كما في حال تعدد الأزواج أو تعدد الزوجات، وأحيانًا قدْ يشارك الأب ابنه في زوجته إذا لمّ تكن هي أم الابن، ومع ذَلكَ لمّ تتسبب الغيرة في تدمير هذه العائلات ولا إلى التنافس والصراع بين أفرادها. فكل ما هو مطلوب هو الابتعاد عن العشوائية في المضاجعة وتقنينها بحيث يعرف كلّ شخص متى يأتي دوره. كما أنَّ مجيء شخص من خارج العائلة كزوج لأحد أفرادها قدْ يسبب توترات واضطرابات لا يستهان بها وتعكر صفو العائلة، كما يحدث عادة بين الأم وزوجة الابن. هذا يعني أن أفراد العائلة الواحدة بمقدورهم التغلب على الغيرة وغيرها من سلبيات المشاركة في المضاجعة إذا توفرت الحوافز الضروريّة لذلك، سواء كانت الحوافز اجتماعية أو إيكولوجية[1341].

وهناك من يقولون أنّه بصرف النظر عن وجود أو عدم وجود تحفظات أو روادع، مهما كانت طبيعة هذه التحفظات والروادع، فإن ممارسة الجنس مع أفراد العائلة الأدنين لمّ يكن متاحاً للإنسان البدائي في المراحل الأولى لظهور الجنس البشري لأسباب ديموغرافية بحتة. في تلك العصور الموغلة في القدم التي تمثّل المراحل الأولى لمسيرة التطور البشري وبزوغ فجر الإنسانية كانت الجماعات البشريّة جماعات متناثرة قليلة العدد صغيرة الحجم وفي غاية البدائيّة. كانَ متوسط الأعمار آنذاك لا يكاد يتجاوز الثلاثين سنة وكانت الولادات متباعدة حيث كانَ على الأم أن ترضع ابنها لعدة سنين نظراً لعدم توفر الغذاء المناسب للأطفال، ومعلوم أن الرضاعة مع سوء التغذية ستؤدي إلى تثبيط الهرمونات الجنسيّة ونشاط المبيض عندَ المرأة. والكثير من الولادات مآله إلى الموت بسبب سوء التغذية وانعدام العناية الصحية. أضف إلى ذَلكَ أنّ بعض العوائل قدْ لا ترزق إلا بنين فقط والبعض قدْ لا يرزق إلا بنات والبعض الآخر قدْ يكون نصيبه العقم. في مثل هذه الأوضاع الديموغرافية المختلة وغير المتوازنة قدْ يكون من النادر أن يتوفر داخل العائلة الواحدة قرين مناسب لبنينها وبناتها. فقبل أن يصل الابن مثلاً إلى مرحلة البلوغ تكون أخته التي أكبر منه قدْ بلغت هذه المرحلة قبله بعدة سنين وتزوجت، وذلك نظراً، كما قلنا، لتباعد الولادات. ولو أراد أن يتزوج من أخته التي أصغر منه فإنّ عليه أن ينتظر لعدة سنين أخرى قدْ تطول، هذا على افتراض أن لهُ أخت أصغر منه. أمّا بالنسبة لأمه فإنها تكون قدْ هرمت بحيث لمّ يُعد لهُ رغبة فيها، هذا إن لمّ تكن قدْ ماتت. كذلك الأب سيكون قدْ مات أو هرم قبل أن تصل بنته إلى سنّ البلوغ. من هنا يضطر الأبناء والبنات إلى البحث عن قرناء لهم من خارج العائلة لعدم توفر القرين المناسب من داخل العائلة. ومع تطور تكنولوجيا تحصيل المعاش وزيادة المحصول الغذائي تحسنت الأوضاع الديموغرافية مما أدى إلى طول الأعمار وزيادة الولادات وقلة الوفيات. لكنّ الزواج الخارجي في تلك المرحلة كانَ قدْ ترسخ وتأصل بعدما عرف

الإنسان مزاياه والمنافع المترتبة عليه من تعاون وتآزر بين العائلات التي تربطها روابط النسب. فبعد أن كانت أسباب الزواج الخارجي في الأساس أسباب ديموغرافية تحولت بعد آلاف السنين إلى أسباب اجتماعية وتحول من عادة وممارسة نفعية إلى قانون أخلاقي و معتقد ديني تحرم مخالفته[1342] .

من الطبيعة إلى الثقافة

اعتاد الأنثروبولوجيون، خصوصاً الأنثروبولوجيون البريطانيون الذين أجروا معظم أبحاثهم في أفريقيا، على بحث نظم القرابة والنسب كوسيلة مشروعة لزيادة أعداد الجماعات المحلّيّة أو العشائرية وإمدادها بأعضاء جدد يحلون محل الأموات ويرثون عنهم الاسم العشائري والألقاب العائلية والثروة والممتلكات والأرض والطقوس الدينية وما يتعلق بذلك من الحقوق والالتزامات المتبادلة، وبحكم تأكيد هؤلاء على مبدأ النسب صارت نظريتهم تعرف بنظرية النسب descent theory. لكنّ ليفي شتراوس نقل النقاش حول الموضوع ووجه الأنظار إلى أهميّة التزاوج كعملية تبادلية بين الجماعات المتزاوجة وإلى ما ينتج عن هذا التبادل من تشابك في العلاقات وما يخلقه من تلاحم ومنافع مشتركة تزيد من قوة طرفي التبادل، وهذا ما صار يعرف لاحقاً بنظرية التحالفات alliance theory. ويحاول ليفي شتراوس أن يضع يده على كيفيّة الانتقال من المرحلة البهيمية إلى مرحلة تحريم غشاء المحارم. وقدْ اقتبس ليفي شترواس من ماوس فكرة أن التبادلية بين الجماعات تؤدي إلى استمرار وتقوية العلاقات بينها وطبقها في مجال دراسته لأنماط القرابة.

يقول دوركهايم إننا إذا أردنا أن نبحث عن تفسير لأي حقيقة اجتماعية فعلينا أن نرتد إلى الحقيقة الاجتماعية السابقة لها والتي انبثقت هي منها، وهذا ما فعله بالنسبة للظاهرة الدينية، كما رأينا في فصل سابق. ولكن لو أخذنا المجتمع الإنساني نفسه كأهم وأكبر حقيقة اجتماعية وأردنا تفسيره فما هي الحقيقة الاجتماعية السابقة لهُ. إذا كانَ لا يمكننا ردّ الجماعي إلى ما هو فردي ولا الثقافي ألى ما هو طبيعي فكيف يمكننا العثور على حقيقة اجتماعية سابقة لظهور المجتمع دون أن نقع في التناقض أو دون أن نعيد تعريف المجتمع! كانَ دوركهايم، كما مرّ بنا، يرد جميع الأفكار ومقولات الفكر إلى حقائق المجتمع ومنشؤها عنده هو الوعي الجمعي، والحقائق الاجتماعية ما هي في نظره إلا صور جمعية للوعي الجمعي. وكانت الحقيقة الاجتماعية تمثّل بالنسبة لهُ كياناً قائماً بذاته وله وجوده المستقل عن ذوات الأفراد وخارج وعيهم. وفي خاتمة كتاب التصنيفات البدائيّة Primitive Classification اعترف بأن الصور الجمعية أخر المطاف التحليلي لأنّ أسس العلاقات بينها أسس عاطفيّة لا يحكمها منطق، والعواطف بطبيعتها من التعقيد بحيث تستعصي على التحليل العقلاني، خصوصاً إذا كانت ذات طبيعة جماعية. هكذا تحول المجتمع على يد دوركهايم إلى حقيقة ميتافيزيقية مفارقة للأفراد تفرض عليهم مقولاتها الذهنية ومبادئها الأخلاقية والأعراف الاجتماعية.

الإشكالية التي ورثها ليفي شتراوس عن دوركهايم بدون حل والتي كانَ عليه أن يجد لها حلاً هي كيف يُمكن تفسير الاجتماعي والثقافي وكيف يُمكن ردّ الجمعي إلى الفردي والثقافي إلى الطبيعي. كانَ مارسيل ماوس قدْ خطى أول خطوة في هذا الاتجاه في معالجته للتهادي في المجتمع والذي عن طريقه تمكّن من ردّ الاجتماعي إلى الفردي وأصبح العرف الاجتماعي عنده محكوماً ليس بالدوافع الأخلاقية، كما كانَ يرى دوركهايم، وإنما بقواعد الضرورة المنطقية التي تعطيه شكله البنيوي. مبدأ التبادل يحول التهادي من مجرد عرف اجتماعي إلى مبدأ بنيوي محكوم بقواعد تشبه قواعد لعبة الشطرنج أو غيرها من الألعاب التي تتطلب كلّ حركة فيها حركة مقابلة لها وإلا بطل اللعب. هذا يجعل من التهادي عملية تواصلية تعمل على ربط الأفراد والجماعات الفرعية داخل المجتمع الأكبر بشبكة من العلاقات التبادلية المستديمة والتي تسهم استدامتها في ديمومة البناء الاجتماعي. التهادي عادة يتم بين أفراد لكنّ ما يفترضه من تبادلية بين الجميع يتضمن مبدأ بنيوياً يربط بين الأفراد في مجتمع واحد[1343].

اقتبس ليفي شتراوس من ماوس فكرة أن التبادلية بين الجماعات تؤدي إلى استمرار وتقوية العلاقات بينها ثمّ وسع هذا المفهوم ليجعل منه مبدأ بنيوياً أساساً ثقافيّاً لقيام المجتمع البشري. هكذا تم الربط بين الفردي والجمعي ولكن كانَ قدْ بقي على ليفي شتراوس، لكي يكمل المشوار الذي بدأه ماوس، أن يبحث عن حقيقة اجتماعية تعود إلى ما قبل ظهور المجتمع الإنساني وذلك من أجل مدّ الجسور وردم الهوة بين الثقافي والطبيعي ورد الثقافي إلى الطبيعي. هذا ما يحاول ليفي شتراوس الإجابة عليه في الفصول الأولى من كتابه عن البُنى الأولية لنظم القرابة The Elementary Structures of Kinship.

والإجابة التي يقدمها ليفي شتراوس ما هي إلا نظرية مركبة من أفكار سبق أن طرحها بصيغة مجزأة كلّ من روسو ودوركهايم وفرويد وماوس. إنها محاولة جادة للتعامل الشمولي مع إشكاليات كانَ قدْ سبق أن طرحها هؤلاء، بما في ذَلكَ بحث دوركهايم عن الحقيقة الاجتماعية الأولى التي نشأت منها بقية حقائق المجتمع [1344].

في بداية كتابه البنى الأولية للقرابة يؤكد ليفي شتراوس أنّه خلال مراحل التطور البشري يستحيل علينا أن نلحظ ظهور أيّ نشاط يُمكن أن نطلق عليه صفة ثقافي سابق لظهور أيّ تنظيم اجتماعي. وتتمحور الفصول الأولى من الكتاب حول البحث عن إجابة عن السؤال المزدوج: أين الحد الفاصل الذي تنتهي عنده الطبيعة وتبدأ منه الثقافة التي نتلمس بداياتها مع ظهور اللغة؟[1345]

ولابد من الاعتراف بدايةً أنّه يستحيل تحديد هذا الحدث كحدث تاريخي ولكن مع ذَلكَ فإنّه من المفيد طرح هذه الفرضية كنموذج منطقي وأداة منهجية؛ مع الأخذ بعين الاعتبار أنّه ليس من السهل أحياناً فرز ردود الأفعال النابعة من طبيعة الإنسان البيولوجية وتلك التي تعود إلى تنشئته الثقافية، كشعور الأم نحو طفلها مثلاً. لقد قطع الإنسان صلته تماماً بحياة الطبيعة الوحشية ما قبل الاجتماعية وبكل ما يتعلق بها من سلوكيات مما يجعل من المستحيل عليه العودة إليها ومن المستحيل علينا تلمسها في سلوكه. فالحيوانات المدجنة والمستأنسة مثلاً يمكنها العودة إلى تلك الحياة الطبيعية ما قبل المستأنسة لو اضطرت لذلك أو تركت في العراء لأنّها ما زالت تمتلك الغرائز والقدرات اللازمة لذلك، أمّا الإنسان فقد فقد ذَلكَ كلّه ولا يستطيع العيش خارج المجتمع الإنساني [1346].

معرفة الحد الفاصل الذي تنتهي عنده الطبيعة وتبدأ منه الثقافة تتطلب منا معرفة ما هو الطبيعي وما هو الثقافي وتحديد الخصائص المميزة لكل منهما. تتميز قوانين الطبيعة عن قوانين الثقافة في أن الأولى لها صفة العموميّة والثبات والاتساق والتلقائية بينما الثانية متغيرة وظرفية ونسبية. الطبيعي هو أيّ خاصية تسري على كلّ البشر وتشكل جزءً من طبيعتهم المتوارثة بيولوجيا التي يحددها تكوينهم البيولوجي بصرف النظر عن خلفيتهم الثقافية والاجتماعية. أمّا الثقافة فهي على العكس من ذَلكَ تتميز بخصوصيتها التي تميز جماعة عن أخرى ويكتسبها المرء من خلال التنشئة الاجتماعية واستبطانه لأعراف المجتمع الذي ينشأ فيه، أيّ أنها ظرفية تعتمد على ظروف نشأة الفرد وتاريخ حياته. فالأكل والجنس مثلاً من الغرائز الطبيعية والضرورية لبقاء الجنس ولا فرق في ذَلكَ بين مجتمع وأخر. أمّا إذا تعلق الأمر بآداب السفرة وطرق التزاوج فإن مجال التنوع فيها متسع ولا يُمكن حصر الاختلافات التي تميز الشعوب عن بعضها البعض. وبما أن قوانين الثقافة قوانين تواضعية فإنّه يستحيل وجودها بدون وجود اللغة.

ولكن كيف يمكننا العثور على ظاهرة تتجاوز هذا التناقض بين ما هو طبيعي وما هو ثقافي وتمتلك خصائص مشتركة بينهما تمكّنها من أن تشكل جسراً تعبر منه الطبيعة إلى الثقافة؟

يؤكد ليفي شتراوس أن متطلبات وجود حقيقة اجتماعية قبل ظهور المجتمع أمر في متناول اليد، بالرغم مما يبدو في هذا القول من تناقض، لو عثرنا على حقيقة اجتماعية ذات صفة طبيعية، بمعنى أن تجتمع فيها صفة العموميّة، أيّ اجتماعية، وصفة التواضعية، أيّ ثقافية، وصفة الضرورة، أيّ طبيعية.
يجد ليفي شتراوس ضالته في الغريزة الجنسيّة، فهي طبيعية وضرورية لبقاء الجنس وتكاثره، وهي اجتماعية بشكل ما بحكم أنها تتطلب شخصين لممارستها. الغريزة الجنسيّة غريزة فطرية بعيدة عن الحياة الاجتماعية من ناحيتين، فهي من الناحية الأولى تعبر عن غريزة حيوانية تؤمن بقاء الجنس كجنس حيواني لا غير وهي من الناحية الثانية إشباع لرغبة فرديّة. فكيف يُمكن لهذا الشيء الطبيعي في أصله أن يشكل مفصلاً انتقالياً بين الثقافي والطبيعي؟ ما يؤهله لذلك هو كونه ليس بعيداً عن الحياة الاجتماعية أساساً حيث لا يُمكن للفرد أن يرضي هذه الغريزة بمفرده. فالشخص يمكنه إرضاء أيّ غريزة أخرى بمفرده، كالأكل مثلاً، لكنّ ممارسة الجنس تتطلب ذكرا وأنثى.
تشكل الممارسة الجنسيّة الأساس الطبيعي لنظرية ليفي شتراوس الاجتماعية ولكن يبقى الجانب الثقافي غائباً عنها ما لمّ نضف إليها تقنيناً تواضعياً ينقلها من مجرد علاقة بيولوجية لتصبح علاقة اجتماعية، أيّ ينقلها من عالم الطبيعة إلى عالم المجتمع الإنساني. والمقصود بالتقنين التواضعي هو التقنين الذي لهُ قوة قهرية ولكن لا تحكمه الضرورة وإنما التواضع والاتفاق وبحكم ذَلِكَ يُمكن لهُ أن يختلف من مجتمع لأخر. اجتناب المحارم يشكل في نظر ليفي شتراوس الظاهرة الوحيدة التي تجمع بين الطبيعي والثقافي، فهي تشتمل على الجانب الغريزي من الممارسة الجنسيّة الذي هو أبعد شيء عن الثقافة والذي هو في نفس الوقت الأقدر على تجاوز الطبيعة إلى الثقافة، وهي لها صفة الطبيعة بحكم أنها كلية ولا يخلو منها أيّ مجتمع من المجتمعات البشريّة[1347].
فبمجرد أن تفرض تقنيناً على هذه العلاقة من خلال اجتناب المحارم تحولها إلى شأن ثقافي، بصرف النظر عن الاختلاف في طرق تطبيق هذا القانون[1348].
قبل اجتناب المحارم كانت الثقافة لا وجود لها وبعده انتهت سلطة الطبيعة على الإنسان، فهو النقطة التي عندها تتجاوز الطبيعة نفسها[1349].
اجتناب المحارم يعني الانتقال من قرابة الدم البيولوجية الطبيعية إلى قرابة المصاهرة والرحم الثقافية[1350].
حيث أن الأفراد أصبحوا مجبرين على تبادل الأخوات فيما بينهم لتشكل عائلة الزوج وعائلة الزوجة تحالفا يجمعهما في وحدة اجتماعية أكبر من العائلة النوويّة. هذا هو الأساس التاريخي والبنيوي الذي قامت عليها ثقافة الإنسان والمجتمع الإنساني، فهو العنصر الأساس في علاقات القرابة التي تقوم عليها بنية المجتمع. تبادل الأخوات بين العوائل النوويّة خلق أواصر القربى وسهل عمليات التبادل والتواصل والتعاون بين هذه العوائل التي تشكل منها عقد اجتماعي نقل الإنسان من حالة الطبيعة والحياة الوحشية إلى حالة الثقافة والحياة الاجتماعية. تبادل الأخوات واجتناب المحارم وجهان لعملة واحدة هي بمثابة الحقيقة الاجتماعية الأولى التي انبثقت منها الحقائق اللاحقة، وهي بمثابة اللبنة الأولى في بناء المجتمع الإنساني والخطوة الأولى على سلم التطور الثقافي والاجتماعي. تبادل الأخوات يعني بناء قنوات سالكة للاتصال اللغوي وتبادل السلع والمنافع بين جماعات كانت قبل ذَلِكَ تعيش في عزلة تامة عن بعضها البعض. كلّ هذا يذكرنا بمفهوم روسو للعقد الاجتماعي وكذلك بتفسير فرويد النشوء المجتمع الإنساني في كتابه **الطوطميّة والتابو** كما وضحناه سابقاً.
اجتناب المحارم ليس طبيعياً صرفا ولا ثقافيّاً صرفا ولا هو مزيج مختلط من عناصر مشتركة بين

الطبيعي والثقافي معاً. إنه الخطوة الأساسية التي بسببها وبواسطتها، وفوق ذَلكَ من خلالها تم الانتقال من الطبيعة إلى الثقافة. فهو يستمد جانبه الطبيعي من عموميته ويستمد جانبه الثقافي من طرق التطبيق والممارسة[1351].

إنه المؤسسة الاجتماعية الوحيدة التي يلتقي فيها الطبيعي، من حيث عموميّة الوجود والانتشار، مع الثقافي، من حيث تمايز طرق التطبيق واختلافها من مجتمع لآخر. إنه القانون الوحيد من بين القوانين الثقافية كلها الذي لهُ صفة العموميّة. فالإنسان لا يختلف عن الحيوان في بحثه عن إرضاء غريزته الجنسيّة لكنّه يختلف عن الحيوان في تقنينه للكيفية التي يمكنه فيها أن يلبي هذا النداء الغريزي. إذا كانَ تقنين الاتصال الجنسي هو المدخل الذي نفذت منه الثقافة لتفرض نفسها على الطبيعة فإن العلاقة الجنسيّة ذاتها هي بذرة الاجتماعي في الطبيعي من حيث أنّه لا يُمكن لفرد واحد أن يرضي هذه الغريزة بمفرده، بل يلزم لإرضائها اثنان، ذكر وأنثى[1352].

ويكفي أننا نقول عنها إنها «علاقة» أو «اتصال».

الخطوة التالية التي كانَ على ليفي شتراوس أن يلتفت لها هي البحث عن الأسباب التي أدت إلى ظهور قانون اجتناب المحارم وكيف صار الرجال بدلاً من مضاجعة أخواتهم يبادلوهن مع أخوات رجال آخرين. هذا في رأيه يعود إلى عامل الندرة. يقول إن ندرة السلعة تحتم ابتداع قواعد تحكم تبادلها. السلعة النادرة في هذه الحالة من النساء وجميع القوانين المتعلقة بتنظيم الزواج، بما في ذَلكَ اجتناب المحارم، ما هي إلا قواعد لتقنين توزيع هذه السلعة النادرة. ويبرر ليفي شتراوس مفهوم الندرة حينما يتعلق الأمر بالنساء من عدة أوجه. فحتى لو فرضنا تساوي عدد الرجال وعدد النساء في المجتمع فإن التنافس حينها سيكون على الأجمل والأذكى والأكثر مهارة في أداء مختلف النشاطات الاقتصادية والأعمال المنزليّة، هذا عدا ميل الرجال إلى تعدد الزوجات. ومما يعزز من قيمة النساء في المجتمعات البدائيّة أن الزوجة تلعب دوراً مهماً تجعل من غير المتصور لرجل بالغ أن يبقى أعزباً بدون زوجة. ومن هنا تصبح المرأة سلعة نادرة لابد من تقنين طرق توزيعها بشكل واضح لتجنب التوتر الذي قدْ يؤدي إلى تفكك المجتمع. من هذا الباب دخلت الثقافة في حياة الإنسان لتزاحم سلطة الطبيعة وتفرض قوانينها عليها. وليس من المستغرب أن يصدّق على توزيع النساء نفس المبادئ والقوانين التي تنطبق على توزيع الغذاء، فكلاهما يحكمه مبدأ التبادلية، بمعنى أنك تأخذ لتعطي وتعطي لتأخذ، وتبادل النساء والمواد الغذائية والاستهلاكية كلاهما وسائل فعالة لعقد التحالفات وتوثيق أواصر المودة والتعاون والسلم بين الجماعات. فنلاحظ مثلاً عندَ القبائل العربيّة أنّه حينما تلتجئ قبيلة إلى أخرى لطلب العون فإنها تقوم بثلاثة أشياء تلخص ما يقوله ليفي شتراوس. أول هذه الأشياء تتعاهد القبيلتان بعهود ومواثيق لها صيغ معروفة (لغة) ثمّ تذبح القبيلة الملتجئة شاة تدعو لها القبيلة الأخرى لتشاركها في أكلها (طعام) وأخيراً يعقدون قِران أحد بناتهم على أحد شيوخ القبيلة (زواج). التبادلية من أنجع الوسائل التحييد التضادية وما ينشأ عنها من توتر في العلاقة بين الأنا والآخر. تبادل النساء والهدايا يحيل الأغراب إلى أصدقاء وشركاء والتهادي في حد ذاته يضيف قيمة رمزية إلى الهدية تتجاوز قيمتها الحقيقية بحكم ما يترتب عليها من علاقة بين الطرفين[1353].

ولتعضيد هذه المقولة يتكئ ليفي شتراوس بشكل أساسي على الدراسات التي أجرتها سوسان إسحاق Susan Isaac على سلوك الأطفال وطرق تفكيرهم. تقول إسحاق إن هناك تناقض بين رغبة الطفل الملحة في امتلاك ذات الأشياء التي يرغبها الآخرون والاستئثار بها، علماً بأنّه حالما يعزف الآخرون عنها تنتهي رغبته فيها ويعزف عنها هو الآخر. لكنّ الطفل شيئاً فشيئاً يبدأ يدرك أن مفهوم

المساواة هو القاسم المشترك الأعظم الذي يحقق السلم بينه وبين الآخرين. هذا النمو العاطفي وتجاوز المرحلة الأنانية يعود إلى أن حب التملك لمجرد التملك ليس غريزة إنسانية. كما أنّه أصلاً لا توجد علاقة موضوعية بين الشخص والأشياء التي يمتلكها بل إن الشيء مجرد محدد للعلاقات بين الأشخاص أنفسهم وليس بينهم وبين الأشياء ذاتها. ما يدفع الطفل إلى حب التملك هو الخوف من أنّه لن يحصل على الشيء حينما يحتاجه أو أن من يملك هو الأقوى ومن لا يملك هو الأضعف. ولكن حينما تبدأ تتبلور لدى الطفل مفاهيم المشاركة والتبادلية ويشعر بالاطمئنان للآخرين تخف عنده حدّة الرغبة في التملك. كما لاحظت إسحاق أن الأطفال يقدرون الهدايا لا لذاتها وإنما لأنهّا تشعرهم بالحبّ من قبل الطرف الأخر والاطمئنان إليه. هذا واحد من أدلة كثيرة تؤكد في نظر ليفي شتراوس على أهميّة التهادي والتبادلية في المجتمع الإنساني. التبادل ليس الهدف منه بالضرورة تحقيق مكاسب اقتصادية، وليست المنفعة ناجمة عما يتم تبادله وإنما عن عملية التبادل في حد ذاتها، فالأشياء المتبادلة ليست إلا وسائل وآليات لتحقيق أهداف أخرى مثل تأكيد السلطة والمكانة والتأثير أو التعبير عن العواطف ومشاعر التعاطف. وأحيانًا لا تعدو العملية أن تكون مناورات ومباريات لتحقيق الأمن والاطمئنان واتقاء الأخطار الناجمة عن مختلف أوجه التنافس والعدائية بين الجماعات المختلفة[1354].

ويرى أن سلوك الأطفال يعبر، حتّى أكثر من الظواهر الثقافية نفسها، عن آليات ذهنية مقابلة للحاجات والنشاطات الأساسية المتجذرة في أعماق العقل البشري ولذا فهي تعبر عن طبيعة الإنسان الحقيقية. ويقارن ليفي شتراوس بين حالة الطفل في هذا الصدد مع حالته في المراحل الأولى لتعلم اللغة كما وضحها رومان ياكُبسُن وكما شرحناها في فصل سابق. في كلتا الحالتين يوجد أمام الطفل خيارات واسعة وقدرات كامنة وقابلية لأنّ يتحدث أيّ لغة وأن يتبنى أيّ خيار ثقافي تفرضه بيئته الاجتماعية لكنّ مع تقدمه في السنّ تضيق خياراته وتتحدد قدراته بما يمليه عليه محيطه اللغوي أو طرازه الثقافي أو تنظيمه الاجتماعي[1355].

قانون اجتناب المحارم في أبسط شكل لهُ يعني أنّه لا يحق لأي رجل أن يستغل قرابة الدم التي تربطه بأخته أو ابنته ليستأثر بها ويبقيها لنفسه بل على جميع الرجال أن يتخلوا عن أخواتهم وبناتهم وإتاحتها للرجال الآخرين لضمان نوع من المساواة في التوزيع و إتاحة فرصة الحصول على زوجة لكل الرجال في المجتمع مع تحديد الأعراف التي تحكم هذا التوزيع. منع الزواج من المحارم ليس نهياً سلبياً عن الزواج بهن لحرمة ذَلكَ أخلاقياً بقدر ما هو أمر إيجابي بتزويجهن للآخرين. نكاح المحارم أمر سخيف اجتماعياً قبل أن يكون محرماً أخلاقياً. فأنت حينما تبادل أختك بامرأة أخرى لا تخسر شيئاً، بل على العكس من ذَلكَ فأختك تبقى هي أختك وعلاوة على ذَلكَ تكسب زوجة وصهراً يقف هو وجماعته إلى جانبك حينما تحتاجهم. حينما يضحي الرجل بالتخلي عن بنته أو أخته فإنّه يتيح لنفسه وللرجال الآخرين مجالاً أوسع للاختيار من مجموع نساء العشيرة الذين تتشابك علاقاتهم مع بعضهم البعض وتتوثق صلاتهم من خلال المصاهرة، وهذه هي البدايات الأولى لتشكل النظام الاجتماعي والشعور بالمسؤولية الاجتماعية متمثلة في الحقوق والواجبات المتبادلة بين الأطراف. «باعتباره منعاً يؤكد قانون اجتناب المحارم، في مجال حيوي لبقاء الجماعة، أسبقية الاجتماعي على الطبيعي والجماعة على الفرد والتنظيم على الجزافية»[1356].

ولن نكتشف هذا الأمر إذا نظرنا لكل حالة زواج على حدّة وكأنها حالة منفردة إذ لابد من النظر إلى الظاهرة بمجملها كمؤسسة اجتماعية تعمل على ترابط مختلف أفراد المجتمع ومختلف وحداته

البنائية. نظم الزواج هي الآلية الفعالة التدوير النساء مثلما أن نظم الاقتصاد هي آلية تدوير السلع والخدمات. ومثلما أن تدوير السلع والخدمات لا يُمكن تركه لعامل الصدفة بل لابد من تقنينه، كذلك هي الحال بالنسبة لتدوير النساء حيث يوجد في المجتمعات البدائيّة آليات لتحديد من يتزوج من بعض هذه الآليات مقيد وبعضها اختياري تفضيلي، كأن يتزوج الرجل من بنت عمّه أو بنت خالته أو بنت خاله أو بنت عمته أو بنت بنت خاله، وهكذا. ومثلما توجد آليات إيجابية توجد أيضاً آليات سلبية تمنع التزاوج بين أصناف محددة من الأقارب لكنّها تترك باب الاختيار مفتوحاً للزواج خارج هذه الاصناف[1357].

العلاقة الجنسيّة أمر تفرضه الطبيعة نظراً لضرورته لبقاء النوع، لكنّ بقاء التحالفات واستمراريتها بين الجماعات تتطلب تبادلية النساء بينهم. فلابد لكل رجل أن ينكر غريزته الجنسيّة وذلك بأن يؤثر الآخرين على نفسه فيما هو تحت ولايته من النساء ولكن في نفس الوقت يرضخ للغريزة وذلك بأن يحصل على امرأة تحت ولاية رجل آخر مقابل أخته أو ابنته[1358].

استمرار النوع يمثل الجانب الطبيعي الذي يتطلب الرضوخ للغريزة الجنسيّة واستمرار التحالفات يمثل الجانب الثقافي الذي يتطلب إنكار الغريزة. هذه هي التسوية أو الحل الوسط بين الطبيعة والثقافة. نظم القرابة وأنماط الزواج لا تنبع ضرورتها من الانتقال من الطبيعة إلى الثقافة والمجتمع، فهي نفسها هي الثقافة والمجتمع من خلال إعادتها تشكيل العلاقة البيولوجية وما يتعلق بها من مشاعر متجاوزة بذلك أصلها البهيمي.

تبادل النساء هو بمثابة حلقة وصل تدمج بين جماعات كانت من قبل غريبة عن بعضها البعض، فهو بذلك يؤدي وظيفة اتصالية ترابطية تشبه وظيفة اللغة. بواسطة التزاوج واللغة ينهض الإنسان من حالة الطبيعة ومحدودات البيولوجيا إلى عالم الثقافة والنظام الاجتماعي. وكان إدوارد تايلر هو أول من حاول معالجة إشكالية اجتناب المحارم معالجة اجتماعية وربطها بممارسة الزواج الخارجي، بعيداً عن الدين والسيكولوجيا. وقدْ نشر مقالة عام 1889 افتتحها بأية من الإصحاح الرابع والثلاثين من سفر التكوين والتي تقول «عندئذٍ نزوجكم بناتنا، ونتزوج من بناتكم، فنقيم بينكم ونصبح شعباً واحداً»[1359].

وجاء في تلك المقالة:

لما تبدأ القبائل تتجاور وتتخاصم ويضغط بعضها على بعض عندها يصبح الفرق بين الزواج من الداخل والزواج من الخارج أمراً ماثلاً للعيان. الزواج الداخلي يعني اتباع سياسة انطوائية تعزل القبيلة أو القرية حتّى عن الأصل الذي انحدرت منه. وبالنسبة للقبائل البدائيّة هناك سبيل واحد فقط يتبعونها لعقد تحالفات دائمة بينهم، وهذا السبيل هو التزاوج. التزاوج الخارجي يُمكن أيّ قبيلة نامية من أن تحافظ على تماسكها عن طريق عقد التحالفات المستديمة بين عشائرها التي تنمو وتنتشر مما يجعلها قادرة على التغلب على أيّ مجموعة من الجماعات الصغيرة والضعيفة بحكم تزاوجها داخليا وانطوائها على ذاتها. ما يحدث مراراً وتكراراً عبر التاريخ البشري هو أن القبائل البدائيّة دائماً تجد نفسها ببساطة وبشكل لا مراء فيه أمام الخيار الواضح إما أن تتزوج من الخارج أو أن يقضى عليها من الخارج...بصرف النظر، من الناحية السياسية، ما إذا كانَ الانتساب يتم من الخط الأمومي أو من الخط الأبوي ما دام الزواج الخارجي يؤدي إلى التداخل المطلوب بين عشائر القبيلة[1360].

وهكذا يتحول مفهوم الزواج الخارجي من تخاطف النساء بالقوة بين جماعات متحاربة، كما يقول مكلينن، إلى إجراء تنظيمي يحكم ويقنن تبادل النساء بين جماعتين ينشأ بينهما ما يُسمّى connubium، أيّ زواج تبادلي وهذا ما تعكسه وتؤيده مصطلحات القرابة التصنيفية. إنه تعميم وتوسع في مفهوم التبادلية الموجودة بذورها أصلاً حتّى بين الرئيسيات من القردة العليا التي تفلي بعضها بعضاً لإزالة القمل والأوساخ من شعورها.

ويوضح روبن فوكس [1361] .
منافع الزواج الخارجي على النحو التالي. الجماعات البدائيّة التي تعيش على الصيد جماعات مسلحة وأعدادها كبيرة نسبياً بمقاييس زمانهم. حمل السلاح مع تطور الذكاء البشري وسعة الحيلة والمخاتلة تجعل من المواجهة بين هذه الجماعات أمراً خطيراً قدْ يؤدي إلى الهلاك والانقراض وقضاء بعضهم على بعض. ولذلك وظفوا مبدأ التبادلية لضمان العيش بأمن وسلام فيما بين العشائر المتجاورة. ولم يكن لديهم آنذاك أيّ شيء آخر قابل للتبادل والتهادي غير النساء اللاتي يصبحن، بشكل أو بآخر، أشبه بالرهن الذي يضمن استمرارية الوئام بين هذه الجماعات.
فأصبحت القاعدة عندهم أن لا يتزوج رجال العشيرة من نسائها وإنما يبادلوهن بنساء من عشيرة أخرى لتمتين العلاقة وتوثيق عرى الاعتماد المتبادل بين الجماعتين. وجهة النظر هذه لا ترى في الزواج الخارجي تعميماً لمفهوم حرمة غشاء المحارم ونكاح الأقارب من الدرجة الأولى ليشمل تحريم المعاشرة الجنسيّة بين كلّ رجال العشيرة ونسائها، وإنما هو إجراء احترازي نفعي يعزز من قوة الجماعة ومن فرص بقائها واستمرار وجودها من خلال ضمان استمرارية التعاون المتبادل بينها وبين الجماعة التي تتزاوج معها. ولكن كانَ من الطبيعي أن يتبع تحريم الزواج من فتيات العشيرة تحريم الاتصال الجنسي معهن أيضاً وذلك لإيصاد الأبواب تماماً أمام إمكانية التزاوج معهن أولاً وثانيًا لأنّ العذرية تحولت مع مرور الوقت إلى مطلب أساسي بحيث لا يقبل فتيان الجماعة الأخرى الزواج من فتيات لمّ يحتفظن بعذريتهن. أيّ أن العشيرة التي يتعاشر فيها الرجال مع النساء قبل الزواج لن تجد من يقبل بنسائها زوجات لهم والتبادل معهم. هذا يؤدي إلى انطواء تلك العشيرة وانغلاقها على ذاتها فتصبح معزولة ولن تجد من يقف معها في الشدائد. وهكذا نجد أنّه مثلما أن الانتساب ينظم العلاقات داخل العشيرة بين أفرادها فإن الزواج الخارجي ينظم العلاقات بين العشائر. وكان من السهل على العشيرة في مجتمعات القنص والصيد أن تتخلى عن نسائها لأنّ أدوار النساء في مثل تلك المجتمعات بالنسبة لتحصيل القوت لا تقارن من حيث الأهميّة بأدوار الرجال. أدوار النساء المتمثلة في إنجاب الأطفال وفي إعداد الطعام والقيام بشؤون السكن أدوار من السهولة أن تقوم بها المرأة لوحدها وتنقلها معها أينما ذهبت وهي لا تحتاج إلى تكاتف وتعاضد مجموعة من النساء كما في مهام الصيد التي تحتاج إلى تآزر عصبة قوية من الفتيان العارفين بمسالك دروب المنطقة التي يعيشون فيها وطبائع حيواناتها.
ويضيف مارفين هارس [1362] . Marvin Harris
إلى فوائد الزواج الخارجي ما يترتب عليه من ترابط بين عدد من العائلات التي تسكن مناطق إيكولوجية مختلفة مما يتيح لكل منها موارد تختلف عن الأخرى.
فلو أن العائلة (أ) زوجت ابنها لفتاة من العائلة (ب) وبنتها لفتى من العائلة (ج) فإنّه ينشأ بين هذه العوائل الثلاث علاقات تبادل منافع و تعاون مما هو في صالح الجميع. فلو أجدبت منطقة (أ) مثلاً أو غارت مياهها أو قل فيها الصيد فإنها يُمكن أن تلجأ إلى أيّ من العائلتين (ب) أو (ج) وتشاركها ما في منطقتها من خيرات. كما يُمكن لو اختل التوازن الديموغرافي في أيّ من هذه الجماعات بسبب العقم أو الوفيات المتلاحقة لأطفالها من البنات أو البنين فإنها ستحصل على زوجات لأولادها وأزواج لبناتها من أنسبائها، وإلا كانَ مصيرها الفناء والانقراض. كما يُمكن لهذه العوائل الثلاث أن تتعاون وتوفر العدد الكافي من الأيدي العاملة واللازمة لاستغلال البيئة على الوجه الأمثل وتعظيم جدوى عمليات الإنتاج مثل جني الكلأ وعمليات الصيد وتوزيع العمل والمهام بحيث يُمكن استغلال موارد مختلفة

من بيئات متباينة في نفس الوقت. كما يفيد التعاون بين هذه الجماعات في صد هجوم الجماعات الأخرى أو شن حرب عليها لاحتلال ديارها. وبما أن حوادث الدهر مسائل عشوائية يصعب التنبؤ بها واتخاذ التدابير اللازمة لتلافيها، خاصّة في المجتمعات البدائيّة، فإنّه كلما توسعت دائرة الأقارب والأنساب الذين يُمكن اللجوء لهم في الملمات كلما كانت فرص البقاء أضمن. والعائلات التي تربطها علاقات الزواج سوف تسعى إلى حل خلافاتها بالطرق السلمية بدلاً من الأساليب العدائية والحروب التي قدْ تبيدها وتزيلها من الوجود. بهذه الطريقة يتحول الأعداء إلى أصدقاء والغرباء إلى أقرباء كلّ منهم زوج لأخت الأخر أو أخ لزوجته وخال لأولاده وبنات هؤلاء زوجات المستقبل لأولاد أولئك. الزواج الخارجي من وجهة النظر هذه ليس تعميماً لمبدأ اجتناب المحارم ليشمل كلّ بنات العشيرة، بل هو إجراء عملي تمليه ضرورات البقاء والعيش بسلام مع الآخرين.

تمثّل منهجية ليفي شتراوس البنيوية امتدادًا لمدرسة الاجتماع الفرنسية التي وضع أسسها النظرية والمنهجية إميل دوركهايم. وعلى خلاف المدرسة البريطانية التي تتوقف عندَ مجرد التحليل الإمبريقي للظواهر الاجتماعية، كانت المدرسة الفرنسية، ابتداءً من إميل دوركهايم ومارسيل ماوس وحتى ليفي شتراوس، تنزع نحو التجريد والبحث عن مبدأ عام وراء الظواهر الإمبريقية لتفسيرها، كمبدأ العقل الجمعي والتصورات الجمعية عندَ دوركهايم أو مبدأ المبادلة في دراسة ماوس لمختلف أنماط المهاداة. وسيتضح لنا مدى تأثر ليفي شتراوس بأطروحة دوركهايم الذي كانَ يرى أن الواقع الاجتماعي يشكل جزءً من الطبيعة ولذا يُمكن إخضاعه لنفس المنهج الذي ندرس به بقية الظواهر الطبيعية التي، بحكم أنها تخضع لبنية عقلانية تربط بين مكوناتها، فإن علينا أن نسعى لاكتشاف هذه الروابط العقلانية التي تشكل مبادئ كلية يشترك فيها كل البشر.

مفهوم البنية عندَ ليفي شتراوس

تؤكد المدرسة الفرنسية على ترابط الحقائق الاجتماعية مما لا يفيد معه النظر إلى أي منها بمفردها وتفحص خصائصها الجوهرية بل يلزم لفهمها النظر إلى كل منها من خلال علاقتها مع البقية وعلى أنها جميعها تشكل مع بعضها البعض نسقًا متسقاً ومتماسكًا. وكان ماوس أكثر التزامًا بهذا المبدأ من دوركهايم، الذي كانَ يكتفي بتفكيك الظاهرة وتحليلها إلى مكوناتها الصغرى ثمّ إعادة ترتيب هذه المكونات وتتبع تتاليها عبر مراحل تطورية[1363] .

وقدْ سبق وأن رأينا مدى تأثر ليفي شتراوس وإعجابه بكتاب Essai sur le don الذي ألفه ماوس عن المهاداة. في هذا الكتيب أوضح ماوس أن المهم في عملية التهادي ليس ما هو ظاهر على السطح من تبادل الهدايا بين طرفين، الأهم من ذَلكَ هو مبدأ التبادلية المضمر الذي يخدم هدفاً بنيويًا في ربطه بين الأفراد المتهادين في مجتمع واحد. وهنا يمكننا المقارنة بين التهادي والكلام الفردي من جهة ومن جهة أخرى بين مبدأ التبادلية المضمر الذي يحكم عمليات التهادي كأحداث عارضة والقواعد اللغوية المضمرة التي تحكم الأحداث الكلامية.

وبقدر ما يتفق ليفي شتراوس مع ماوس فإنه يختلف مع دوركهايم في تأكيده على الأساس الاجتماعي للمقولات الذهنية بمعنى أن أفراد العشيرة يسقطون تقسيمات مجتمعهم على الطبيعة، فهو لا يرى أن الواقع الاجتماعي هو الذي يحدد طبيعة التصورات الجمعية أو المقولات الذهنية بل إنّ التصنيفات الاجتماعية في أساسها تقسيمات منطقية وبنية المخ البشري ونشاطاته الذهنية هي التي تنعكس على الواقع الاجتماعي وتحدد مختلف مؤسساته ومظاهره الثقافية، فهو بهذا أقرب إلى موقف كنط منه إلى موقف دوركهايم. وسوف يتضح لنا مدى التفاوت بين طروحاتهما ولكن بدءِ نود أن نورد هنا ملاحظة سجلها ليفي شتراوس على دوركهايم في حديث الأخير عن طريقة التفكير البدائي وأسبقية الفكر الجمعي على الفردي. كنا قدْ أشرنا إلى كتيب التصنيفات البدائية Primitive Classification الذي ألفه دوركهايم مع مارسيل ماوس والذي قلنا إنه محاولة للكشف عن أسس وأصول التفكير المنطقي عندَ الإنسان. والنتيجة التي خرجا بها هي أن التصنيفات الطبيعية من التعقيد والتركيب بحيث يصعب على العقل الفردي أن يركبها لو اعتمد فقط على قواه الذهنية الذاتية ولذا ردا نشأتها عندَ الإنسان الأول إلى العقلية الجمعية. وقالا إنّ هذا النظام التصنيفي المعقد لمكونات الطبيعة لا يُمكن الوصول إليه من مجرد الملاحظات الحسية المشتتة وغير المترابطة التي يتحصل عليها الفرد مع مرور سنين عمره. فلا يُمكن أن يكون أساس ترتيب مكونات الطبيعة في نظام هرمي من الأجناس والأنواع والفصائل أساساً إمبريقيًا لأن هذا النظام التصنيفي لا يُمكن ملاحظته في الطبيعة بشكل مباشر وإنما هو يستنبط منها استنباطًا. هذا النظام الطبيعي ما هو إلا انعكاس للنظام الاجتماعي، فالإنسان يسقط على الطبيعة نظامه الاجتماعي الهرمي من العائلة إلى العشيرة إلى القبيلة. تمايزات النظام الاجتماعي تبدأ من مفصلة القبيلة إلى شقين متزاوجين يتسمى كل منهما باسم عنصر طبيعي يتضاد مع الآخر ويتشابه معه في نفس الوقت للتأكيد على أن الشقين منفصلين لكنهما أيضاً متحدين في كونهما ينتميان لقبيلة واحدة، كأن تتخذ أحدهما طوطمًا لها طائرًا أو حيوانًا مفترسًا وتتخذ الأخرى طوطمًا من نفس الصنف لكنه ليس مفترسًا وإنما يعيش على الجيف. ثمّ يتلو هذا الانشطار الأولي تفرع كل عشيرة إلى عدة فروع كل فرع منها يتخذ طوطمًا يميزه عن غيره. وبمجرد أن تنغرس فكرة التقسيم والتصنيف في ذهن الإنسان يبدأ يطبقها على عناصر الطبيعة كلها

وتصبح جزءً لا يتجزأ من طريقته في التفكير وتتخذ أشكالًا عديدة ومعقدة، وهذا بدوره ينعكس ارتجاعيًا مع مرور الوقت على تقسيم المجتمع نفسه الذي يصبح أعقد تركيبًا. وفي كتابه الأشكال الأولية يعود دوركهايم إلى الحديث عن هذه الفكرة[1364].

قائلاً بأن أبعد شيء عن الحقيقة القول بأن ذهنية البدائيين لا تشبه ذهنيتنا، إذ لا توجد هوة حقيقية تفصل بين التفكير الطوطمي والتفكير العلمي فكلها تقوم على نفس المبادئ عدا أنها تختلف في مستويات النضج. فمنطقنا وطريقة تفكيرنا بدأتْ منهم، وهي طريقة التفكير بالمتشابهات والمتضادات، وإن كانت طريقتنا في الجمع بين المتشابهات والتفريق بين المتضادات تختلف عنهم. فهم يميلون إلى المبالغة فحينما يقارنون بين شيئين يخلطون بينهما وإذا أرادوا التفريق بين شيئين جعلوا منهما شيئين متضادين. ويتفق ليفي شتراوس في ذَلِكَ مع دوركهايم إلا أنّه يعلق بالقول إنّ دوركهايم بكلامه هذا يقر أن الحياة الاجتماعية تفترض نشاطاً ذهنيًا فرديًا مما يعني أن العقلية الفردية ليست مجرد انعكاس للعقلية الجمعية وهذا ما يتناقض مع المقولة الأساسية في طروحات دوركهايم التي تؤكد دوماً على أسبقية الجمعي على الفردي.

وقدْ نذر ليفي شتراوس نفسه للبحث عن ملكة العقل البشري الكامنة على التشفير في شكلها الأولي والجوهري خارج حدود زمن معين أو مكان معين، تلك الملكة التي لا يختلف فيها البدائي عن المتمدن والأمي عن المتعلم. لذا فإننا كلما اقتربنا من العقل البدائي وفهمناه على حقيقته كلما اقتربنا من فهم طبيعة العقل الإنساني على حقيقته قبل أن تحوره وتعيد تشكيله زخرفات المدنية ومعضلاتها. بحث ليفي شتراوس عن البني الأولية والأساسية للعقل البشري تذكرنا ببحث دوركهايم عن أشكال الدين الأولية من خلال ملاحظته في أبسط مظاهره من أجل فهم حقيقته وطبيعته ومن أجل تحديد العناصر الأساسية التي لا تخلو منها ديانة من الديانات في أي زمان أو أي مكان. وكلاهما وجد ضالته في شعوب أستراليا البدائية التي يعتبر انها تقدم أفضل مثال عى البدائية. وقدْ حاول شتراوس أن ينسج خيطاً لغوياً يربط بين عمله وعمل دوركهايم في اختياره كعنوان لعملة الرئيسي عن نظم القرابة

Le Structutres elementaires de la Parente والذي يذكرنا بعنوان كتاب دوركهايم:

Les Forines elementaires de la vie religieuse.

علاوة على انتسابه لتيار الفكر الاجتماعي الفرنسي فإن مفهوم ليفي شتراوس للبنيوية يتماس مع مفهوم البنية القشتالطية Gestalt. وقدْ عرف جين بياجيه Jean Piaget البنية القشتالطية بأنها شيء مختلف عن مجرد التجميع الأشياء المجمعة (كسلة فواكه أو بوكيه ورد) يحتفظ كل منها باستقلاليته حيث لا توجد بينها علاقة عضوية ولا تختلف طبيعتها لو أفردناها وعزلناها عن المجموع. أمّا العناصر التي تدخل مع بعضها في تركيب بنيوي فإنها تكتسب طبيعتها وتتحدد هويتها من الموقع الذي تحتله في البناء ومن علاقاتها المتبادلة مع العناصر الأخرى الداخلة في تركيب البناء بحيث أنها تفقد هذه الطبيعة خارجه. نشاط العقل الذهني، حسب المفهوم القشتالطي، هو الذي يشكل المدركات ويضفي المعاني على المنبهات الحسية ويمنحها شكلها ومضمونها. والعقل لا يدرك الأجزاء وإنما يدرك التركيب الكلي أولاً ثمّ يقوم بتجزئة الكل إلى مكوناته وعناصره على عدة مستويات مترابطة بشكل هرمي، ويكون التركيز على العلاقات أكثر منه على المكونات. فنحن مثلاً ندرك شكل المثلث قبل أن نجزأه إلى زوايا وأضلاع[1365].

ويتفق ليفي شتراوس مع جين بياجيه في تحديد خصائص المركب البنيوي بأنه نظام مغلق closed systemولَهُ صفة الكلية wholeness والتماسك الداخلي internal coherence ولديه القابلية

للتحول transformation؛ كما أن لهُ قوانينه الداخلية التي تمنحه القدرة على التنظيم الذاتي self – regulating، أو الضبط الذاتي cybernetics. وسوف تتضح لنا طبيعة هذه الخصائص مع تقدم العرض في الأسطر التالية.

ولا يكتفي ليفي شتراوس بالقول بأن طبيعة البناء لا تتحدد من خلال مادة العناصر التي يتألف منها وإنما من العلاقات التي تقوم بينها، بل يضيف أن هذه العلاقات علاقات بين مزدوجات متضادة. تضادية السالب مع الموجب كمبدأ بنيوي حقيقة تسري على الواقع الطبيعي مثلما تسري على الواقع الاجتماعي الذي يعتبره ليفي شتراوس جزءً من الطبيعة يمايز الذهن بين حقائق الواقع المعاش ويجزأها إلى عناصر يصنفها في نظم من العلاقات التضادية. هذه النظم العلاقية تعيّن القواعد التي تحدد التواليف الممكنة بين هذه العناصر. فالظاهرة تكتسب قيمتها ومعناها من موقعها في مصفوفة العلاقات المتضادة، مثلها مثل الصوتيم. فلا يُمكن لنا أن نحدد قيمة أو هوية أو معنى أي شيء ما لمّ نضعه ضمن البناء الكلي الذي ينتمي إليه ويشكل عنصراً فيه. وفق هذا المفهوم البنيوي يتحول العالم حولنا من أشياء إلى علاقات، وهذا هو المنطلق الأساس للبنيوية. ومن هنا فإن غاية المنهج البنيوي هي الوصول إلى البنية الذهنية المستترة التي تنظم العلاقات التي من خلالها تتشكل المدركات وتكتسب هويتها[1366].

وقدْ تأثر ليفي شتراوس بكل من فرويد في تفريقه بين العقل الواعي واللاواعي وماركس في تفريقه بين البنية التحتية المتمثلة في علاقات الإنتاج والبنية الفوقية المتمثلة في النظم القانونية والسياسية. وكان يقول بأنه تعلم من ماركس أن العلوم الاجتماعية لا تستند إلى الأحداث المعاشة إلا بقدر ما تستند الفيزياء على المدركات الحسية. فرويد و ماركس كلاهما يريان أن الثابت قائم في اللاوعي أمّا الظاهر الذي يُمكن ملاحظته مباشرة فهو المتحول. لكنّ مفهوم اللاوعي عندَ ليفي شتراوس أقرب إلى مفهوم العقل الخالص ومقولاته عندَ كنط منه إلى مفهوم العقل الباطن عندَ فرويد، وهذا ما نلاحظه في تحليل ليفي شتراوس لنشاطات العقل ووظيفته في معالجة الأفكار وفرض قوانينه البنيوية عليها. فهو يقول إنّ النشاط اللاواعي للعقل يتمثل في إضفاء البنية التحتية على المضامين لتأخذ شكلها الظاهر للحواس. أدوات الإدراك تستخلص المعنى من المدركات الحسية التي تصبح موضوعاً للفهم بمجرد وصولها إلى الذهن وخضوعها لما يجريه عليها من عمليات التقابل والتضاد بين قطبي السلب (-) والإيجاب (+). وهذا ما يذكرنا بمقولات كنط التي يفرضها العقل على معطيات الحس عندَ ليفي شتراوس ليس مستودعا للنزعات والرغبات والعواطف المكبوتة، كما هو عندَ فرويد، بل هو خال تماماً من أي مضمون ووظيفته لا تتمثل في تقديم أي محتوى وإنما في فرض الصورة أو الشكل على المحتوى غير المتشكل الذي يأتيه من الخارج عن طريق الحواس. اللاوعي عندَ ليفي شتراوس هو صورة أو شكل أو أداة بنائية أوزمرة من التصورات الشكلانية الخالية من أي محتوى. هذه التصورات الشكلانية سابقة على المحتوى الذهني وهي تفرض نفسها عليه حينما تستلمه من الحواس على شكل انطباعات حسية وتنظمه وفق قواعد منطقية خاصة بها، وهو مفارق لها وسابق عليها مثلما أن المعدة مفارقة لمحتواها من الطعام وسابقة عليه ولكنها مع ذَلكَ تفرض عليه شكلها حينما يمرّ من خلالها. أي أن بنية الذهن السنكْرونية اللاتزامنية سابقة على المضمون الدايكْروني الذي يستمد منها معناه الذي يحدده موقعه فيها. وبما أن هذه البنية الذهنية بنية كلية يشترك فيها كل البشر فإن الجمعي لهُ السبق منطقياً على الفردي، مثلما أن البنية السنكْرونية لها السبق على المحتوى المتحقق على خط الزمن الدايكروني[1367].

والبناء ليس محتوى أو مضمون إنما هو نظام يترتب بموجبه المضمون. لا يُمكن التمييز بين المادة

وبين البناء كما لو كانَ الأخير شيئاً خارجا عن المادة، فالبناء لا يتخذ قوامه إلا من خلال تمظهره المادي. فنحن حينما نقارن بين ظاهرتين فلا يهمنا محتواهما المحسوس والظاهر للعيان وإنما ما يهمنا هو شكلهما وبناء هما الذي يحكم العلاقات الداخلية بين مكونات كل منهما والذي نستطيع استنباطه من المضمون المادي.

وفق هذا المفهوم لمّ يُعد اللاوعي مجرد مستودع لخصوصيات الفرد ولتاريخه الشخصي الذي يميزه عن بقية أفراد المجتمع. اللاوعي هو الوظيفة الرمزية التي يتميز بها الإنسان ككائن ثقافي ويخضع لقوانينها كل البشر، إنه المجموع الكلي لهذه القوانين المنطقية الأزلية الراسخة، أو هو مستقر هذه القوانين التي تسير الوظيفة الرمزية من خلال فرض علاقات شكلية عليها تتمثل في تقابل السالب (-) مع الموجب (+). وهو، كعضو بمهام محددة، خال من أي محتوى ووظيفته، ضمن محدوديات طبيعته الفسيولوجية وتركيبته الكيموحيوية biochemical، تنحصر في فرض الصورة على المحتوى الذي يأتيه من الخارج وفق القوانين المذكورة. وبحكم أزلية ورسوخ هذه القوانين ومنشؤها في النسيج العضوي للدماغ البشري الذي هو إرث بيولوجي يسبق الثقافة ويشترك فيه كل البشر في كل زمان ومكان فإنها تسري على كل المجتمعات بغض النظر عن مستوياتها الثقافية أو مراحلها التاريخية. ليس هذا فقط، بل إنّ هذه القوانين محدودة كما ولكن إمكانيات المخرجات الناتجة عن المزج والتوليف فيما بينها كبيرة جداً. وتتم عمليات التوليف بطريقة مشفرة من تقابل القطب السالب مع القطب الموجب، تماماً كما هو الوضع بالنسبة للبنية الجزيئية في الشفرة الجينية أو للسمات الفارقة في النظام الصوتيمي ونظم الاتصال الأخرى، وكذلك الحواسيب والأجهزة المبرقة التي تتألف شفرتها من المراوحة بين الشرطات القصيرة والشرطات الطويلة. أي أن المخرجات الرمزية الثقافية لا حدود لتباينها ولكنها بالرغم من تباينها تبقى مع ذَلكَ خاضعة لنفس القوانين المحددة. وخير مثال على ذَلكَ هذا الكم الهائل من لغات البشر التي تخضع لنفس القوانين الكلية[1368].

حرص ليفي شتراوس على تطبيق المنهج العلمي قاده إلى استبعاد الشعور وجميع الاعتبارات الذاتية من موضوع البحث ونأى بنفسه عن إعطاء الإنسان مكاناً متميزاً ينفله عن بقية الكائنات الطبيعية، وهو بذلك يعارض جين بول سارتر وغيره من الوجوديين. فهو يرد الثقافة إلى الطبيعة كما تُرَد الحياة إلى شروطها الفيزيوكيميائية. يؤكد ليفي شتراوس على أن الطبيعة لها قوانينها التي يمكننا إدراكها واكتشافها لكنه يستدرك بأن إدراكنا للطبيعة يبقى محدودا بإمكانياتنا الذهنية وبالتصميم الفسيولوجي للعقل البشري. عالم الطبيعة الفطري الذي نولد فيه لهُ وجوده المستقل عن إدراكنا لهُ وله قوانينه المنتظمة التي تسيره سواء أدركناها أم الم ندركها. ويصعب علينا التعرف على الطبيعة كما هي لأننا نتعرف عليها من خلال الدماغ الذي يقوم بدور الوسيط بيننا وبينها، وهو المنظم والمحدد للفكر الإنساني. لكن الدماغ جزء من الطبيعة يسري عليه ما يسري عليها من قوانين تحدد طريقة عمله ونشاطاته. العمليات البيولوجية في جسد الكائن العضوي، بما في ذلك ما يجري داخل الدماغ، هي جزء من هذه الطبيعة. ولذا فإن دماغ الإنسان يشكل جزءا من الطبيعة تحكمه قوانينها. فعقل الإنسان شيء طبيعي كغيره من الأشياء الطبيعية وأي نظرة أخرى إلى الإنسان وإلى عقل الإنسان هي، بالنسبة له، ضرب من الميتافيزيقيا.

طبيعة العقل البشري هي التي تحدد البنية الذهنية للإنسان وهذه بدورها تحدد الطريقة التي تتشكل بها مدركاتنا عن مكونات الطبيعة ومعطيات العالم الخارجي من حولنا بعدما تستقبلها الحواس وتدفع بها إلى الذهن الذي يسبغ عليها المعنى. من خلال الإدراك بواسطة الحواس والمعرفة بواسطة المفاهيم يفرض العقل على التجربة بعض الشروط الضرورية التي تشكل بالنسبة للعقل إطارات بنيوية

تخضع لها التجربة. فالتجربة هي النتاج المشترك بين العناصر الحسية التي ترد إلى الذهن والعناصر الصورية التي يسهم بها العقل [1369].

لذا لا تصلنا صورة العالم الخارجي إلا من خلال التحولات البنيوية التي تمر بها أثناء عبورها للدماغ، فكأن الدماغ يستلمها من الحواس ليعيد إنتاجها ويصنفها في أنواع وأجناس وفق النشاطات البنيوية المباطنة له والتي تشكل جزءا من طبيعته. فالبنية التي تمثُل في الوعي وندركها بعد معالجتها في اللاوعي ليست نسخة طبق الأصل من بنية الأشياء كما هي على طبيعتها. فمادة الحس الخام حينما تمر من خلال العقل تخرج في شكل مختلف تحددها البنية الذهنية مثلما أن الأواني المستطرقة تحدد شكل السائل الذي يُسكب فيها. وإذا كانت الأواني من النوع الشفاف الذي لا نتبينه لشدة شفافيته فإن السائل الملون بعد ما يسكب فيها يبين لنا شكلها. فنحن لا نتبين الشكل إلا من خلال فرضه على المادة.

لا يمكن التعاطي أصلا مع الطبيعة والتفاعل معها إلا من خلال تصنيف مكوناتها ولكن ليس على أساس أن المكونات وحدات متجزأة ومنفصلة أحدها عن الأخرى، بل على أساس أنها تترابط بعلاقات تجعل منها بناء كليا متناسقا. وحيث أن مكونات الطبيعة ليست مرتبة في الأصل وإنما عقل الإنسان هو الذي يقوم بترتيبها وتصنيفها في أجناس وأنواع فمن الطبيعي أن نجد اختلافات بين المجتمعات في تصنيف هذه المكونات. لكن هذه الاختلافات في التصنيف اختلافات ظاهرية ويمكن التبديل فيما بينها بسهولة أو تحويل أي منها إلى الآخر لأنها كلها في نهاية المطاف مخرجات لقالب ذهني واحد له نفس البنية والتكوين. كلنا نشترك في قدرات العقل الأولية والأساسية التي تتوارثها الأجيال في مورّثاتهم والتي تفرض قيودها وحدودها على كيفية إدراكنا للعالم الخارجي ولكن يبقى ضمن هذه المحدودات مجالا للمناورة يمنح كل ثقافة خصوصيتها و فرصتها لتفرض على الأفراد الذين ينتمون لها طريقتها في تصنيف عناصر الطبيعة الخارجية. فإلى جانب الكليات الثقافية التي توحد كل البشر في طبيعة مشتركة، والتي قد يصعب إدراكها مباشرة لأن مقرها في أعماق اللاوعي، هناك أيضا تمايز ثقافي؛ وهذا لا يختلف عما نلحظه من تمايز بين لغات البشر بالرغم من وجود الكليات اللغوية المشتركة [1370].

الالتفات إلى القواعد التي تنظم العلاقات الاجتماعية والثقافية بدلا من المحتوى المتمظهر لهذه العلاقات يحتم أن تكون المنهجية الأنثروبولوجية، مثلها مثل التحليل الرياضي، منهجية بنيوية تركز على العلاقات بين عناصر الثقافة بدلا من أن تكون وصفية إمبريقية تركز على المحتوى المحسوس لهذه العناصر. انطلاقا من هذا التوجه فإن التحليل البنيوي يتحول في جوهره إلى فرز الخصائص الشكلانية التي يمكن مقارنتها من المادة الإمبريقية وتحديد طبيعة العلاقات الضرورية فيما بينها والتي تتخذ شكل التحولات الجدلية، أو كما يقول ليفي شتراوس: نقوم أولا بتحديد الظاهرة قيد البحث ونعرّفها على أنها علاقة، حقيقية أو مفترضة، بين طرفين أو أكثر، ثمّ نصمم جدولا بالتحولات الممكنة transformations في العلاقة بين هذه الأطراف، وفي النهاية نخضع هذا الجدول للتحليل لنتعرف من خلال ذلك على مختلف العلاقات الضرورية عند هذا المستوى، على أساس أن العلاقة الإمبريقية التي ابتدأنا منها ما هي إلا مجرد واحدة من العديد من العلاقات الممكنة وعلى أساس أن وظيفة القواعد البنيوية ليس توجيه السلوك أو تنظيمه وإنما تحديد الإمكانات المتاحة له للتمظهر والتحقق [1371].

تصرفات الإنسان وطريقة تفكيره وإدراكه للأشياء مقيدة بتصميم بنية المخ وشبكة الأعصاب التي

يشترك فيها كل البشر وكلنا يولد مجهزا عقليا ومسلّكا عصبيا بنفس الطريقة، أي أن هذا جزء من طبيعتنا البشرية ولا حيلة لنا في ذلك، مثلما أن الدائرة الكهربائية جزء من تصميم الحواسب الآلية التي تحدد طريقتها في العمل وإنجاز مهامها. أي أن ليفي شتراوس يختزل الظواهر الاجتماعية والثقافية ويردها إلى طبيعة البنية الذهنية عند الإنسان وبالتالي إلى تركيبة المخ والجهاز العصبي [1372].

ومهما تنوعت مظاهر الثقافة البشرية فإنها تبقى نتاج نفس الذهنية مما يعني أنها تصدر من منبع واحد يوحد بينها في البنية العميقة بالرغم من اختلافها على السطح. خلاصة الأمر أن الإنسان لديه ملكة عقلية مبرمجة جينيا ومتوارثة بيولوجيا وظيفتها بناء الأنساق التي تحكم مختلف أوجه السلوك الاجتماعي [1373].

هذه الملكة تتيح خيارات عديدة أمام الفرد لكنها أيضا تقفل الطريق أمام ما عداها. فليس للفرد مثلا أن يتزوج أخته مثلما أنه ليس له أن يركّب جملا لا تتسق مع قواعد اللغة التي يتحدث بها. قواعد التزاوج هي تلك التي تحكم من يجوز ومن لا يجوز الزواج منه. ولكن ضمن هذه المحددات تبقى هناك خيارات أخرى متاحة، كأن يكون له الخيار في تركيب الجملة والتعبير عن نفس المعنى بعدة طرق.

وإذا افترضنا أن طبيعة العقل وتركيبة المخ واحدة عند بني البشر أجمعين فمن الطبيعي أن البنى التحتية بُني كلية لا تختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة والحقب التاريخية، فالعقل البشري يعمل بنفس الطريقة منذ وجد الإنسان ولا فرق في ذلك بين أدنى الشعوب وبين أرقاها على سلم التطور الثقافي والاجتماعي، كما يتبين لنا مثلا من تفحصنا لتراكيب اللغات البشرية ومختلف الأنساق الرمزية. فعلى الرغم مما يبدو على السطح من تعددية واختلاف بين تجليات الظاهرة الاجتماعية أو الثقافية إلا أن ما يحدد هويتها ويقف خلفها في اللاوعي هو نفس البنية الذهنية التي تعطيها شكلها الظاهري. من خلال دراستنا للطرق التي يدرك بها الإنسان عناصر الطبيعة ولكيفية تصنيفه لهذه العناصر وتعامله مع هذه التصنيفات يمكننا استخلاص حقائق مهمة عن طبيعة العقل البشري. وحيث أن العقل نفسه عنصر طبيعي، وحيث أن عقول البشر كلها لها نفس البنية والطبيعة فلابد أن هناك في صميم العقل كليات وعموميات مشتركة بين كل البشر، وأي اكتشاف نتوصل إليه بخصوص البني الأساسية الثقافة الإنسان سوف يقودنا إلى معرفة طبيعة وبناء العقل البشري. فإذا تملكنا أدوات التحليل الملائمة التي نتوصل من خلالها إلى اكتشاف القاسم المشترك الأعظم بين عقول البشر والذي هو هذه البنية التحتية الصميمية فإن ذلك يخولنا لتعميم النتائج التي نتوصل لها في تحليلنا لأي ظاهرة ثقافية ونعتبرها نتائج كلية تنطبق على مختلف تجليات الظاهرة لدى عموم الجنس البشري على مختلف العصور. البحث عن هذه البنية الكلية العميقة لثقافة الإنسان في مجال البحث البنيوي [1374].

من مزايا التحليل البنيوي أنه لا يلتفت إلا إلى القواعد التي تحكم علاقة عناصر البناء مع بعضها البعض ولذا يمكننا من خلاله مقارنة أشكال البناءات بدون مضامينها. لذا نجد هناك أنماطا مختلفة من البناءات الاجتماعية مثل بناء الجماعات القرابية وبناء اللغة والفن والموسيقى والأساطير والطبخ والسياسة والاقتصاد وغيرها. هذه البناءات أو الأنساق الفرعية هي التي تتولد منها السلوكيات المحسوسة التي يمكننا ملاحظتها مباشرة. من ملاحظة هذه السلوكيات المحسوسة نستطيع الارتداد منها عكسيا لاستنباط النماذج التي تحاكي ما يقف خلفها من أبنية مستترة، من بناء لغوي إلى بناء

ميثولوجي إلى بناء قرابي، وغيرها من الأبنية. كل بناء من هذه الأبنية الفرعية له عدد محدود من العناصر الأولية التي يمكن توليفها وإعادة توليفها بطرق مختلفة لا نهاية لها بطرق مشابهة لتلك التي تؤلف فيها أي لغة بين السمات الفارقة التي يتشكل منها نظامها الصوتيمي والصرفي والنحوي وتركيب الجمل فيها. وتتساند الأبنية الفرعية بطريقة هرمية لتلتئم في بنية أعلى هي البناء الأشمل والأكثر تجريدا الذي يقوم بدور الوسيط فيما بينها، أو ما يسميه ليفي شتراوس أحيانا بناء البناء order of orders وأحيانا البناء الوسيط mediating structure. فلو أخذنا اللغة وأنماط الزواج وآداب المائدة فإن كل منها يشكل بناء فرعيا متماسكا. ونظرا لأن هذه الأبنية الفرعية تصدر في نهاية المطاف عن نظام كلي واحد هو المسؤول عنها جميعا، فإنها متساوقة بنيويا ومتناظرة منطقيا. وبما أنها منتجات ذهنية فإن وحدة الذهن تنسجها لتوحدها في بناء أعم ينتظمها جميعاً ويسيرها وينسق التحولات فيما بينها. هذا يخولنا للاعتقاد بأنه يمكننا أن نجري على أي منها بعض العمليات التحويلية transformations/ Permutations لننقلها من نظام فرعي إلى نظام فرعي أخر[1375].
مثلما يجعل من الممكن مجازيا استعارة المفاهيم فيما بينها، كأن نتكلم عن الأقرباء على أنهم اللحم والدم أو أن النسق القرابي نسق تواصلي[1376].
بما أن هدف البحث البنيوي هو الكشف عن كليات البنية الذهنية واللغوية التي تشكل كليات أزلية لها
الأولوية على الظواهر الإمبريقية فإنه في نهاية المطاف، كما يصفه ليفي شتراوس، ما هو إلا محاولة تفسير أي فعل على أنه تمظهر لحقائق سرمدية (لازمنية) ثابتة عبر شريط الزمن المتحرك. هذه الكليات الأزلية، وليس أحداث التاريخ، هي ما يقدم لنا التفسير الحقيقي لطبيعة السلوك البشري. لفهم حقيقة التغيرات التاريخية التي يمر بها البشر علينا أن ندرك أولا جوهر هذا الشيء الذي يتغير. الخروج بقيمة تفسيرية حقيقية للبُنى الذهنية الأزلية الثابتة يتطلب صياغة المسائل الأنثروبولوجية صياغة بنيوية ميكانيكية عوضا عن الصياغة السببية أو الكمية (الإحصائية). تطبيق المنهج البنيوي يعني الانصراف عن الدراسات التاريخية والتطورية السابقة التي تقوم على تجزئة الظاهرة ودراسة الظواهر الاجتماعية كل منها على حدة في محاولة لتتبع مسارات تطورها عبر الزمان وانتشارها عبر المكان، والتحول بدلاً من ذَلكَ إلى الدراسة البنيوية السنكْرونية، كما فعل دي سوسير وتْروبِتْسْكوي بالنسبة لمجال اللسانيات، وذلك من أجل البحث عن الأوليات والأساسيات الضرورية التي تشكل البنية المباطنة للظاهرة والتي نجدها في الظاهرة أين ما ومتى ما وجدت. إجراء التحليل على مستوى البعد التزامني (السنكْروني) يهدف إلى اكتشاف العلاقات بين عناصر الموضوع مستعينين بالنماذج التحليلية التي يتم تصميمها لهذا الغرض.
وتدخل أعمال ليفي شتراوس عن الميثولوجيا ضمن سياق البحث عن بنية الذهن المستترة حيث يرى أن
التفكير الميثولوجي، وكذلك المنطق الرياضي[1377]، متحرر من كل القيود ويصبح فيه العقل شيئا كغيره من الأشياء مما يمنحه فرصة للحركة التلقائية غير المقيدة وممارسة ملكاته دون محددات الزمان والمكان وظروف الطبيعة وضرورات الحياة المعاشة ومتطلباتها. فإذا اتضح لنا أن مخرجات العقل في هذه المنطقة الحرة تبقى مع ذلك مقيدة وتتحرك ضمن قوالب وأطر محددة أينما توجهنا وحيثما انتقلنا من منطقة إلى أخرى غيرها ومن حقبة إلى أخرى فإن هذا يثبت بما لا يدع مجالا للشك أن هناك بنية ذهنية مستترة تحكم نشاطات الإنسان الذهنية وتسيرها وأن هذه البنية واحدة عند

الجميع. هذا يؤكد لنا أن الفكر ليس له كامل الحرية ليسرح ويمرح فهو مقيد بشروط وتخضع مخرجاته لأنماط معينة ومحددة مسبقا بطبيعة تركيب الدماغ وتسليك الأعصاب. فإذا ما استطعنا فك شفرة الفكر الميثولوجي فإننا سنجد أنفسنا وجها لوجه أمام العقل البشري على حقيقته الفطرية لنعرّيه ونتفحصه كجزء من الطبيعة وليس كوسيط بين الإنسان والطبيعة وأداة التسخيرها لمنافع الإنسان. أي أن العقل في النهاية جزء من الطبيعة يخضع، كغيره من الأشياء، لقوانينها التي تسيره وينصاع لها، وهذا ما يمنحه العمومية، بمعنى أن طبيعته وإمكاناته واحدة عند كل البشر. من هنا يقول ليفي شتراوس إن طريقة تفكير البدائيين لا تزال حاضرة في تفكيرنا لأنها تمثل جوهر الطبيعة الإنسانية وهي النموذج الأساس لكل تفكير، عدا أن شروط ومتطلبات العيش في مجتمع متطور ألقي بظلاله على طريقتنا في التفكير بحيث تبدو وكأنها تختلف عن تفكير الرجل البدائي.

المنهج البنيوي لا يبحث عن أصول الظواهر الاجتماعية وجذورها في ما سبقها في الزمن الغابر، كما يفعل التطوريون، فلا يمكن لظواهر مبعثرة تأتي من هنا وهناك أن تترابط مع بعضها لتشكل نسقا كليًا تتعامد أجزاؤه وتتماسك بحيث يرتبط كل منها مع الأخريات لتشكل مجتمعة البنية القرابية مثلا. ومع ذلك فإن التغير التاريخي يتيح لنا الفرصة لملاحظة عمليات تحول مخرجات البنية الذهنية كما تتجلى في مختلف المؤسسات الاجتماعية ومن ثم تجريد البنية الذهنية التي تقف خلف هذه التمظهرات بينما تبقى هي ثابتة بالرغم من تعاقب أحداث التاريخ. التمظهرات الواعية للنشاطات الاجتماعية هي موضوع التاريخ بينما موضوع علم الاجتماع هو أساسها في العقل الباطن. سوف نلاحظ أنه بالرغم من تبدل الأحوال وتغير الأوضاع فإن البنية الذهنية تبقى على حالها. المنهج البنيوي هو وضع اليد على هذا المبدأ البنيوي الذي يبقى على حاله مهما تقلبت الأوضاع وتبدلت الأحوال. إذا كانت مهمة النشاطات اللاواعية للعقل هو فرض الشكل على المضمون وإذا كانت هذه الأشكال هي ذات الأشكال لأن العقل الذي تصدر عنه هو ذات العقل لدى كل البشر في الحاضر والغابر البدائيين منهم والمتحضرين - كما يتضح لنا من تشابه جميع الأنساق الرمزية، خصوصا اللغة. فإنه من الضروري والكافي أن نحيط بهذا البناء اللاواعي الذي يقف خلف كل المؤسسات الاجتماعية والظواهر الثقافية من أجل أن نكتشف مبدأ تفسيريا يصدّق على كل المؤسسات والظواهر الإنسانية[1378].

لا شك أن الإمكانات التي يتيحها البناء كبيرة لكنها مع ذلك تبقى محدودة. ومن هنا لا يرى ليفي شتراوس في التغير التاريخي تقدما وصعودا على سلم التطور الثقافي، فالتغير التاريخي ما هو إلا التحولات التي يمر بها البناء لكن البناء نفسه يبقى ثابتا لا يتغير. المجتمعات والأفراد، وفق هذه الرؤية، لا أحد منهم يأتي بجديد. التاريخ، بالنسبة له، مثل قطعة النرد التي كلما ألقيتها تنقلب على وجه آخر لكن القطعة لا تتغير، وتقلبها هو التغير التاريخي والأحداث التاريخية التي لا تخضع للضرورة. ويقارن بين التاريخ والأنثروبولوجيا بالقول إن الأول ينصب اهتمامه على الأحداث والتغيرات الاجتماعية العرضية التي يحركها البشر بينما تهتم الأنثروبولوجيا بالشروط الضرورية اللاشعورية لقيام الحياة الاجتماعية والبنى اللاواعية التي تنتظم أحداث التاريخ. هذه البني اللاواعية تعود إلى بنية العقل البشري نفسه مما يعني أنها إرث إنساني مشترك لا يختلف فيها الهمجي عن المتمدن، ولذا فهي تشكل خيارات محدودة لا يمكن الانفلات منها فيما يتعلق بالواقع الثقافي المتحقق في أي مجتمع. فالثقافات على تنوعها ليست إلا تحولات من بعضها البعض لا تخرج عن الإطارات الممكنة التي تحددها البنية الذهنية والتصميم الفسيولوجي للدماغ البشري، مثلما أن بنية القناة الصوتية الموحدة وأعضاء النطق لدى كل البشر، وليست الغريزة، هي التي تحدد التقابلات الصوتيمية الممكنة

والتي تبدأ عند الأطفال من مقابلة الساكن الذي يتم إنتاجه عن طريق غلق القناة والحركة التي تنتج من فتحها[1379].
وهذه من الانتقادات التي توجه للبنيوية في أنها تلغي حرية الإنسان في الاختيار، فهو متسعبد للبناء الذي يكبله.
ويضع ليفي شتراوس المجتمعات الإنسانية في صنفين[1380]؛ مجتمعات باردة. ويقصد بها المجتمعات البدائية المحافظة التي تبني مؤسساتها الاجتماعية ومفاهيمها بشكل يساعد على ثباتها واستقرارها والتي تؤكد قيمها على الاستمرارية بين الماضي والحاضر والتشبث بالماضي ويتحرك الزمن فيها بشكل دائري، مثل دورة الفصول ودورة حياة الأفراد، لكن دون أن يتقدم إلى الأمام. أي أنها تلغي حركة التاريخ. وهناك مجتمعات ساخنة يكون التغير فيها سريعاً وتكون نظرتها مستقبلية وتعمل جاهدة على إحداث التغير، فالتغير فيها مطلب وهدف في حد ذاته. لكنها تدفع ثمنا باهظا لتحقيق هذا التغير المنشود يتمثل في استهلاك كم هائل من الطاقة وتدمير البيئة والاغتراب واستعباد الإنسان للإنسان. يشبه ليفي شتراوس المجتمعات البدائية بالساعة التي تظل تدور وتكرر الدورة كل يوم لكنها لا تستهلك إلا جزءا ضئيلا من الطاقة لا يؤثر على البيئة. أما المجتمعات الصناعية فإنها أشبه بالآلة البخارية وغيرها من الآلات التي تعمل على حرق الوقود واختلاف درجة الحرارة بين أجزائها؛ فحركتها سريعة وتقطع مسافات بعيدة لكنّها تلوث البيئة وتقضي على الغابات ومصادر الطبيعة الأخرى وتتسبب في انقراض الأجناس الحيوانية والنباتية بمزاحمتها على المكان أو إحراقها كوقود لتسيير عجلة التقدم. ولا يرى فرقا بين تاريخ الشعوب المتحضرة وأساطير الشعوب البدائية، فهي كلها في نهاية المطاف أساطير لأن التاريخ، مثله مثل الأساطير، يكتب لغايات معينة لكنه دائما يكتب من وجهة نظر محددة ولا يمكن للتاريخ أن يستوعب ويستقصي جميع وجهات النظر، لذا فهو لا يقدم لنا صورة موضوعية عن الماضي[1381].
نظرا لتركيز المنهج البنيوي على السنكرونية التزامنية وعدم اكتراثه بالتسلسل الزمني فإنه لا يتبنى مفهوم السببية في تفسير الظواهر لأن السببية تعني الترتيب الزمني الدايكْروني بحيث يأتي السبب قبل النتيجة. وبدلا من ذَلِكَ تتبنى البنيوية مفهوم التحول والتوليد من خلال إجراء بعض العمليات المنطقية التي تضاهي المعادلات الجبرية والعمليات الرياضية والتي من خلالها يمكن للبناء أن يتحول إلى بناء آخر بصرف النظرعن الفاصل الزماني أو المكاني بينهما، أي حتى لو أنهما من مجتمعين مختلفتين أو من مرحلتين ثقافيتين مختلفتين في نفس المجتمع. فأساطير العالم لو جمعناها لملأت مئات المجلدات ومع ذلك يمكن ردها إلى عدد محدود من الأنماط البسيطة بالرغم من كونها تأتي من أزمنة مختلفة ومجتمعات مختلفة. ولذا استطاع ليفي شتراوس أن يتعامل مع المئات منها كما لو كانت تشكل إرثا أسطوريا واحدا. فهو لا يبحث عن العوامل والأسباب المحلية أو التاريخية المسؤولة عن الاختلاف بين مضامين هذه الأساطير وبناءاتها وإنما يقول إنها لا تعدو أن تكون تحولات عن بعضها البعض ولذا يمكن النظر إليها على أنه يمكننا أن نردها في النهاية إلى بناء واحد متى ما استطعنا فك شفرتها وتتبع التحولات التي مرت بها. لكن البعض يتساءل بطبيعة الحال إذا كان مجرد الحديث عن القواعد التحويلية يقدم تفسيرا علميا حقيقيا يغنينا عن السببية[1382].
وتقوم منهجية ليفي شتراوس في تحليل الأساطير إلى جمع أكبر عدد من الروايات للأسطورة الواحدة مهما كان مصدرها وعزلها عن محيطها الاجتماعي على اعتبار أنها نظام قائم بذاته، مثلها مثل الرياضيات، ووظيفتها ذهنية وليست اجتماعية. الأساطير ما هي إلا أداة للتفكير مهمتها تخفيف حدة

تناقضات الوجود والحياة و تقبلها، وليس تفسير أو تبرير القيم والعادات والأعراف والمسلمات الثقافية ولا تفسير مظاهر الطبيعة، كما يرى مالِناوسْكي، لكنها تتخذ من مظاهر الطبيعة وسائط للتشفير والترميز لتفكر نفسها بنفسها بواسطة عقولنا[1383] .

بعد ذلك يختزل الأسطورة إلى هيكل عارٍ من المضمون بحيث لا يبقى منها إلا ما تتضمنه من تضاديات ثنائية، مهما كان الشكل الذي تتخذه هذه الثنائيات أو المضمون الذي يتم التعبير به عنها. هذه الرموز التشفيرية التي تمثل لب الأسطورة والتي يسميها ليفي شتراوس«عناصر ميثولوجية» mythemes يمكن مبادلتها بسهولة وتحويلها من شفرة إلى أخرى دون أن تفقد وظيفتها الرمزية لأنها أصلا تعابير أسطورية لا تشير إلى عالم الواقع وغير مرتبطة بشيء محسوس. المهم في الأسطورة ليس محتوى الحكاية ذاتها وإنما ما تتضمنه من رموز محملة بالإشارات و المعاني والتي تتحول وتتبدل من أسطورة لأخرى ويعاد ترتيبها لإيصال رسالة مختلفة. ومحتوى الأسطورة لا يعني شيئا عند ليفي شتراوس لأن ما يهمه هو العلاقات المنطقية التي يمكن تجريدها من المحتوى[1384] .

ولكن إذا كان النظام الاجتماعي بهذه السكونية والاستقرار فكيف لنا أن نفسر التغير الاجتماعي. في مقالة له عن الإثنولوجيا والتاريخ يقول ليفي شتراوس[1385] إن النظام، أي نظام، غايته الثبات والاستقرار. لكن تيار الزمن المتحرك أشبه بالنهر الجاري الذي طال الزمن أم قصر، لابد وأن يغير معالم المنطقة التي يمر بها لكنه في نفس الوقت الذي يهدم فيه المعالم القائمة يبني معالم جديدة مستخدما نفس المواد. وهو يحاول هنا أن يلغي فكرة الزمن الخطي وفكرة التقدم والتطور عبر مراحل من الأدنى إلى الأعلى، فكل ما يحدث هو مجرد تحولات permutations لا تختلف عن التحولات التي تحدث عندما نغير في أطراف معادلة رياضية. ويشبه هذه التحولات بالقطعة الموسيقية التي سواء قرأناها على النوتة أو سمعناها تؤدي على آلة موسيقية أو من أسطوانة تبقى، بالرغم من الاختلاف بين هذه المظاهر، محتفظة بنفس البنية.

البناء اللغوي والبناء الاجتماعي

في نهاية الحرب العالمية الثانية وجد ليفي شتراوس ورومان ياكُبْسُن نفسيهما لاجئين في نيويورك والتحقا
معا كأستاذين في معهد New School for Social Research. وما من شك أن مزاملة ليفي شتراوس لرومان ياكُبْسُن في ذلك المعهد كان لها أثر عميق على توجهه البنيوي وتأثره بمنهجية ياكُبْسُن في علم اللسانيات. ففي مقالة له عن التحليل البنيوي في اللسانيات والأنثروبولوجيا يشيد ليفي شتراوس بالتقدم المنهجي الذي حققته العلوم اللسانية ويبدأ مقالته بالتأكيد على أن اللسانيات هو التخصص الوحيد من بين العلوم الاجتماعية الذي حققت منهجيته المستوى العلمي الذي تصبو إليه بقية التخصصات في هذا المجال دون أن تصل إليه بعد، ولن تصل إليه ما لم تتخذ من منهج اللسانيات قدوة لها. ويردف بأن هذا التقدم الذي أحرزته اللسانيات في تحقيق متطلبات المنهج العلمي على الوجه الصحيح يؤهلها لأن تمارس نفس الدور التجديدي والإحيائي الذي مارسته الفيزياء النووية على العلوم الطبيعية. ما يمنح اللسانيات هذا الموقع المتميز هو تقيدها بالمنهج البنيوي الذي سبق وأن حدده تْروبِتْسْكوي، كما يقول ليفي شتراوس، بأربع نقاط هي؛ 1/ تصحيح الاتجاه من دراسة ما هو في الوعي إلى ما هو في اللاوعي، أي من دراسة الظاهرة المحسوسة وتحديد جوهرها المادي إلى دراسة ما يقف وراءها في اللاوعي وإلى موقعها كطرف ضمن بنية متكاملة، 2/ عدم دراسة عناصر الظاهرة كوحدات مستقلة وإنما كأطراف مترابطة تنتظمها علاقات ضرورية ومتبادلة، 3/ الاستعانة بمفهوم البنية من أجل تحديد وتحليل النظام الذي يحكم هذه العناصر ويربط فيما بينها، 4/ الخروج بتعميمات منطقية وكلية لها صفة المطلَق والضرورة المنطقية[1386].

يقول اللسانيون إن الكلام بشكله المادي اللفظي المتحقق من خلال جهاز النطق ليس هو ما يميز البشر. ما يميز البشر هو البنية اللغوية التي تسير قواعدها الحدث الكلامي والتي تقبع في أعماق اللاوعي بحيث لا نتعرف عليها إلا من خلال الكلام الذي هو مجرد مُخرج مادي يُفصح لنا بشكل مُجزّء ومُشَتت عن إمكانات هذه الملكة التي تمنحنا القدرة على التشفير والترميز. النظام اللغوي ليس له وجود ملموس ولا يتحقق وجوده المادي ولا يمكن إدراكه إلا بشكل جزئي من خلال أشتات الحدث الكلامي. كما لا يمكن لأي مُخرج كلامي أن يستوعب كل إمكانيات النظام اللغوي مما يحول دوننا ودون التعرف عليه مكتملا وبرمته دفعة واحدة. هذا النظام اللغوي يتألف من عدة مستويات بنائية مترابطة (صوتية، صرفية، نحوية، دلالية). وقد تمكن اللغويون من اكتشاف هذه الأبنية بتبني منهجية تؤكد على مفهوم النظام وعلى النظرة السنكْرونية التزامنية والعلاقات الضرورية بين مكونات النظام القواعد التي تحكم البنية اللغوية ليست مسؤولة فقط عن تشكيلها كبناء يتكون من عدة مستويات وإنما هي أيضا ما يمنحها قدرات تحويلية تمكنها من إعادة تشكيل المدخلات التي تمر من خلالها لتتخذ شكلا آخر بعد خروجها منها هو الشكل الكلامي. ما يحكم هذا الشكل الكلامي هو طبيعة البناء اللغوي بما يمتلكه من إمكانات تحويلية وقدرة على التنظيم الذاتي دون الاستعانة بأي شيء خارج البناء نفسه ودون الخضوع لأي مؤثرات خارجة عنه، كعلاقة المفردات بمدلولاتها في عالم الواقع مثلا.

تتخذ المخرجات اللغوية المتمظهرة تجليات مختلفة على صعيد الكلام المادي لأنها تخضع للتواضع مما يجعل منها حقيقة اجتماعية مثلها مثل غيرها من السنن والأعراف الاجتماعية التي تسهّل

التواصل والتفاهم والتعايش بين الأفراد وتجعل الحياة الاجتماعية ممكنة. اللغة قبل كل شيء ظاهرة اجتماعية يخضع لها الفرد وتتخذ طابعا قسريا مثل غيرها من الحقائق الاجتماعية ويختلف تحققها الكلامي وشكلها الظاهري من مجتمع لآخر. لكن القواعد اللغوية راسخة في اللاوعي وليس من السهل التعرف عليها بدون توظيف الأدوات المنهجية اللازمة لأن السلوك اللغوي سلوك لاواعي، وهذا ما يجعله أكثر قابلية للتحليل العلمي من غيره من مظاهر السلوك الاجتماعي. عدم وعي المتحدثين بالقواعد التي تحكم سلوكهم اللغوي يقطع الطريق أمام التعليلات والتفسيرات المضللة التي عادة ما يحملها عامة الناس في أذهانهم عن ممارسارتهم ومؤسساتهم الاجتماعية ويفسح المجال أمام الباحث اللغوي لبحث الظاهرة اللغوية بشكل موضوعي بعيدا عن التخرصات. نحن نتكلم دون وعي منا بالقواعد النحوية والصرفية والصوتية التي نتقيد بها في كلامنا. وحتى عالم اللغة بعد أن يتمكن من اكتشاف قواعد لغته يظل يتكلم دون أن يتعمد بطريقة واعية تطبيق هذه القواعد أثناء كلامه، كما أن وعيه بقواعد اللغة لا يمنحه الحق ولا القدرة على تغيير قواعد اللعبة الكلامية[1387].

اللغة ليست نظام بنيوي فقط وإنما هي آلية لتنظيم المُخرج الكلامي لتتجاوز بذلك الخصائص الطبيعية
للصوت وتفرض نفسها عليه. فهي تمفصل الدفق الصوتي للكلام وتمايز بين الأصوات حسب نظامها الصوتيمي الذي تحدده السمات التمايزية الفارقة بحيث نجد أن بعض الفروقات المادية في الصوت يتم تجاهلها بينما فروقات أخرى قد تبدو أقل تميزا منها على المستوى المادي يتم توظيفها لتشكيل فروق معنوية ودلالية بين الكلمات. الذي يحدد قيمة هذه الفروقات هو النظام الصوتيمي في اللغة وليس مادة الصوت، ولذلك نجدها تختلف من لغة لأخرى. كما أن البناء اللغوي قابل للتحول بمعنى أن القواعد التوليدية والتحويلية في اللغة هي التي تجعل باستطاعتنا باللجوء إلى نفس النظام اللغوي إنتاج مخرجات لا نهاية لها من التراكيب اللغوية على مستوى التحقق الكلامي وذلك بدون اللجوء إلى أي وسيلة أخرى مساندة خارج البناء اللغوي نفسه. الحقائق الموضوعية الأساسية للنظام الصوتيمي هي في أساسها نسق من العلاقات منشؤها نشاطات غير واعية في الذهن.

البناء اللغوي الذي يُمفصل الدفق الصوتي المتصل ليحيله إلى صوتيمات يشكل حيزا من البنية الذهنية التي تمفصل الامتداد المكاني والزماني و ترسم حدودا لا وجود لها في طبيعة الأشياء. فعلى الرغم مما يبدو لنا في الظاهر فإن العالم الحسي من حولنا لا يتكون من أشياء لها وجود مستقل ويمكن التعرف عليها بمعزل عما حولها، فإحساسنا بالأشياء وإدراكنا لها ينطوي على قدر من التحيز المباطن تفرضه طبيعة البنية الذهنية لدى البشر والتي من خلالها يتم إدراكنا لما حولنا، ولما تفرضه هذه البنية الذهنية بين الأشياء من علاقات تمنح كل شيء هويته ومعناه. أي أن معنى الشيء ليس في ذاته وإنما في العلاقة التي تربطه مع غيره من الأشياء. العقل الواعي يدرك الأشياء بذاتها بينما العقل اللاواعي يدرك ما بين الأشياء من علاقات تقوم على الترابط المنطقي و العلاقات المتبادلة والضرورية، بما في ذلك علاقات التضاد والتقابل و التماثل. وتتشكل رؤيتنا للعالم وفق هذه العلاقات ونشاطات اللاوعي في الوساطة بين المتضادات وفي التوليف بين مختلف العلاقات التشكل فيما بينها نسقا متسقا. وهذا ما يسري على مجمل البُنى والنظم الاجتماعية، مثلها في ذلك مثل اللغة.

بما أنه يتم تشفير العالم المادي وتجزئته بواسطة اللغة فمن المحتمل جدا أن اللغة، بحكم هذا الدور الذي تقوم به كوسيط بين الفرد و عالم الطبيعة من حوله، لابد أن تترك بصماتها على إدراك الفرد للعالم المادي المحيط به[1388].

وبما أن ملكة اللغة أهم خاصية يتميز بها البشر وهي المسؤولة في المقام الأول عن نشوء واستمرارية كل الظواهر الثقافية والمؤسسات الاجتماعية فإن هذا يخولها لأن تصبح النموذج الذي على منواله تتشكل مختلف هذه الظواهر والمؤسسات اللغة والثقافة كلاهما تتحدد بنيتهما من العلاقات المنطقية والتقابلات التضادية والارتباطات المتبادلة. من هنا يرى ليفي شتراوس أن طبيعة البناء اللغوي في أي لغة ينعكس بشكل أو بآخر على مختلف الأنماط الثقافية والتنظيمات الاجتماعية. فالبنية الذهنية التي تعالج المخرجات اللغوية وتعطيها شكلها هي نفس البنية الذهنية التي تعالج مخرجات الثقافة الأخرى. وبما أن الأبنية اللغوية التي يخضع لها الأداء اللغوي لا يطبقها المتكلم بطريقة واعية فلابد أن مستقرها اللاوعي. ولابد أن ذلك اللاوعي هو أيضا ما تصدر عنه مختلف أنظمة السلوك الاجتماعي والفردي. وعلى غرار البنية اللغوية، فإن البُنى الذهنية المسؤولة عن مختلف النظم والمؤسسات والأعراف الاجتماعية شأن اجتماعي يتجاوز حدود الأفراد ويفرض نفسه على سلوكهم وتصرفاتهم دون وعي منهم، مثلما أن البنية اللغوية المستترة تحدد شكل الأداء الكلامي[1389] .

وحيث أن المنهج اللغوي أثبت نجاحه الباهر وحققت نتائجه وتطبيقاته متطلبات المنهج العلمي الصرف فإنه من الجدير بالعلوم الاجتماعية الأخرى أن تحذو حذو اللسانيات وتستعير مناهجها ومفاهيمها وأدواتها التحليلية بحكم أن اللغة في نهاية المطاف، مثلها مثل بقية مكونات الثقافة، منتج إجتماعي من ناحية، وحيث يمكن من ناحية أخرى اعتبار الظواهر الاجتماعية مظاهر أخرى من مظاهر التواصل والتبادل إلى جانب اللغة، فهي رموز مشفرة لا تختلف في طبيعتها عن الرموز اللغوية في تواضعيتها وفي كونها لا معنى لها ولا قيمة إلا بحكم ما يضفي عليها الإنسان من المعنى والقيمة. بما أن الظواهر الاجتماعية والثقافية تحتل مرتبة ثانية وتأتي كنتيجة لقدرة الإنسان على الترميز فإنها تتحول برمتها إلى شفرات للتواصل والتبادل وتصبح العمليات الاجتماعية مجرد قواعد لتنظيم هذا التبادل. وبذلك يمكننا النظر إلى كل مظاهر النشاط الاجتماعي والثقافي من الأنساق الاقتصادية و أنساق القرابة والمصاهرة بين الجماعات البشرية إلى الأساطير والأزياء وآداب المائدة على أنها «لغات»، أو، لنقل، عمليات تواصلية تتم عن طريق تبادل الزوجات والمنافع والسلع والخدمات، مثلها في ذلك مثل التواصل اللغوي الذي يتم عن طريق تبادل الرسائل اللغوية. بناء على هذا الاعتبار يمكننا رد الأنظمة التي تسّير هذه النشاطات إلى نفس القواعد المجردة التي تخضع لها اللغة بالمفهوم السائد لهذه الكلمة. ولتلافي الخلط يمكن أن نعتبر هذه المظاهر، وكذلك اللغة، على أنها شفرات يتم من خلال كل منها ترميز السلوكيات العينية الخاصة بهذه الظاهرة أو تلك وفق مفردات وقواعد خاصة بها. مفردات شفرة النظام القرابي مثلا هي مصطلحات القرابة وما يتعلق بكل منها من مشاعر وعواطف ومسؤليات متبادلة مع كل طرف في هذا النظام وقواعد الشفرة هي تلك التي تحكم مثلا من يجوز ومن لا يجوز الزواج به.

الملكة اللغوية ومختلف الملكات الذهنية خصائص إنسانية مشتركة تمكننا من التواصل ومن التفكير الرمزي الذي بدونه تستحيل الثقافة. كل المؤسسات الثقافية والعلاقات الاجتماعية والأحداث التاريخية ومجمل السلوكيات الواعية التي يمكن ملاحظتها ما هي إلا تجليات مختلفة لهذه الملكات المنبثقة من بنية عقلية واحدة، فهي تشكل المحتوى اللانهائي لعدد محدود جدا من الكليات الذهنية واللغوية. وهناك كليات لغوية توحد بين جميع لغات البشر على مستوى البنية العميقة في اللاوعي. ونظرا لما لكليات هذه البنى الذهنية واللغوية المستترة من أولوية منطقية فإن الكشف عنها يصبح هو موضوع العلوم الاجتماعية ومناهجها في البحث.

ويعقد ليفي شتراوس مقارنة بين اللسانيات والأنثروبولوجيا لتبرير استعانة المجال الأخير بمنهج الأول.

يقول إن مصطلحات القرابة، مثلها مثل الصوتيمات اللغوية، تشكل الوحدات التي يقوم عليها المعنى وهي تكتسب هذا المعنى بحكم العلاقة القائمة بينها والتي تربط أحدها بالأخرى في نسق متماسك. هذا النسق، مثله مثل النسق الفونيمي، يتشكل في اللاوعي. تكرر ظهور أنماط القرابة عند كل المجتمعات البشرية، بما تتضمنه من قوانين الزواج وشعور مختلف أصناف الأقرباء تجاه بعضهم البعض، يحدونا إلى الاعتقاد بأن الظواهر والسلوكيات المحسوسة في هذه الحالة لا تختلف عن الظواهر والسلوكيات المحسوسة في حالة اللغة التي تخضع لقوانين تسيرها لكننا لا نعيها لأنها كامنة في اللاوعي. يقوم التحليل البنيوي في اللسانيات على مفهوم السمات الفارقة. من خلال التضادية القائمة بين كل زوجين من هذه السمات تتحدد خصائص كل صوتيم من الصوتيمات اللغوية التي تتركب منها الكلمات. وعلى هذا المنوال يمكننا تفكيك كل مصطلح من مصطلحات القرابة إلى سماته الفارقة والتي تربطها علاقة تضاد مع السمات الفارقة لبقية المصطلحات. في كل نسق قرابي نستطيع أن نسأل عن العلاقات التي يتضمنها النسق وما هي المضامين التي يحملها كل مصطلح من المصطلحات التي تشير إلى هذه العلاقات، سلبا أو إيجابا، بحكم علاقاته التي تربطه مع بقية المصطلحات؛ بما في ذلك علاقة الجيل والعلاقة الكتفية والجنس والسن وعلاقة المصاهرة، وما إلى ذلك. فلو تفحصنا مثلا مصطلح أب بالنسبة للإبن لأمكن لنا أن نعطيه قيما إيجابية من حيث الجنس والسن والجيل لكن قيمته تساوي صفرا من حيث العلاقة الكتفية وعلاقة المصاهرة[1390] .

وقد تبدو اللسانيات على مستوى البناء السطحي مجالا مختلفا عن نظم القرابة لكل منهما مادته التي يتعامل معها، إلا أنهما على مستوى البنية العميقة يبقيان متشاكلين مما يؤكد إمكانية اللجوء إلى نفس المنهج لدراستهما. فعلى الرغم مما يبدو على السطح من تشكيلات مختلفة ومتعددة لأنماط التزاوج إلا أن ليفي شتراوس استطاع أن يحصرها في عدد قليل من القواعد التي سبق أن بينها في نهاية الفصل المتعلق بأنماط التزواج والقرابة حيث قلنا إنه حسب ليفي شتراوس هناك نظم الزواج الأولية التي تتميز بها المجتمعات البدائية والمتمثلة بالزواج التبادلي المباشر أو التعادلي ذو الصبغة المقيدة بنوعيه الآني والمؤجل، والتبادلي غير المباشر أو اللاتعادلي ذو الصبغة العمومية. وأهم ما يميز النظم الأولية أنها إما إيجابية أو سلبية. الأشكال الإيجابية, إضافة إلى كونها تحدد من يحرم الزواج منه، تحدد أيضا من هو الشخص الذي يُحبذ الزواج منه. هذا على خلاف الأشكال السلبية، أو المركبة، التي تحدد فقط هوية الشخص الذي يُستبعد الزواج منه لكنها لا تحدد هوية الشخص الذي يُحبذ الزواج منه. هذا يقابل ما فعله رومان ياكُبْسُن في تحديد السمات الفارقة في النظام الصوتيمي التي يمكنها أن تستوعب كل الأصوات اللغوية في كل اللغات. ويورد ليفي شتراوس اقتباسا ينقله عن رومان ياكُبْسُن وموِرس هَالِي Morris Halle عن الكليات اللغوية التي تحكم الأنماط الصوتيمية مفاده أن اكتشاف هذه الكليات قلص عدد السمات الصوتيمية إلى عدد محدود جدا لا يتعدى الاثنتا عشر سمة وبدد الانطباع الوهمي المبني على بنية اللغة الظاهرية والذي كان يتصور أن هذه السمات لا حصر لها. ويقارن ياكُبْسُن وهَالي التنميط الصوتيمي بالسلم الموسيقي الذي يفسح المجال أمام الثقافة لتفرض سلطانها على الطبيعة، إنه تدخل مصطنع لفرض قواعد منطقية لتقسيم السلسلة الصوتية المتصلة وتجزئتها إلى وحدات صوتيمية وتوظيفها ثقافيا في التواصل اللغوي. هذا الاستنتاج الذي توصل له العاملون في حقل اللسانيات لا يعني فقط أن دراسة النظام اللغوي في لغة بعينها يقودنا إلى استخلاص تعميمات كلية عن طبيعة اللغة ولكنه أيضا يفتح أمامنا الطريق لدراسة كل أشكال الاتصال. وبدون أن نختزل المجتمع في اللغة يمكننا أن نفسر المجتمع من منطلق نظرية الاتصال. وهذا ممكن من ثلاث جهات. فهناك نظم القرابة والزواج التي تضمن تمرير النساء بين

الجماعات المختلفة، وهناك نظم الاقتصاد التي تضمن تمرير السلع والخدمات، وهناك نظم اللغة التي تضمن تمرير الرسائل. هذه المستويات الثلاث من أنماط التواصل هي أيضا أشكال من أشكال التبادل المترابطة فتبادل النساء غالبا ما يكون مصحوبا بتبادل السلع والخدمات على شكل مهر للعروس أو خدمة يقدمها العريس لأهلها، كما أن تبادل النساء وتبادل السلع والخدمات نادرا ما يتم دون تدخل لغوي، كما في عقد القران مثلا أو المساومة في حال تبادل السلع. وكما توجد في اللغة ما سماه رومان ياكُبْسُن معلومات فائضة redundancies يقول ليفي شتراوس إنه توجد أيضا معلومات فائضة في نظم التزاوج حيث يمكننا بمجرد الإلمام بمصطلحات القرابة عند العشائر الأسترالية مثلا أن نعرف مَن سيتزوج مَن، كما في أنظمة التبادل المباشر والزواج من بنت الخال أو من بنت العمة تحديدا.

كذلك الأساطير يمكننا اعتبارها وسيلة من وسائل الاتصال وما نلاحظه فيها من تكرار هو عبارة عن«معلومات فائضة» وظفيتها التأكد من أن الرسالة الميثولوجية تصل كاملة غير منقوصة. فلو فقدت أحد الميثيمات من هذه الرواية فمن المحتمل أنها ستظهر في الرواية الأخرى. بمعنى أن بعض الميثيمات سوف تتكرر في أكثر من رواية وبعضها قد لا يظهر في بعض الروايات. من هنا تبرز ضرورة جمع كل ما يمكن الحصول عليه من الروايات. بعد ذلك نقوم بتجزئة كل رواية إلى ميثيمات صغرى ونركبها على بعضها البعض بحيث تتسلسل ميثيمات كل رواية واحدة تلو الأخرى على البعد الأفقي بينما تأتي ميثيمات الروايات واحدة فوق الأخرى. ثم نقرأ ما نحصل عليه كما نقرأ النوتة الموسيقية، أي قراءة تزامنية من الأعلى إلى الأسفل لميثيمات الروايات المختلفة وقراءة تسلسلية تتابعية من أول السطر إلى آخره.

هذا يجعل من المشروع لنا أن نبحث عن أوجه التماثل بين هذه الأشكال المختلفة من أشكال الاتصال والتبادل وتحديد الخصائص الشكلانية لكل منها على حدة ثم تفحص إمكانية تحول أي من هذه الأشكال إلى الشكل الآخر. هكذا نستطيع أن نستخلص من اللغة، بصفتها الشكل الأكثر انضباطا ولأن معرفتنا بها أعمق وأشمل، نموذجا منطقيا يمكّننا من فهم بنية الأشكال الأخرى[1391].

ويسرد ليفي شتراوس لائحة بالاعتراضات التي يوردها البعض على منهجيته البنيوية والتي تأتي من عدة منطلقات بدءا بالقول أن التحليل العلمي يُفترض فيه أن يكون حقيقيا وتبسيطيا وتفسيريا. ثم إن السمات الفارقة التي يتوصل لها التحليل الصوتيمي لها وجود موضوعي من ثلاث نواحي؛ الناحية السيكولوجية والناحية الفسيولوجية والناحية الفيزيائية (كما بينا في حديثنا عن الأصوات اللغوية)، إضافة إلى أن عددها أقل بكثير من الصوتيمات التي نحصل عليها من المزج بينها، وهي تمكننا من فهم النظام الصوتيمي وإعادة بنائه. وهذا ما لا يتحقق بالنسبة للسمات الخاصة بنظم القرابة أو غيرها من المؤسسات الاجتماعية، والنتيجة التي نخرج بها من اتباع هذا المنهج ستكون أكثر تجريدا من المبدأ الذي تقوم عليه وتبعدنا عن الوصول إلى نتائج مجسدة، فهي تبدو تحليلية في المظهر فقط ويبقى النظام، إن كان فعلا هناك نظام، مجرد فكرة لا تتحقق على الأرض. بل قد يكون النظام الذي نحصل عليه من خلال هذه المنهجية أكثر تعقيدا وأصعب على الفهم من المادة الإمبريقية ذاتها مما يفقد المنهج قوته التفسيرية فلا يساعدنا لا على فهم الظاهرة ولا على تحديد أصلها ومنشئها[1392].

يرد ليفي شتراوس على مثل هذه الاعتراضات بالقول أنه قبل توظيف المنهج البنيوي كان الدارسون يعرفون وظيفة اللغة لكنهم كانوا يجهلون كيف تُنجز هذه الوظيفة، أي يجهلون النظام. وهذا على عكس ما كان عليه الحال بالنسبة لمصطلحات القرابة، فقد كان الأنثروبولوجيين منذ لوس هنري

مورغَن محركين أنها تشكل نظاما لكنهم كانوا يجهلون الوظيفة التي يؤديها هذا النظام. النظام القرابي نظام ذو شقين مختلفين؛ فهناك المصطلحات التي تشير إلى علاقات القربى، وهناك المشاعر والالتزامات المتبادلة بين الأقارب حسب ما تمليه علاقاتهم مع بعضهم البعض والتي تتراوح من الاحترام إلى رفع الكلفة إلى الحقوق المتبادلة إلى المحبة إلى الشحناء، وهكذا. فإلى جانب النسق المصطلحي، والذي هو جزء من النسق اللغوي، هناك نسق آخر ذو طابع سيكولوجي وسوسيولوجي هو نسق المشاعر والمسؤوليات. في دراستنا للنسق الأول نضع أنفسنا في موقف مناظر ولكن في نفس الوقت مضاد لدراسة النسق الصوتيمي، لكن في دراسة النسق الثاني نجد أنفسنا في وضع معكوس. فنحن نستطيع أن نخمن الدور الذي يقوم به هذا النسق الثاني والذي يتمثل في الحفاظ على التوازن والاستقرار وفي تقوية أواصر القربى والتلاحم بين أعضاء المجموعة القرابية، لكننا نجهل الروابط التي تربط مختلف المشاعر والمسؤوليات القرابية بعلاقات بينية لتشكل مع بعضها البعض نظاما متسقا، كما أننا لا ندرك مبدأ الضرورة في هذه العلاقات. أي أننا ندرك أهميتها الوظيفية لكننا نجهل النظام الذي تقوم عليه ونجهل علاقة هذا النسق السيكولوجي مع النسق اللغوي للمصطلحات القرابية[1393].

النموذج والبناء

يقوم المنهج البنيوي عند ليفي شتراوس على النمذجة وتصميم النماذج models ذات القوة التفسيرية التي يمكنها أن تستكشف روابط مستترة بين الظواهر التي تبدو على السطح مشتتة ومتباعدة. ويُفترَض في هذه النماذج أن تكون مجردة غاية التجريد، كصيغ المعادلات الرياضية، بحيث لا تعكس البُنى السطحية للظواهر في الواقع الإمبريقي وإنما تعكس البنية التحتية لهذه الظواهر وتبين طبيعة العلاقات الخفية التي تربطها ببعضها البعض بنظام متماسك. والنموذج الأمثل هو الذي تتحقق فيه أقصى درجات العمومية و التجريد، ويقدم تفسيرا لأكبر عدد ممكن من الظواهر، ليس فقط المتحقق منها بل حتى تلك الكامنة نظريا والمحتمل تحققها مستقبلا، وذلك بأن يعطينا كل التوليفات الممكنة والعلاقات المحتملة بين عناصر الموضوع قيد الدراسة الناشئة عن العلاقات الضرورية فيما بينها، فهو أشبه شيء بالشفرة الجينية أو جدول ديمتري مندليف Dmitri Mendeleyev الدوري للعناصر الكيميائية. النموذج مركب ذهني يصممه الباحث من أجل مساعدته في معالجة مادته التي جمعها من الميدان دون أن يكون له وجود مادي في الميدان. إنه تصور تجريدي أو فرضية يقدمها الباحث لتفسير السلوك الاجتماعي وليس لوصفه، فهو بذلك أقرب إلى مفهوم النظرية ووجوده وجود ذهني وليس مادي ومستقره اللاوعي[1394].

ولا شك أن أفراد المجتمع المحلي والإخباريين الذين يستعين بهم الباحث يحملون في أذهانهم نماذج وتصورات عن مجتمعهم. ولا ينبغي للباحث أن يغفل هذه التفسيرات والتمثلات التي يقدمها الإخباريون عن أصول ووظائف مختلف مظاهر ثقافتهم ومؤسساتهم الاجتماعية؛ أولا لأن بعضها قد يكون صحيحا وثانيا لأنها هي بذاتها تشكل جزءا من المادة الخام التي على الباحث أن يتفحصها ويحاول أن يفهم لماذا تتخذ شكلا معينا. لكن مع ذلك على الباحث أن يتوخي الحذر إذ لا ينبغي له الركون لهذه التفسيرات التي تصاغ أحيانا

على شكل أعراف تضمن استمرارية هذه المظاهر والمؤسسات والتي هي أقرب إلى التعليلات والتبريرات المضللة التي تلقي سترا حاجبا على حقيقة الأوضاع منها إلى التفسيرات العلمية التي تلقي ضوءا كاشفا عليها. هذه النماذج الماثلة في الوعي تكون في معظم الأحيان غير دقيقة و غير متسقة ومتضاربة وفضفاضة وتضفي صفة القدسية وتنزع نحو التحليل والتحريم والركون إليها قد يشكل عقبة أمام الفهم السليم لبنية المجتمع. فنحن مثلا لا يمكننا أن نتوقع من شخص أن يلم بقواعد لغته فقط لمجرد أنه يجيد التحدث بها. كون المتكلم لا يعي القواعد التي تحكم لغته لا يمنعه من الكلام بطريقة صحيحة وفق القواعد المخزنة في اللاوعي. ومع ذلك لا ينبغي لنا أن ننكر بأن هذه التفسيرات يمكن أن تقدم مفتاحا يعين الباحث في تحليله للنظام الاجتماعي[1395].

يصف ليفي شتراوس البناء بأنه نموذج مستنبط من الواقع الاجتماعي ولكنه ليس هو الواقع الاجتماعي. وأي نموذج يتم استنباطه بهذه الطريقة لابد أن نتمكن من أجراء عدد من التحويلات transformations عليه من باب التجريب على أن تعطينا هذه التحويلات نماذج مماثلة للبناء الأصلي وتمكننا من التنبؤ بما يمكن أن يحدث للنموذج لو أننا عدلنا أو بدلنا في أي من أطرافه. هذا ينبع أساسا من كون البناء له خصائص النظام، فهو يتألف من عدة عناصر مترابطة ولا يمكن أن يطرأ أي تغيير على أي منها دون أن يؤثر على بقية العناصر. وأخيرا لابد للنموذج أن يقدم تفسيرا للوقائع على الأرض. التحويلات التي تجريها على النموذج هي بمثابة تجارب ولكن ينبغي دائما الحذر من

الخلط بين النتائج التي نحصل عليها من خلال هذه التحويلات التجريبية وبين الواقع الاجتماعي نفسه. ولا شك أنه بالإمكان تصميم العديد من النماذج لتفسير الظاهرة نفسها، ومع ذلك فإن النموذج الأفضل هو النموذج الأكثر بساطة الذي يستنبط من مكونات الظاهرة نفسها ويقدم تفسيرا شاملا ومعقولا لجميع مكوناتاتها[1396].

ومن الأمثلة التوضيحية المبسطة على ما يقصده ليفي شتراوس بالتحولات التي يمكن إجراؤها على النموذج المثال التالي الذي نقتبسه من إدْمُند ليتش Edmund Leach بشيء من التصرف. لنبدأ بالتذكر أن الحواس تستقبل معطيات العالم الخارجي وتدفع بها إلى الذهن الذي يسبغ عليها المعنى. معطيات العالم الخارجي، بما فيها معطيات الزمان والمكان، كل متصل ومتداخل لكن الذهن يمفصل هذا الكل ويرتبه في أجناس وأنواع، كأن يجزأ خط الزمن المتصل إلى ثواني ودقائق وساعات وأيام وأسابيع وأشهر وسنين و عقود وقرون. والأرض في الطبيعة كل متصل ولكن ما أن تطأها قدم الإنسان حتى تتمفصل هذه المسافة الممتدة وتتجزأ إلى حقول وبيوت وشوارع وحانات ودكاكين. كذلك الطيف الشمسي كحقيقة طبيعية يمثل كلا متصلا تمتزج فيه الألوان وتتداخل بحيث لا يوجد نقاط ينتهي عندها كل لون ليبدأ اللون الأخر. لكن عقولنا هي التي تمفصل الطيف وتجزأه وندرك هذه التجزئات كحقيقة ثقافية على شكل ألوان. ودليلنا على أن هذا التقسيم تقسيم اعتباطي تفرضه الثقافة اختلاف الثقافات في مفصلة الطيف. وبحكم أن الإدراك العقلي بطبيعته يقوم على علاقات التضاد بين السمات، كما في الأصوات اللغوية، وعلى التقابل الثنائي المتمثل في السلب (-) والإيجاب (+) يبرز لنا التضاد بين الأبيض والأسود أو بين الأحمر والأخضر. العملية الذهنية التالية هي البحث عن وسيط لتحييد هذا التضاد وذلك بالرجوع إلى الطيف في حالته الطبيعية لاختيار لون يحتل موقعا متوسطا بين ضدين فنختار اللون الرمادي للتوسط بين الأبيض والأسود أو الأصفر للتوسط بين الأحمر والأخضر. ولا نكتفي بهذا بل إننا نسعى لإيجاد تماثلات قياسية لهذا التمفصل الطبيعي في عالم الإنسان ونستعير الفروقات التي فرضناها على ظاهرة طبيعية من أجل توظيفها لتقوم مقام فروقات ثقافية تتمثل في إشارات المرور الضوئية والتي يعني فيها اللون الأخضر سر والأصفر تمهل والأحمر قف. من خلال هذا التوظيف حوّلنا التمايزات الموجودة في عالم الطبيعة إلى تمايزات تناظرها وتتعادل معها مجازيا في عالم الإنسان، وأصبحت الشفرة الطبيعية شفرة ثقافية بنية علاقاتها المنطقية تعادل بنية العلاقات الطبيعية للألوان الثلاثة. وليست هذه التبادلية من الثالوث (أخضر/أصفر/أحمر) إلى الثالوث (سر/تمهل/قف) إلا بديل واحد من تباديل أخرى ممكنة لها نفس البنية ونستطيع استخراجها من خلال إجراء تحويلات على النموذج الأول لكن الثقافة لم تلفت لها وتوظفها كأحد أدواتها[1397].

ويمكننا استقصاء كل هذه الإمكانات الاستبدالية في الجدول التالي، والذي يعطينا مثالا على التحولات التجريبية التي يمكن أن نُجريها على النموذج الأصلي لنخرج منه بنماذج أخرى مماثلة له وكشف ما يمكن أن يحدث للنموذج لو أننا عدلنا أو بدلنا في أي من أطرافه:

1/أخضر/أصفر/أحمر س ــــــر/تمهل/ق ــــف	س ــــــر/تمهل/ق ــــف أخضر/أصفر/أحمر
2/أخضر/أصفر/أحمر س ــــــر/تمهل/ق ــــف	2/س ــــــر/تمهل/ق ــــف أخضر/أحمر/أصفر
3/أخضر/أصفرِ/أحمر س ــــــر/تمهل/ق ــــف	3/س ــــــر/تمهل/ق ــــف أصفر/أحمر/أخضر
4/أخضر/أصفر/أحمر ق ــــف/تمهل/سر	4/سر/تمهل/ق ــــف أصفر/أخضر/أحمر
5/أخضر/أصفر/أحمر تمهل/ق ــــف/س ــــــر	5/س ــــــر/تمهل/ق ــــف أحمر/أخضر/أصفر
6/أخضر/أصفر/أحمر تمهل/س ــــــر/ق ــــف	6/سر/تمهل/ق ــــف أحمر/أصفر/أخضر

من هذا المثال نرى أن التحليل البنيوي يستخلص العناصر الأولية لأي بناء فرعي ثم يستعرض كل التوليفات الممكنة لها ويدمج بين المتحقق والممكن لاستقصاء كل التحولات (المخرجات) الممكنة. والأطراف التي تتم معالجتها في النموذج التحليلي أطراف قابلة للمقارنة على المستوى التحليلي تم الحصول عليها من خلال التجريد المنطقي من المادة الإمبريقية التي ابتدأنا بها. هذه المعالجات تعطي النماذج التحليلية قوة تفسيرية أقوى من مجرد الوصف الإمبريقي للظاهرة. إنها أشبه بالتجارب المخبرية التي تقربنا أكثر من طبيعة المادة وتمنحنا عمقا لا يمكننا الوصول إليه بالحواس المجردة ونتيجة للطريقة التي تعمل بها هذه التحولات نجد أن البنى الذهنية تنزع أحيانا نحو إنتاج نفسها بطريقة معكوسة جدليا، سواء نظرنا لها عبر امتداد زمني من حقبة تاريخية لأخرى، أو عبر امتداد مكاني من مجتمع الأخر. ومن الأمثلة الشهيرة التي يوردها ليفي شتراوس على التعاكسية inversion مقارنته في الفصل الرابع من كتابه العقل الفطري بين طبقة المنبوذين في الهند والمجتمعات الطوطمية في أستراليا. طبقة المنبوذين في الهند يتم تمييزهم وفق المهن التي يمارسونها، أي وفق مؤشرات ثقافية، ويمارسون الزواج الداخلي، فلا يحق للفرد أن يتزوج من خارج طبقته. فالمهن تفرق بين الطبقات لكن تبادل الخدمات يوحد بينها. أما بالنسبة للعشائر الطوطمية في أستراليا فإنه يتم

التمييز بينها وفق مؤشرات طبيعية، كأن تتسمى كل منها باسم طوطم يميزها عن العشائر الأخرى، لكن ممارسة الزواج من خارج العشيرة توحد بين العشائر. العشائر الطوطمية متشابهة ثقافيا وليس عند أي منها منتج ثقافي ليس عند الآخرين لتتبادله معهم كوسيلة لدمجها في عملية تبادلية مع بعضها البعض، لذا ليس أمامهم إلا تبادل منتج طبيعي هو النساء. وعلى العكس من ذلك فإن تبادل المنتجات الحرفية (الثقافية) يدمج طبقات المنبوذين مع بعضها البعض لذا لا داعي لتبادل النساء لأن ذلك لن يضيف شيئا. وامتناع العشيرة الطوطمية عن أكل طوطمها يقابله عند المنبوذين الامتناع عن تناول الطعام مع شخص من خارج الطبقة. يبدو هذان النمطان من التصنيف مختلفان من وجهة النظر السطحية لكن لو نظرنا لهما نظرة متعمقة لوجدناهما متكافئين منطقيا، فكل منهما صورة معكوسة للآخر، حيث يتحقق التلاحم الاجتماعي من خلال التبادل بين هؤلاء وأولئك ولكن كل بطريقته. هاتان طريقتان مختلفتان للتمييز بين الجماعات ولكن في نفس الوقت دمجها في المجتمع الأكبر والأشمل. هذا يبين لنا كيف يمكن لنفس البناء أن يولد ظواهر مختلفة نظرا للطرق المتعددة التي يمكن بها إيجاد العلاقات بين أطرافه المختلفة. فالعامل المنطقي الذي يميز بين الطوائف منتج ثقافي، أي تبادل الخدمات، بينما الطوطم الذي يميز بين العشائر كائن طبيعي. هذا يبين لنا أن نفس المنطق ونمط التفكير modus operandi قد يؤدي إلى نتائج متعاكسة تماما. تبادل النساء وتبادل الخدمات بين الجماعات كلاهما يمكن النظر إليهما كعوامل منطقية logical operators تساعد على دمج الجماعات الصغيرة في جماعة أكبر في عمليات اعتماد تبادلي وتحالف مع احتفاظ كل منهما بتميزها.

بين بنيويتين: بريطانية وفرنسية

نتوقف هنا لنعقد مقارنة بين مفهوم البنيوية عند ليفي وشتراوس ومفهوم البنيوية الوظيفية عند المدرسة
البريطانية. وكان رادْكْلِف براون قد أشار إلى الاختلاف بين هاتين المدرستين في خطاب وجهه إلى ليفي شتراوس يوضح فيه مدى الفرق بين مفهومه هو للبنيوية ومفهوم ليفي شتراوس يقول فيه:

كما أنك قد لاحظت فأنا أستخدم مصطلح «البناء الاجتماعي» بمفهوم مختلف عنك تماما مما يجعل الحوار بيننا صعبا لدرجة يصبح فيها غير مجدٍ. فأنت ترى أن البناء الاجتماعي لا صلة له بالواقع وإنما يتعلق بالنماذج التي تستخلص من الواقع بينما أنا أرى أن البناء الاجتماعي هو الواقع. فلو التقطت قوقعة من على الشاطئ سألاحظ أن لها بناء محددا. وربما أجد قواقع أخرى من نفس النوع لها نفس التكوين، مما يخولني للقول بأن هناك شكل بنيوي يخص ذلك النوع. ولو تفحصت أنواعا أخرى من القواقع فلربما استطعت أن ألحظ شكلا بنيويا معينا عاما أو مبدأ بنيويا، لنقل حلزوني، يمكن التعبير عنه بمعادلة لوغارثمية. أنا أفهم أن المعادلة هي ما تعنيه بالنموذج. ولو درستُ جماعة محلية من الأستراليين الأصليين ووجدت منظومة من الأشخاص في عدد من العوائل فهذا ما أسميه أنا البناء الاجتماعي لتلك الجماعة المحددة في تلك اللحظة من الزمن. ثم هناك جماعة محلية أخرى بناؤها يتشابه مع بناء الجماعة الأولى من عدة نواحي مهمة من ملاحظة عينة كافية تمثل جماعات محلية في منطقة واحدة أستطيع وصف شكل بنيوي محدد. وأنا غير متأكد ما إذا كنت تعني بمصطلح «نموذج» الشكل البنيوي نفسه أم وصفي له. الشكل البنيوي نفسه يمكن اكتشافه من خلال الملاحظة، بما في ذلك الملاحظة الإحصائية ، ولكن لا يمكن إجراء التجارب عليه. سوف ترى أن ورقتك تركتني في غاية الحيرة بخصوص ما تعنيه. في تناولي لنظام القرابة الأسترالي ما يهمني فقط هو الوصول إلى وصف صادق لنظم محددة وترتيبها في أنماط تصنيفية صحيحة. وأنا أنظر إلى أي فرضية نشوئية على أنها قليلة الأهمية، حيث لا يمكن لها أن تكون أكثر من فرضية أو تخمين [1398].

البناء بالنسبة لرادْكْلِف براون حقيقة إمبريقية يمكن ملاحظتها مباشرة. فهو يبدأ من مجموعة من البشر الأحياء الذين يشتبكون في سلسلة متماسكة الحلقات من العلاقات الاجتماعية. هناك شكل منتظم يمكن ملاحظته لهذه التفاعلات اليومية العابرة بين الأشخاص. الأشكال المستديمة من التفاعلات الاجتماعية يمكن تجريدها ومن ثم رصد العلاقات بين هذه الأشكال المجردة من مختلف المؤسسات الاجتماعية وتحديد التأثير المتبادل فيما بينها، أو ما يسميه رادْكْلِف براون العلاقات الوظيفية، وكذلك ملاحظة الفرق بين السلوك الفعلي و بين العرف الاجتماعي الذي يصور السلوك في شكله المثالي. وباتباع المنهج المقارن يمكننا تصنيف الأشكال المجردة واستخلاص قوانين اجتماعية منها.

يستخدم رادْكْلِف براون مصطلح «بناء» للإشارة إلى انتظام العلاقات الاجتماعية في نظم القرابة مثلا أو في التنظيم الاقتصادي أو الممارسات الدينية والتي يمكن ملاحظتها وتوثيقها من خلال العمل الميداني ومن ثم تصنيفها ومقارنتها. وكان همه أن يبرهن على أن علم الاجتماع فرع من فروع العلوم الطبيعية يمكننا أن نطبق عليه منهجيتها الإمبريقية الاستقرائية، أو كما يقول إن حقيقة وجود البناءات الأجتماعية لا تقل عن حقيقة وجود الكائنات العضوية.

أفهم الأنثروبولوجيا الاجتماعية على أنها علم الطبيعة النظري الذي يختص بالمجتمع الإنساني، أي البحث في الظواهر الاجتماعية طبق مناهج تتماثل جوهريا مع تلك المستخدمة في دراسة العلوم الطبيعية وعلوم الأحياء. لدراسة الظواهر الاجتماعية علينا الالتفات للعلاقات التي تربط بين الأفراد من البشر. المختصون بالأنثروبولوجيا الاجتماعية يدرسون حقائق ملموسة يمكن ملاحظتها من خلال شبكة العلاقات المتداخلة فيما بين أفراد المجتمع والعلوم الطبيعية في البحث المنظم لبنية الكون كما يبدو للحواس. وبما أن العلوم الطبيعة تتشعب في فروع وتخصصات مختلفة، وبما أن الظواهر الاجتماعية صنف من الظواهر الطبيعية، وبما أن البناء الاجتماعي يشاكل البناء العضوي فإنه يمكننا اعتبار الأنثروبولوجيا الاجتماعية فرعا من فروع العلوم الطبيعية. والبناء، سواء في الجسم الاجتماعي أو في جسم الكائن العضوي، لا يعتمد على مادة العناصر المكونة له وإنما على ما يقوم بينها من علاقات متبادلة. دراسة البناء الاجتماعي تعني أن الواقع المجسد الذي نتناوله هو جماع العلاقات المتحققة فعلا بين الأفراد والتي يمكننا رصدها وملاحظتها[1399].

وهكذا فإن نقطة الارتكاز في بنيوية رادْكْلِف براون هي الأفراد بما يحملونه من معتقدات وما يدور بينهم من علاقات في إطار المؤسسات الاجتماعية، كالعلاقة بين الزوج والزوجة في إطار المؤسسة العائلية أو بين الملك والرعية في إطار المؤسسة السياسية. والبناء الاجتماعي بهذا المفهوم لا يمكن رده لا إلى الفرد وعلم النفس ولا إلى التاريخ[1400]. تصبح الوقائع الملحوظة وفق هذا المفهوم لها الأولوية ومنها نجرد البناء الاجتماعي لكننا لا يمكن أن نذهب أبعد من ذلك في التجريد وما لا يمكن ملاحظته بالحواس لا وجود له، فالمظهر والحقيقة عنده شيء واحد. ويكاد يكون هذا موقف معظم تلامذته من الأنثروبولوجيين البريطانيين[1401].

حينما نستخدم المصطلح «بناء» فإننا نشير إلى نوع من الترتيبات المنتظمة لعناصر أو مكونات. اللحن الموسيقي له بناء، وكذلك الجملة اللغوية والبناية لها بناء، وكذلك جزيء الذرة أو الحيوان. مكونات أو عناصر البناء الاجتماعي هم الأشخاص، والشخص هو كائن بشري لا باعتباره كائن عضوي وإنما بصفته يحتل موقعا في البناء الاجتماعي... العلاقات الاجتماعية، التي تشكل شبكتها المستديمة البناء الاجتماعي، ليست اقترانات جزافية من الأفراد وإنما تحددها الصيرورة الاجتماعية، وأي علاقة من هذا النوع يكون سلوك الأفراد فيها من خلال تفاعلاتهم مع بعضهم البعض محكوما بالأعراف أو القواعد أو الأنماط الاجتماعية[1402].

كل ذلك نابع من حرص رادْكْلِف براون وتلامذته من المدرسة البريطانية على تطبيق مناهج العلوم الطبيعية على العلوم الاجتماعية. لكن ليفي شتراوس يرى أنه ليس من المناسب تطبيق مناهج العلوم الطبيعية على العلوم الاجتماعية لأن الأولى تبحث في خصائص المادة ومكوناتها وليس في السمات الفارقة وعلاقات الترابط التي تمنحها المعنى وتجعل منها أشياء اجتماعية. مادة العلوم الطبيعية لا تخضع للعرف الاجتماعي والمؤسساتي ولا يوجد فيها ما يوازي الفرق بين اللغة والكلام، أي بين البنية والتحقيق الفعلي. فلو أخذنا قطعة من الملابس أو من الفاكهة فإن الكيميائي أو عالم الطبيعة لا يهمه بتاتا القيمة الشعائرية لهذه الأشياء ولا قيمتها مثلا كإشارة للطبقة الاجتماعية لمن يرتدي هذه الملابس أو يتناول تلك الفاكهة. وبينما يهتم علم الأحياء بتصنيف الحشرات أو الزهور نجد أن البنيوية اللغوية لا تهتم بتصنيف الأصوات اللغوية بقدر ما تهتم بتحديد العلاقات بينها. من هذا المنطلق لا يتفق ليفي شتراوس مع رادْكْلِف براون ويرى أن الواقع الإمبريقي الذي يمكننا ملاحظته ليس هو النظام، كما يقول رادْكْلِف براون، وإنما هو من مخرجات النظام التي يمكننا دراستها ليست لذاتها وإنما لكي نتوصل عن طريقها إلى ذلك النظام البنيوي الذي تخضع له تلك المخرجات وتتشكل وفقا له. وحيث أن ذلك النظام شيء غير ملموس فإن كل ما نستطيع فعله هو أن نضع له نموذجا صوريا مجردا شبيها بالمعادلات والصيغ الرياضية. ولا يهمنا في هذا النموذج أن نحدد عناصر النظام في مادتها وإنما ما يقوم بين هذه العناصر من علاقات وما التحولات التي يمكن أن تطرأ عليه لو غيرنا في هذه العلاقات وما هي المخرجات التي يمكن أن نحصل عليها لو غيرنا في المدخلات. مهمة البحث البنيوي هو أن يصيغ على شكل معادلات جبرية جميع التبديلات والتحولات الممكنة و غير الممكنة في العلاقات الاجتماعية. ما يحكم الأنظمة الاجتماعية ويوجهها هو «الشفرة» التي ترمّز بها، هو النموذج الذهني المباطن للظواهر المحسوسة والذي لا يبدو ظاهرا للعيان. «البناء

الاجتماعي» لا علاقة له بالواقع الإمبريقي عدا أنه مؤسس عليه. فالعلاقات الاجتماعية هي المادة الخام التي يُستخلص منها النموذج الذي يمثل البناء الاجتماعي، ولكن لا يمكن اختزال البناء الاجتماعي وتصويره على أنه محصلة تشابك هذه العلاقات حينما نضيفها بعضها إلى بعض. مفهوم البنية لا يتعلق بالظواهر الاجتماعية ذاتها وإنما بالنماذج التي يمكن استنباطها منها. فالبناء اللغوي وقواعد اللغة مثلا لا تتمثل في مجموع الجمل التي تم التلفظ بها[1403].

ثم إن التحقق أو التثبت من صحة التفسيرات والحلول النظرية في مجال العلوم الاجتماعية يختلف عنه في العلوم الطبيعية. التحقق من صحة التفسير في مجال العلوم الاجتماعية يكمن في معقولية التفسير من الناحية المنطقية وقدرته على تفسير أكبر كم من الظواهر الاجتماعية، وليس في قدرته على التنبؤ المستقبلي ولا في حشد الشواهد واحدا بعد الآخر، كما هو الحال بالنسبة للمنهج الإمبريقي. وكما يقول دوركهايم أنه إذا ما ثبتت صحة قاعدة من خلال تجربة واحدة تم إجراؤها بشكل صحيح فإن هذا يكفي لإطلاق صفة العمومية عليها[1404].

المعايير الإمبريقية لا تصدق إلا على الظواهر المحسوسة التي يعتبرها ليفي شتراوس مجرد تمظهرات خداعة للحقيقة المباطنة للشعور والتي يصعب على الحواس أن تصل إليها لأن مستقرها في العقل الباطن. ويصعب الوصول إلى العقل الباطن وملاحظته مباشرة، وإنما يمكن التكهن بطبيعته بطرق متعرجة وغير مباشرة. العلوم الطبيعية تخضع للتجربة بينما هذا أمر مستبعد بالنسبة لمسائل العلوم الاجتماعية. وعموما فإن العلوم الاجتماعية تتعامل مع تصورات يصعب التحقق من صحتها أو خطئها، وكل ما نستطيعه هو التأكد مما إذا كانت النظرية المطروحة تمنحنا فهما أعمق للظاهرة المدروسة[1405].

ولا يمكن الحديث عن مفهوم البنيوية عند المدرسة البريطانية دون التطرق إلى مفهوم الوظيفية الذي يمثل مرتكز الخلاف بين رادْكْلِف براون ومالِناوسْكي. يعرف مالِناوسْكي الوظيفية بأنها وفاء المؤسسات الاجتماعية بالاحتياجات المادية للإنسان ككائن عضوي، بما في ذلك الغرائز الأساسية والاحتياجات البيولوجية والسيكولوجية. أما رادْكْلِف براون فيعرفها على أنها تعني الوفاء بالاحتياجات الميكانيكية للنظام الاجتماعي، أي المحافظة على استقراره وتوازنه واستمراريته، ولذلك هو يسميها الوظيفية البنيوية ويعرفها بأنها مجمل شبكة العلاقات التي تربط مؤسسة اجتماعية مع بقية مؤسسات المجتمع[1406].

ولتوضيح موقفه من البنيوية يضرب رادْكْلِف مثالا بالكائن العضوي الذي تتألف بنيته من الأعضاء والأنسجة والسوائل. وحياة هذا الكائن عبارة عن صيرورة process تحددها طبيعة البناء من خلال تداخل عمل الأعضاء وتفاعلها مع بعضها البعض. كما أن الصيرورة تحدد طبيعة البناء من خلال تجديده وإبقائه على قيد الحياة. الكائن العضوي هو هذا التفاعل المتبادل بين الصيرورة والبناء. وبالمقابل فإن البناء الاجتماعي هو تنظيم الأفراد في علاقات تعرّفها المؤسسات الاجتماعية وتحدد طبيعتها. المؤسسة الاجتماعية نمط متعارف عليه من السلوك أو مجموعة من الأنماط السلوكية تتعلق بجانب من جوانب الحياة الاجتماعية. والحياة الاجتماعية هي الصيرورات المرتبطة بالبناء الاجتماعي، أي تفاعل الأشخاص الذين يربطهم البناء الاجتماعي مع بعضهم البعض في كيان اجتماعي. ومفهوم الوظيفة يشير إلى العلاقات البينية المتداخلة بين البناء الاجتماعي و بين صيرورات الحياة الاجتماعية. وترتبط الحياة الاجتماعية بالبناء الذي تتم المحافظة على وجوده من خلال هذه الحياة الاجتماعية وأي تغيير يطاله يكون السبب فيه هي صيرورات الحياة الاجتماعية.

وأي مؤسسة اجتماعية أو عرف أو معتقد يتحدد من خلال تأثيره على الكل المركب للبناء الاجتماعي وصيرورات الحياة الاجتماعية. أي أن الوظيفية لا دخل لها بحاجات الفرد البيولوجية[1407].

أرى أن الواقع المجسد الذي يُعنى المتخصص في الأنثرولولوجيا الاجتماعية بملاحظته ومقارنته ووصفه وتصنيفه ليس شيئا ذاتيا وإنما هو صيرورة، صيرورة الحياة الاجتماعية. وحدة البحث هي الحياة الاجتماعية في منطقة معينة من الكرة الأرضية خلال فترة محددة من الزمن. وتتألف الصيرورة ذاتها من تجميع ضخم من نشاطات البشر وتفاعلاتهم، كأفراد أو كمتضامنين أو كجماعات. هناك انتظامات يمكن اكتشافها بين تنوع الأحداث المفردة تجعل من الممكن تقديم إفادات أو توصيفات لسمات محددة لها طابع العمومية للحياة الاجتماعية للمنطقة المعينة. والإفادة عن تلك السمات الهامة ذات الطابع العمومي تشكل وصفاً لما يمكن تسميته صورة الحياة الاجتماعية[1408].

وفي مقالة له عن البناء الاجتماعي[1409]؛ يحاول ليفي شتراوس توضيح اختلاف مفهومه للبنيوية عن مفهوم رادْكْلِف براون. يمثل مفهوم رادْكْلِف براون للبنيوية امتدادا لمفهوم هربرت سْبِنْسَر الذي استمده من علم الأحياء من خلال مفهوم التماثل العضوي بين الحياة العضوية والحياة الاجتماعية. نسق العلاقات بين الخلايا والأعضاء في الكائن الحي تشكل البناء العضوي لكن الكائن نفسه ليس هو البناء، فهو تجمع من الخلايا والأعضاء مترابطة في بناء البناء هو صورة العلاقات القائمة بين مجموع هذه المكونات. وطالما بقي الكائن على قيد الحياة يبقى بناؤه محتفظا باستمراريته وفاعلا حتى ولو تغيرت مكوناته من الخلايا والسوائل التي تتجدد باستمرار[1410].
هذا يتمشى أولا مع توجه المدرسة البريطانية التي ترى في العلاقات البيولوجية بين الأبوين الأساس الذي تقوم عليه العائلة وثانيا مع طموحهم لأن تصبح العلوم الاجتماعية علوما وضعية على غرار العلوم الطبيعية. مفهوم البنيوية إنطلاقا من هذا التوجه الإمبريقي الذي يعطي وزنا للشواهد الحسية ينحصر في شبكة العلاقات الثنائية المتشابكة dyadic relations على أرض الواقع الاجتماعي و انتظامها بين الوحدات الاجتماعية أو بين أفراد المجتمع أثناء تأدية أدوارهم والقيام بمهامهم كآباء أو أمهات أو أزواج، وهكذا، بصرف النظر عمّن يكون أولئك الأفراد لأن المهم هو العلاقات ذاتها التي تفرض نفسها على الجميع وبنفس القوة وتظل باقية بعد فناء الأفراد. فهو يحصر اهتمامه في الواقع الإمبريقي ويقتصر على مهمة الوصف والتصنيف بدلا من البحث عن النموذج الذهني المستتر خلف الواقع المحسوس، أو كما يقول رادْكْلِف براون «أنا أستخدم مصطلح البناء الاجتماعي للإشارة إلى شبكة العلاقات الاجتماعية الموجودة فعلا»[1411].
لكن الحواس، يقول ليفي شتراوس، ليست هي السبيل المضمون للوصول إلى الحقيقة لأن الحقائق لا تظهر لنا «على حقيقتها». إلا أن رادْكْلِف براون بحكم ميوله الإمبريقية وجد صعوبة في استيعاب فكرة أن الوقائع يمكن تحليلها وردها إلى قُوي وآليات خارج تغطية الملاحظة وأنه خلف الظواهر الطافية على السطح توجد حقيقة أعمق تفسر هذه الظواهر. ما يفعله رادْكْلِف براون، في نظر ليفي شتراوس، «مجرد كلام» بالمعنى السوسيري وليس لغة لأنه لا يغوص إلى أعماق البنية الذهنية المستترة في اللاوعي والمسؤولة عن مَلَكة تخليق وتحقيق هذه النظم والمؤسسات الاجتماعية. ويعترض ليفي شتراوس على هذا المفهوم لأنه يرى أن العلاقات الاجتماعية التي يمكن رصدها على الأرض ليست هي البناء الاجتماعي و إنما هي محصلة ومخرجات البناء الاجتماعي القابع في اللاوعي والذي يلزم للوصول إليه منهجية مختلفة مستمدة من منهجية اللسانيات ونظرية الاتصال وليس من علوم الإحياء والطبيعة. يكاد ينحصر جهد رادْكْلِف براون في الوصف والتصنيف، وقد ساهم إسهامات جليلة في هذا الجانب، لكن هذه مجرد خطوات أولى كان ينبغي أن تتلوها الخطوة الأهم، خطوة التفسير والتعميم التي تتجاوز الظاهر إلى الباطن وأن لا يكتفي بمجرد رسم هيكل للنظام الاجتماعي بل عليه أن يذهب إلى أبعد من ذلك لاستكشاف المنطق الذي يحكم الأنظمة الاجتماعية أو«الشفرة» التي ترمّز بها، إلى النموذج الذهني المباطن للظواهر المحسوسة والذي لا يبدو ظاهرا للعيان[1412].

وليوضح الفرق بين منهجه ومنهج رادْكْلِف براون يعمد ليفي شتراوس إلى تطبيق المنهج اللغوي لتفسير علاقة الأنا مع خاله، أو ما اصطلح على تسميته علاقة الخؤولة avunculate، وذلك نظرا لما لهذه العلاقة من أهمية خاصة في المجتمعات البدائية مما جعلها تحظى باهتمام العديد من الأنثروبولوجيين الذين حاولوا تفسيرها ومعرفة السبب وراء كونها تتراوح بين الاحترام الشديد والرهبة والخضوع التام في بعض المجتمعات وبين رفع الكلفة والمزاح، أو ما يسميه رادْكْلِف براون «علاقة رفع الكلفة» joking relationship، في مجتمعات أخرى[1413].

ويبدأ باستعراض المحاولات السابقة لتفسير هذه الظاهرة والتي كان أولها محاولة إرجاع أهمية علاقة الخال بابن أخته إلى المرحلة الأمومية. وبعد رفض هذه التفسيرات التطورية يقدم بعض الملاحظات والمقارنات بين هذه الإشكالية وإشكالية النظام الصوتيمي كما تمت معالجتها في اللسانيات البنيوية. فقد لاحظ رومان ياكُبْسُن أن جهاز النطق عند الإنسان قادر على إنتاج كم لا متناهٍ من الأصوات وكذلك الطفل قبل مرحلة اللغة يمكنه إنتاج مختلف الأصوات الغريبة، لكن في نهاية المطاف تختار كل لغة كما محدودا من هذه الإمكانيات وتوظف عددا قليلا من السمات الفارقة لتشكل منها نسقها الصوتيمي. وبالمثل يقول ليفي شتراوس إن هناك كما لا متناهيا من التشكيلات المختلفة من المشاعر والمسؤوليات التي يمكن أن تحدد العلاقة بين أي قريبين والتي يمكن اختيار البعض منها والربط فيما بينها لتشكل نسقا سيكوسوسيولوجيا يحدد طبيعة العلاقة بين الخال وابن أخته تحديدا، حيث أنها هي المشكلة المطروحة على بساط البحث. وهنا يكون السؤال لماذا يختار هذا المجتمع محددات بعينها دون غيرها والتي قد تختلف عن غيرها من المجتمعات، ثمّ ما هي طبيعة العلاقات التي تربط بين هذه المحددات[1414].

كان رادْكْلِف براون[1415] قد سبق له أن تناول هذه القضية وفق منهجية.

يرى ليفي شتراوس أنها أفضل مما سبقها وأعمق. وبدون أن ندخل في التفاصيل يمكننا إجمال رأي رادْكْلِف براون في أن علاقة الخال بابن أخته تتخذ وجهين متعاكسين وفقا لما إذا كان تتبع النسب يتم من خط الأم أو من خط الأب. فهي في المجتمع الأبوي تتسم باللين والرحمة وتسمح لابن الأخت بأن يمازح خاله ويرفع الكلفة تماما معه، بينما تتسم علاقة الإبن بأبيه بقدر من التحفظ والاحترام. أما في المجتمعات التي تتبع النسب الأمومي تكون علاقة إبن الأخت مع خاله صارمة وتفرض على ابن الأخت أن يعامل خاله بكل احترام وهيبة، بينما تُرفع الكلفة بينه وبين أبيه. وهنا نجد نوعا من الربط بين علاقة الإبن بخاله و علاقته بأبيه. في المجتمع الأبوي يكون الأب هو مصدر السلطة العائلية لذا يتعامل معه إبنه بكل احترام مقابل رفع الكلفة مع الخال. أما في المجتمع الأمومي فإن الخال هو الذي يمثل سلطة العائلة لذا يهابه ابن أخته بينما يرفع الكلفة في علاقته مع أبيه.

ويرفع ليفي شتراوس قبعته احتراما لهذا الرأي الذي يحاول لأول مرة أن ينظر إلى الظاهرة لا كممارسات عشوائية بل يحاول تحليلها بنيويا من خلال الكشف عن المنطق الداخلي الذي يحكمها ويربطها بنظم القرابة عموما. بعد ذلك يبدأ في تعداد أوجه القصور في هذا التحليل والطرق الكفيلة بتلافيها[1416].

فمن الملاحظات التي يمكن تسجيلها على رادْكْلِف براون أن هذه الظاهرة بشكليها المتعاكسين لا توجد في كل المجتمعات الأمومية والأبوية، وبالمقابل فإنها قد توجد في مجتمعات لا هي أمومية ولا هي أبوية وإنما تتبع النسب المختلط. والأهم من ذلك أن رادْكْلِف براون لم يستقص العلاقة في شكلها الكلي ويأخذ في الاعتبار جميع الأطراف المشاركة فيها. فهي لا تتوقف فقط على علاقة الأبن بالأب أو

علاقة ابن الأخت بالخال. بل إنها تتشكل من أربعة أطراف ينبغي أن تؤخذ كلها في الحسبان. فهناك الأخ والأخت والصهر وابن الأخت، وهذا ما يشكل أبسط عناصر البنية القرابية أو، حسب تعبير ليفي شتراوس، المكونات الذرية للعلاقة القرابية the atom of kinship. ينتج عن هذه الأطراف الأربعة أربعة أنماط مترابطة، وليس فقط نمطين، من العلاقة السالبة أو الموجبة على مستوى المشاعر والالتزامات المتبادلة. هذه العلاقات هي 1/علاقة الأخ بالأخت، 2/ علاقة الزوج بالزوجة، 3/علاقة الأب بالإبن، 4 /علاقة الخال بابن الأخت. هذه العلاقات الأربع تتخذ طابع العمومية لوجودها في كل المجتمعات البشرية وتشكل في مجملها مجموعتين الأولى تتألف من العلاقة 1+2 والأخرى من العلاقة 3+4. نجد في هاتين المجموعتين أن علاقة الخال بابن الأخت إلى علاقة الأخ بالأخت تشاكل علاقة الأب بالإبن إلى علاقة الزوج بالزوجة. وهذا ما يعبر عنه ليفي شتروواس عادة في صيغة رياضية على الشكل التالي:«علاقة رفع الكلفة»

علاقة الخال/بابن الأخت : علاقة الأخ /بالأخت :: علاقة الأب/ بالإبن : علاقة الزوج/ بالزوجة

ولو عرفنا طبيعة العلاقة القائمة بين واحدة من هذه المتشاكلات عرفنا طبيعة الأخرى. فلو كانت مثلا علاقة الزوجة بزوجها علاقة متوترة وعلاقتها بأخيها علاقة حميمية فإن ذلك يرتبط بنمطين متلازمين من المشاعر أحدهما سلبي بين الأب والإبن والآخر إيجابي بين الخال وابن الأخت. كما أن المنطق الداخلي الذي يحكم علاقات التضمين أو علاقات الاستبعاد بين هذه المزدوجات يمكننا من معرفة التوليفات الممكنة وغير الممكنة فيما بينها. فلو فرّعنا كل علاقة من العلاقات الممكنة بين هذه الأطراف الأربعة إلى قيمتين ثنائيتين؛ قيمة سالبة (-) للعلاقات المتوترة، وقيمة موجبة (+) للعلاقات الحميمة، ثمّ قمنا باستقصاء جميع التوليفات والتباديل الممكنة من الجمع بين هاتين القيمتين لحصلنا على الشكل التالي:

التوليف الأول على اليمين والذي يليه هما التوليفان الشائعان والتوليفان في الوسط أقل شيوعاً أمّا التوليفان الأخيران على الطرف الأيسر من النادر حدوثهما، بل من المستحيل حدوثهما لأنهما سيؤديان إليَّ تفكك الجماعة وانقراضها على البعد السيكروني في الحالة الأخيرة وعلى البعد الدايكروني في التي قبلها[1417].

ويورد ليفي شتراوس بعض الأدلّة الإثنوغرافية لتعضيد مقولته. ففي جزائر الترترياند في ميلانيزيا والتي تتبع النسب الأمومي نجد أن علاقة الإبن بأبيه تتسم برفع الكلفة على عكس العلاقة المتحفظة التي تربطه بخاله. وبالمقابل نجد عندَ قبائل تشريس Cherkess القوقازية التي تتبع النسب الأبوي أن علاقة الإبن بأبيه علاقة متحفظة وعلاقته بخاله علاقة حميمية. من جهة أخرى نجد أن علاقة الزوج بزوجته في جزر الترترياند علاقة ودية بينما علاقة الأخ بأخته علاقة متحفظة تحيطها الكثير من التابوهات.

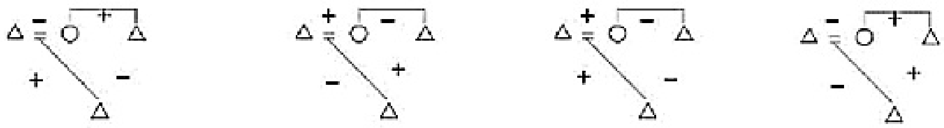
زوج+زوجة/أخ+اخت ابن+أب/خال-ابن اخت
زوج-زوجة/أخ+اخت ابن-أب/خال+ابن اخت
زوج+زوجة/أخ+اخت ابن-أب/خال+ابن اخت
زوج-زوجة/أخ+اخت ابن+أب/خال-ابن اخت
زوج+زوجة/أخ+اخت ابن-أب/خال-ابن اخت
زوج-زوجة/أخ-اخت ابن+أب/خال+ابن اخت

أمّا عندَ التركيز فإن علاقة الزوج بزوجته علاقة متحفظة بينما علاقته مع أخته علاقة حميمية. ويورد أمثلة أخرى يهدف من ورائها أن ما يؤثر على علاقة الأنا بخاله تتفاوت من مجتمع لآخر وليست محكومة بنمط النسب المتبع، لكنّ المعادلة تبقى ثابتة فيما يخص العلاقة بين الأطراف. هكذا يتبين لنا أن فهم طبيعة علاقة الخؤولة يتطلب تناولها كعلاقة قائمة ضمن نسق بنيوي من العلاقات المترابطة بحيث أنّه إذًا ما تغير نمط العلاقة بين طرفين من أطراف هذه العلاقات المترابطة فإن العلاقات بين الأطراف الأخرى سوف تتغير أيضاً مما يحتم علينا تفحص النسق في مجمله ولا نكتفي بالنظر فقط إلى بعض أجزائه. قلنا إنّ العلاقات داخل هذا النسق البنيوي تقوم على أربعة أطراف (أخ، أخت، أب، ابن) يربطها زوجان من المتضادات المتلازمة بحيث نجد أنّه في كل جيل من الجيلين

(جيل الابن وجيل أبيه وأمه وخاله) هناك دوماً علاقة إيجابية وعلاقة سلبية. ويختصر ليفي شتراوس النتائج التي توصل لها في الأشكال التوضيحية التالية التي تستقصي كل الإمكانيات المحتملة مع إيراد شواهد إثنواغرفية من مختلف الشعوب البدائية على كل واحدة من هذه الإمكانيات.

وقدْ لخص إذمند ليتش هذه العلاقة في جدول نترجمه كما يلي (لاحظ أن هذا تطبيق آخر للتحولات permutations النموذجية التي كثيراً ما يتحدث عنها ليفي شتراوس):

هذا هو النسق الأولي والضروري الذي يمثل أبسط أنساق القرابة، فهو يمثل الوحدة الأساسية اللازمة لأي علاقة قرابية. ولتأييد هذه المقولة منطقياً يقول ليفي شتراوس أن وجود النسق القرابي يلزمه ثلاث علاقات قرابية هي علاقة الدم وعلاقة النسب وعلاقة المصاهرة، أي العلاقة بين الإخوة والأخوات والعلاقة بين الأبناء والوالدين والعلاقة بين الزوجين. ويقول إنّ هذا التحليل البنيوي الذي قدمه يفي بكل هذه الشروط مع استيفائه المتطلبات مبدأ الترشيد الذي يتطلبه التفسير العلمي، أي أن يكون التفسير بسيطاً ومختصرا بلا زيادة ولا نقصان. أمّا وجود علاقة الخؤولة وعلاقة المصاهرة فلا تحتاج إلى تفسير لأنها تستند إلى المبدأ العام الذي يحرم غشيان المحارم مما يضطر الرجل إلى مبادلة أخته بامرأة أخرى يتزوجها من خارج دائرة المحارم، سواء كانَ التحريم على المستوى العائلي أو على المستوى العشائري. وليس للأخ مفر من مبادلة أخته لأن زواجه منها يعني القضاء على الروابط الاجتماعية وعلى المجتمع. بذلك تصبح ضرورة وجود الخال تعادل ضرورة وجود الأب والأم في النظام القرابي.



وقدْ يأتي من يقول لماذا لا نعكس أطراف العلاقة ونستبدلها بالأخت وأخيها وزوجة الأخ وبنت الأخ. لكنّ الشواهد الإمبريقية تثبت أن الإخوة هم الذين يتبادلون الأخوات في كل المجتمعات بينما الأخوات لا يتبادلن الإخوة. ولأن الإخوة هم الذين يتبادلون الأخوات بينما الأخوات الا يتبادلن الإخوة يرى ليفي شتراوس أنّه ينبغي النظر إلى أن الأنثى هي التي يتغير دورها بعد الزواج من أخت إلى زوجة بينما يبقى دور الرجل على ما هو عليه قبل الزواج وبعده.

النسب	الجماعة	علاقة الاخ بالاخت	علاقة الزوج بالزوجة	علاقة الاب بالابن	علاقة الخال بابن الاخت
أمومي	Trobriand	-	+	+	-
	Siuai	+	-	+	-
	Dobu	+	-	+	-
أبوي	Kubutu	+	-	+	-
	Cherkess	+	-	-	+
	Tonga	-	+	-	+

وينهي ليفي شتراوس هذه المقالة بالاعتراض على المدرسة البريطانية التي ترى في العائلة البيولوجية المشكلة من الزوج والزوجة وأبنائهما الأساس الذي تقوم عليه علاقات القربى بين البشر، أو ما يسميه رادكليف براون «علاقات الدرجة الأولى». لكنّ العلاقة الطبيعية البيولوجية التي يشترك فيها الإنسان مع الحيوان ليست هي ما يميز البشر ويمنح علاقاتهم القرابية بعداً اجتماعيا وثقافيا. ما يميز البشر ليس ما يحتفظون به من الطبيعة وإنما ما يضيفونه لها ويمنحونه قيمة رمزية تعلو على صفته الطبيعية مثل شريعة الزواج التي تمنح الشرعية للعلاقة الجنسية الطبيعية ومن ثمّ للأبناء، ومثل علاقات المصاهرة التي يعتبرها رادكليف براون «علاقات الدرجة الثانية». لكنّ علاقات الدرجة الأولى، كما يسميها رادكليف براون، لا وجود لها في المجتمع الإنساني إلا من خلال ما يسميه علاقات الدرجة الثانية. جوهر العلاقات القرابية في المجتمع الإنساني يتطلب قيام علاقات مصاهرة بين العوائل البيولوجية. فليست العوائل البيولوجية كأطراف منعزلة على نفسها هي ما يشكل الأسس الأولى لنظم القرابة، ما يشكل ذَلِكَ هو علاقات المصاهرة فيما بينها. ولا يُمكن لعلاقات القرابة أن تستمر إلا من خلال أنماط التزاوج. هذا هو التفسير الوحيد لظاهرة منع الزواج من المحارم. وعلاقة الخؤولة ما هي إلا نتيجة طبيعية ملازمة لهذا المنع[1418].

هكذا تمكن ليفي شتراوس من التغلب على الصعوبة التي واجهها دوركهايم في تفسير منشأ قوالب الفكر التي قال عنها إنّ منشأها الشعور الجمعي ولذا يصعب تفسيرها لأن أساسها عاطفي غير عقلاني. ترتد الثقافة عندَ ليفي شتراوس جملة وتفصيلا إلى الطبيعة وذلك من عدة أوجه. فمثلما تتموضع اللغة كنشاط ثانوي على ضرورة حيوية هي التنفس كذلك هي الحال مع بقية النشاطات الاجتماعية، فما يصدّق على اللغة لابد وأنه يصدّق على بقية مكونات الثقافة؛ مثل آداب المائدة التي تتموضع على ضرورة حيوية هي الغذاء ونظم الزواج التي تتموضع على الغريزة الجنسية. ترتد النظم القرابية عنده إلى الغريزة الجنسية التي هي جزء من الطبيعة انبثق منها قانون اجتناب المحارم. مثلما ترتد الطوطمية والأسطورة وبقية مكونات البناء الاجتماعي إلى تصنيفات الطبيعة التي تنطبع في ذهن الإنسان وتنعكس على تنظيماته الاجتماعية، فلو لمّ تكن الأصناف موجودة أصلا في الطبيعة لما وجدت الطوطمية. لكنّ الأصناف الطبيعية نفسها منشؤها طبيعة نشاطات العقل وطريقة الذهن البشري في التفكير الذي يعتمد على التقابل والتوليف والجمع والتفريق والتي تقوم على منطق المزدوجات التضادية binary opposition بين القطب السالب والقطب الموجب والتي تعد أساسا لأي عملية ذهنية، كما يتبين من الأبحاث اللسانية. لكنّ المزدوجات التضادية ذاتها لا يفرضها العقل اعتباطا على الطبيعة وإنما هي موجودة فعلاً في الطبيعة، فالأجناس في الطبيعة فعلاً تختلف بعضها عن بعض، وحيث أن العقل جزء من الطبيعة تسري عليه قوانينها فإن هذا يمنحه القدرة على إدراك هذه التضاديات والتمييز فيما بينها. أمّا الطبيعة الجماعية للثقافة فمردها إلى أن بنية العقل واحدة عندَ كل البشر. من هذا المنطلق يتضح أن الثقافة غير معطاة للإنسان وإنما هو جردها من الطبيعة. وهنا تكتمل المناظرة بين عناصر الثقافة واللغة، فكلاهما نظام تواصلي رمزي لهُ صفة التواضعية ويقوم على منطق المزدوجات التضادية. كما أن كلاهما يُمكن ردّه إلى محددات فسيولوجية طبيعية تحددها في حالة الثقافة بنية الدماغ وفي حالة اللغة بنية القناة الصوتية التي تمنحها القدرة على التحدث وتحقيق مادة الصوت بطرق معينة لا تستطيع الانفلات منها[1419].

وبتغيير مسار البحث في الأنساق القرابية ونقلها من الأرضية البيولوجية التي تبدأ من العائلة النووية إلى الأرضية الثقافية التي تبدأ من تحريم غشيان المحارم تمكن ليفي شتراوس من تحويل عناصر

العلاقات القرابية إلى إشارات أو رموز سيميائية تخضع لمنهج التحليل اللغوي ونظم الاتصال ونظم الضبط الذاتي. هذا ما يشير إلى أن مجالات عالم اللغة وعالم الأنثروبولوجيا ليست بعيدة عن بعضها البعض لا من حيث المجال ولا من حيث المنهج، فكلاهما يدرس ظاهرة وجودها ضروري لوجود المجتمع الإنساني كأحد سماته الضرورية وكلا الظاهرتين تحكمها قوانين تواضعية مطردة مما يجعل منها حقائق اجتماعية بامتياز[1420].

وعلى هذا الأساس هو ينادي بالتعامل مع مختلف النظم الاجتماعية على أنها شفرات تواصلية ولغات مثلها مثل اللغة المحكية ولا نريد أن نختم الكتاب ونعطي ليفي شتراوس الكلمة الأخيرة حتّى لا يتوهم القارئ بأنه جاء بالقول الفصل، فمسيرة العلم لا تتوقف عندَ شخص واحد وليس في العلم رأي أخير. لكننا لا يُمكن أن نورد جميع التحفظات والاعتراضات على مجمل طروحاته، وما أكثرها، لأننا عندها سنضطر لتحرير كتاب آخر. فقط نورد هذا التحفظ على أهم محور طرحه والمتعلق بالتعامل مع النظم الاجتماعية، خصوصا أنماط التزاوج، على أنها شفرات تواصلية تحاكي اللغة. يتحفظ إدمند ليتش على مقارنة تبادل النساء بتبادل الرسائل اللغوية قائلاً إنه لا يُمكن مبادلة المرأة أكثر من مرة واحدة أو عدد من المرات على الأكثر، بينما يُمكن إعادة استعمال نفس الكلمات والجمل بلا حدود دون أن يشكل ذَلكَ لا خسارة ولا ضررا لأحد، لا المتكلم ولا السامع، ولن يؤدي إلى استنزاف الكلمات[1421].

ويقول دافيد بيس David Pace :

بالطبع هناك مشاكل نظرية جدية فيما يخص التعامل مع عناصر الثقافة الأخرى كما لو كانت إشارات. عناصر اللغة عموماً لها وظيفة أساسية واحدة: التواصل. لكنّ عناصر النظم الاحتماعية الأخرى تقوم بأدوار عديدة ومختلفة في المجتمع. ولنأخذ مثالاً متطرفا ولكنه مناسب جداً، يحاج ليفي شتراوس أن النساء تؤدي وظائف إشارية داخل النسق القرابي مماثلة للوظيفة التي تؤديها الكلمات داخل الجملة. لكنّ الكلمة مجرد كلمة وليس لها أية وظيفة أخرى غير الوظيفة الإشارية، بينما المرأة كائن بشري حي، لها وظائف اقتصادية وعاطفية وسلطوية وترتبط بعلاقات شخصية بأعضاء المجتمع الآخرين. ومن السذاجة افتراض أنّه يُمكن إعادة ترتيب النساء في النسق القرابي بنفس السهولة التي نستطيع بها إعادة ترتيب كلمات الجملة[1422].

أمّا فيما يتعلق بتطبيق منهج التحليل البنيوي المتبع في الدارسات اللسانية ومشروعية تطبيقه على الأساطير فإن ج. س. كيرك G. S. Kirk يبدي تشككه حيال ذَلكَ ويرى أنّه من الخطأ القول بأن معنى الأسطورة يتم توصيله من خلال بنيتها المقابلة للبنية اللغوية لأن وظيفة اللغة هي توصيل محتوى معنوي وليس توصيل بنية صوتية وصرفية ونحوية. فإذا كانَ هناك تناظر بين اللغة والأساطير فلابد إذن أن رسالة الأسطورة، مثلها مثل اللغة، تقع في المضمون وليس في البنية. ثمّ إنه بالرغم من أن ليفي شتراوس ينكر أي أهمية لمضمون الأسطورة إلا أننا نجده دوماً يعتمد على المضمون في تفسيره لها[1423].

(المراجع)

رغبة منا في توفير المادة العلمية للجميع، يمكن الرجوع لقائمة المراجع التي تحتل الصفحات من 1020 إلي 1071 في الكتاب الورقي، او في النسخة المتوافرة في موقع الدكتور/ سعد العبدالله الصوي

فهرس المحتويات:

Notes

[←1]

عند تحويل الكتاب الورقي الي كتاب نصي؛ قمنا بنقل جميع المراجع والاحالات من داخل النص الي الحواشي وذلك لسهولة القراءه و للحفاظ علي تدفق النص. (مكتبة الكندل العربية)

[←2]

(.Leakey et al 1977:18)

[←3]

.(Leakey et al 1977: 9-18)

[←4]

(تشايلد 1984:25).

[←5]

.(Childe 1951: 9-28; 1962: 9-38)

[←6]

.(White: 1968: 8-496)

[←7]

.(Lamberg -Karlovsky 1972: 61)

[←8]

.(Childe 1951: 20)

[←9]

.(Childe 1951: 21)

[←10]

.(Redman 1978 :93)

[←11]

.(Simpson 1953: 20-1)

[←12]

.(Olson 1965 :32-3;Simpson 1953 :36-8)

[←13]

.(Simpson 1953: 15-6)

[←14]

.(Kelso 1970 : 112 - 3; Olson 1965: 32)

[←15]

.(Olson 1965 : 32 ;Simpson 1953: 10-1)

[←16]

.(Simpson 1953: 15-6)

[←17]

.(Day 1970: 32-3)

[←18]

.(Olson 1965: 33)

[←19]

.(Cox 1970: 6-7)

[←20]

.(Campbell 1970: 2-5)

[←21]

.(Deetz 1967: 94-6)

[←22]

.(Simpson 1953: 39-46)

[←23]

.(Simpson 1953: 24-7)

[←24]

.(Clark 1967 : 11 - 2 ; Kelso 1970 : 113 - 4 ; Poirier 1973: 26-7)

[←25]

Day 1970 : 48 - 9 ; Deevey 1972 : 196 - 7; Deetz) 1967: 7-33;
(Poirier 1973: 26-7; Renfrew 1972: 204.

[←26]

((Clark 1967 : 12 ; Day1970: 50-1; Poirier 1973: 28

[←27]

.(Deetz 1967: 37-40)

[←28]

.(Volpe 1970: 1-140)

[←29]

.(Olson 1965: 39)

[←30]

(Time- (Life Books1972: 25-7; Volpe 1970: 141

[←31]

.(Volpe 1970: 140-1)

[←32]

(Volpe 1972 :142)

[←33]

.(:Time-Life Books 1972: 27)

[←34]

(Kelso1970: 123; Time-life books1972: 27; Volpe1970: 140-4)

[←35]

.(Campbell 1970: 16-8; cox 1970: 23-3)

[←36]

(cox 1970: 28, 32-3; romer 1971: 48-9)

[←37]

. (Romer 1971: 49)

[←38] (Kelso 1970: 26; Pilbeam 1970: 28).

[←39]

(Olson 1965: 41; Simpson (101-2 :1953

[←40]

.(Cox 1970: 98-9)

[←41]

((Campbell 1970: 35-9

[←42]

Campbell) 1970: 2-40)

[←43]

((Campbell1970: 9-42

[←44]

((Campbell1970: 49-52

[←45]

.(Kelso 1970: 123-5)

[←46]

.(Kelso 1970: 125-33)

[←47]

((Kelso 1970: 133-7

[←48]

(Time- Life Books   Volpe 1970: 150 40-1 :1972)

[←49]

.(Howell 1965: 32)

[←50]

.(Simons 1967:217)

[←51]

.) (Pilbeam 1972: 16-9

[←52]

(Pilbeam 1970: 33-5)

[←53]

(Pilbeam 5-44:1970)

[←54]

:Simons1967) 7-214)

[←55]

:Simons1967 220

[←56]

Kelso 1970 :8 – 146.220 :Simons1967 -1

[←57]

1967Simons :3-221

[←58]

Howell 1965 :33 1967Simons :222

[←59]

1965Eimerl et al :11

[←60]

Simons1967: 22-3

[←61]

Simons 1967: 224 ؛Pilbeam 1970: 48 ؛;Howell 1965: 33 .Clark1967:131

[←62]

Campbell 1970: 331-2؛ Clark 1967: 131-2 ، ,Howell1965: 34-5
Simons 1967: 224 ؛34-5 :1965.

[←63]

Clark 1967: 132؛ Howell 1965: 36؛ Kelso 1970: 150; 1976
.Pilbeam 1970:66-7;Simons 1967: 224-5

[←64]

Simons1967: 227-8

[←65]

Howells 1973: 12-4 ؛ Pilbeam 1970: 99- 100؛ 90 :1972

[←66]

Clark 1967: 129; Pilbeam 1972: 86-9

[←67] Pilbeam 1970: 76; 1972: 44; Simons 1967: 225

[←68]

Simons 1967:228

[←69]

(Howells 1973:) ,(12-3-35-6 (Simon1967: 225-7), (Pilbeam1970: 77-8;1972:44
Clark 1967):7-126)، ((Howell1965:7-36

[←70]

(Pilbeam 1970:76)، (Leakey 1977; 48) ،(Clark 1967; 126)

[←71]

.Pilbeam 1972:44-5; Simons 1967: 228-9; Simons et al 1965

[←72]

Pilbeam 1970: 1972.82: 6 -44

[←73]

Clark 1967: 127-8 ;Pilbeam 1970: 78-9 ;.78-9 :1972

[←74] .Clark1967: 129; Howells1973: 12; Simon1967:225

[←75]

Pilbeam1970: 83، .Simons 1967: 229

[←76]

Clark 1967: 128 - 9 ; Pilbeam1970: 1
Simons1967:229-30 ;95 ,91-2 :00-2,1972

[←77]

Howell 1965: 37 - 8 ; Pilbeam 1970: 103 - 10 ; 1972: 92 - 5 ; Simons.1967: 230; 1969; Simon et al .1970

[←78]

Pilbeam1972 :5-92

[←79]

Jolly 1 970 Howells 1973: 18-9 ;

[←80]

Howells1973:18-9; Leakey1977:48,66-7

[←81]

Washburn et al 1971 Milner et al 1967 Dolhinow 1971

[←82] Dolhinow1971:266-9 ; DeVore et al1967:136-40

[←83]

Doilhinow 1971: 270, 71; Kummer 197lb: 310

[←84]

.Eimerl et al 1965: 10-1; Milner et al 1967:125-36

[←85]

Kummer 1971 a: 34

[←86]

;Dolhinow 1971:274 Washburn et al 1971: 296-7

[←87]

(Pilbeam 1970: 8-34)

[←88]

(Pilbeam 1972: 17)

[←89]

(Eimerl et al 1965: 2-11)

[←90]

(Kelso 1970: 9-33)

[←91]

(Eimerl et al 1965: 4-13)

[←92]

(Jolly a1966 ;1966 b 1970 ;Pilbeam :3-42)

[←93]

(1971:Dolhinow Washburn et al 1971)

[←94]

(22Pilbeam -19 : 1972)

[←95]

(Eimerl et al 1965: 7-36)

[←96]

(la 197 Kummer :3-92)

[←97]

(la 1971 Kummer : 106)

[←98]

(DeVore et al 1967:138 -42 ;Kummer b 1971:308-10)

[←99]

(Eimerl et al 1965: 37)

[←100]

(Pilbeam 1970: 62-56; 1972: 6-23)

[←101]

la197Kummer) :25 - ,17 (66

[←102]

(Devore et la 1967: 143-4; Kummer 1971a: 51-71)

[←103]

(1971 Kummer la:80)

[←104]

(Devore et al 1967; Kummer1971a: 34-5)

[←105]

(Devore et al 1967: 9-151)

[←106]

(Kawai 1965: 30-1)

[←107]

(Eimerl et al 1965: 16)

[←108]

(Eimer et al 1965: 62; Pilbeam1970: 63-7; 1972: 27-32)

[←109]

(Pilbeam 1970: 32-44 :1972 ;70 -67)

[←110]

1970Pilbeam) : (1972:32-5 ;67-9

[←111]

(Pilbeam 1972: 9-35)

[←112]

(Dolhinow 1971: 279)

[←113]

(Pilbeam 1970: 5-70; 1972: 9-35)

[←114]

(Goodall 1967: 7-166)

[←115]

(Mac Curdy 1924 :29 -85 ; Phenice 1972 :21-13 ; Poirier 1973: 20 – 5)

[←116]

(.(Clark1967: 15-26; Howell 1965: 48-9; Pilbeam 1970: 129-30

[←117]

((Howell 1965: 49-52; Pilbeam 1972: 110-3

[←118]

(Pilbeam . 1967: 32 - ;27 1970: 46 - Clark ;138 :1972 -7 (124

[←119]

((Clark1967: 119; Pilbeam1972: 125

[←120]

Pilbeam 1970:127-50; 1972:100-27; Poirier) 98-9 :1973).

[←121]

((Pilbeam 1970:44-129; Poirier1973: 151-68

[←122]

.(Poirier 1973: 99)

[←123]

((Pilbeam1970: 151-68; 1972:129-44; Poirier1973: 100

[←124]

((Clark1967: 44-6; Poirier1973: 100

[←125]

(Pilbeam1970:9-185)

[←126]

.(:Pilbeam 1972 8 -; Poirier445 1973: 100)

[←127]

.(Pilbeam 1972: 150)

[←128]

(1965Poirier1973: 122-6; Simons et al)

[←129]

.(Howell 1965: 75-62)

[←130]

.Howell) 1965: 75-62)

[←131]

.(Pilbeam 1972: 27-117)

[←132]

(Clark1967: 6-19; Pilbeam1970: 170-2)

[←133]

(Howell1965:78-9 Poirier 1973:135)

[←134]

(Pilbeam 1973:5-134; Poirier1970: 87-167)

[←135]

(Howell :1965 123-9)

[←136]

.(Pilbeam 1970: 90-182)

[←137]

.(Poirier 1973: 6-163)

[←138]

.Howell) 1965: 9-123)

[←139]

((Pilbeam1972: 7-183; Poirier1973:84-163

[←140]

.(Poirier 1973: 84-178)

[←141]

.(Howell 1965: 59-147)

[←142]

الصالح 1998: 259-457

[←143]

الصالح 1998 149 : 257

[←144]

Mader 2004 ;17 - 25. Klug et al 2005 : 41-339

[←145]

Brauer 2003: 12-4

[←146]

(Brauer 2003: 5Mader 2004; 346)

[←147]

;Mader 2004:342-5 Klug et al 2005:27-32

[←148]

.(Klug et al 2005: 173-5)

[←149]

(Hartl 1983: 9-54)

[←150]

((Hartl.1983:125-51;Klug et al;2005:73-5

[←151]

جاردنر وآخرون 1999: 126-32.

[←152]

جاردنر وآخرون 1999: 32-126، الحاجي ومجيد 1992: 21-68.

[←153]

.Hartl 1983:109-14; Klug et al2005: 157-75

[←154]

الصالح 1998: 147-67.

[←155]

Mader 2004: 32-15

[←156]

الصالح 1998: 199-208

[←157]

Mader2004: 23-51,357-9

[←158]

Hartl 1983: 37-215

[←159]

Hartl1983: 226-34

[←160]

Hartl 1983: 37-215

[161 ←]

الصالح 4:1998-571.

[←162]

Hartl 1983: 91-259

[←163]

Klug et al 2005: 323ff

[←164]

Turnpenny et al 2007:22-8

[←165]

Hartl 1983: 72-337

[←166]

Odum 1983 : 85-13; Kormondy 1976 : 1 - 9

[←167]

.Clapham 1973:1- 2

[←168]

غرايبة والفرحان ١٩٩٩: ٣٣

[←169]

غرايبة والفرحان 1999: 38-40

[←170]

Smith 1974:30

[171 ←]

أبا الخيل وقواس 2005: 78.

[←172]

Murdoch 1971: 2

[←173]

[← 174]

غرايبة والفرحان 1996: 6 -103

[←175]

غرايبة والفرحان 1996: 107

[←176]

غرايبة والفرحان 120-1999:6

[←177]

أبا الخيل والقواس 2005: 117-25.

[←178]

Emberlin 1983:5-2

[←179]

Odum 1983:53-46 ; Clapham 1973 : 229 - 36

[←180]

Odum 1983:32-222

[←181]

Clapham 1973: 58

[←182]

Odum 1983: 223

[←183]

Odum1983:7-82 ; Emberlin 1983:222 - 5

[←184]

Sahlins 1972 : 4-33

[←185]

Odum 1966 : 95

[←186]

Kormondy 1976:5-144

[←187]

(Emberlin 1983: 201)

[←188]

.(Emberlin 1983: 201)

[←189]

.(Lasker 1969: 1481)

[←190]

.(;Lee 1969: 239 (Newman 1975:871

[←191]

.(Lasker 1969: 5-484)

[←192]

.(Kettlewell 52 :1967 -63)

[←193]

(16 :1970Campbell - 8).

[←194]

.(Volpe 1970: 8-95)

[←195]

.(Volpe 1970: 8-111)

[←196]

.(Glacken 1967: 115-80)

[←197]

.(Thomas 1925)

[←198]

((Hardesty 1977: 2; Morn1979: 24-9

[←199]

.(Holmes 1919: 47)

[←200]

(Boas 1896: 8-901)

[←201]

(Lowie1937)

[←202]

.(Wissler 1926)

[←203]

.(Kroeber 1939: 1)

[←204]

.(White 1959: 28)

[←205]

.(White 1949: 93-363)

[←206]

(White 1959: 39)

[←207]

.(White 1959: 57-33)

[←208]

.(White 1959: 32-3)

[←209]

.(Steward 1973: 2-31)

[←210]

.(Steward 1973:5,15-9,90)

[←211]

.(Steward 1973: 24, 38)

[←212]

.(Steward 1973: 38)

[←213]

.(Steward 1973: 35)

[←214]

.(Steward 1973: 5,87)

[←215]

.(Steward 1973: 9-38, 1-40)

[←216]

.(Steward 1973: 7-36)

[←217]

.(Steward 1973: 8-36, 90-89, 185)

[←218]

:1973Steward). 2-40)

[←219]

.(Steward 1973: 5-4)

[←220]

.(Steward 1973: 6-5, 42, 92)

[←221]

.(Steward 1973: 24, 39)

[←222]

.(Steward 1973: 40)

[←223]

.(Steward 1973: 6, 21-101)

[←224]

.(Steward 1973: 24, 21)

[←225]

.(Steward 1973: 91)

[←226]

.(Steward 1973: 42-122)

[←227]

.(Steward 1973:143-50)

[←228]

.(Steward 1973: 209-178)

[←229]

.(Steward 1973: 7, 24)

[←230]

.(Geerts 1963: 10)

[←231]

.(Vayda et al 1968)

[←232]

.(Vayda et al 1968: 492)

[←233]

.(Simpson 1962: 106)

[←234]

.(Vayda et al 1968:493-4)

[←235]

.(Vayda et al 1968:494)

[←236]

.(Vayda et al 1968: 948)

[←237]

.(Vayda et al 1968: 9-488)

[←238]

.(Frake 1962: 55)

[←239]

.(Bennett 1976: 12, 68, 244)

[←240]

.(Bennett 1976: 12-7)

[←241]

.(Bennett 1976: 6-43)

[←242]

.(Bennett 1976: 27)

[←243]

.(Bennett 1976: 243)

[←244]

(Bhattacharya1979; Bordaz: 1970:6-15; Howell 1965: 110-21)

[←245]

.((Howell 1965: 104

[←246]

(Bordaz 1970:27)

[←247]

((Bordaz 1970 : 17

[←248]

((Howell 1965: 103

[←249]

((Bordaz 1970 :37; Oakley 1968: 67ff

[←250]

((Oakley 1968 : 81

[←251]

((Bordaz 1970 :19; Oakley 1968 :41,79

[←252]

((Bordaz 1970:19;phenice 1972:17

[←253]

((Oakley 1986:59-60,78-90

[←254]

((Wymer 1982:90-8

[←255]

((solecki 1974: 57-9

[←256]

.(Coon 1967: 77-9; Oakley 1968:72)

[←257]

((Oakley 1968:82-9;Wymer1982:116-7

[←258]

.(Solecki 1974: 9-58)

[←259]

.(Wenke 1980: 184)

[←260]

.((Howell.1965:128-30

[←261]

.((solecki 1963;1971: 250

[←262]

((Braidwood 1967:57; Wymer 1982:123-31,156-75

[←263]

.((Bordes1961

[←264]

((Braidwood 1967: 60-4; Coon 1967: 98-100; Clark et al 1965: 64-9

[←265]

((Bordaz 1970: 56-7; Solecki 1974: 63

[←266]

.((Braidwood 1967: 64-8

[←267]

.((Coon 1967:102

[←268]

.((Coon 1967:95

[←269]

.Howell 1965: 146)

[←270]

(هاولز 1984 : 148 -9).

[←271]

(هاولز 1984: 150-1)

[←272]

.((Howell 1965: 148

[←273]

.(; Beals et al 1965:332-9 (Oakley 1968:50-4

[←274]

(Solecki 1974: 64-5)

[←275]

.(Howell 1965: 148)

[←276]

((Clarke el al1965: 60-84; Wymer1982: 232-54

[←277]

.(Guthrie l955 : 59)

[←278]

.(Childde 1934: 41-8)

[←279]

.(Childde 1934: 49-56)

[←280]

(Braidwood 1967:90-1; Redman 1978: 95)

[←281]

.(Reed 1959; Wright 1993: 458-69

[←282]

.(Hallo et al 1971: 5-11)

[←283]

.(Braidwood 1972a: 67)

[←284]

(Adams 1964: 31-120)

[←285]

.(Adams 1964: 4-121)

[←286]

.(Macneish 1992: 12)

[←287]

(Cole 1967: 22; Redman 1978: 131-5)

[←288]

(Hallo et al 1971:15)

[←289]

.(Harlan 1967: 201-197)

[←290]

.(Flannery 1965)

[←291]

.(Smith 1998: 4-72)

[←292]

.(Braidwood 1972a: 76; Cole 1967: 7-10)

[←293]

.(Flannery 1965)

[←294]

.(Macneish 1992: 12)

[←295]

.(Cole 1967: 1-10)

[←296]

.(Redman 1978: 120)

[←297]

.(:Redman 1978 111 ,119-23 ;Braidwood 1972a: 76)

[←298]

.(Flannery 1965: 51-12)

[←299]

((Bar-Yosef et al1995

[←300]

.(Reed 1959)

[←301]

.(Linton 1955: 26)

[←302]

.(Zeder et al 2000: 7 - 254)

[←303]

.(Flannery 1965)

[←304]

.((a: 78-9; Redman 1978: 134-51972Braidwood

[←305]

.(Cole 1967: 20; Linton 1955: 23)

[←306]

.(;Byrd1994 Goring – Morris1995)

[←307]

.(-Unger Hamilton 1989: 103-88)

[←308]

1992Kaufman) :201 -165)

[←309]

.(Banning 1992: 3-4; Mellaart 1975: 22)

[←310]

.(Byrd 1994: 9-211)

[←311]

.(Kaufman 1992: 201-165)

[←312]

.(Yosef et al - Bar 1992: 48-21)

[←313]

((REED 1959; a: 67-8; Braidwood 1967: 99-111; 1972b: 74-5; Redman 1978: 71-87

[←314]

.(Kenyon 1972)

[←315]

.(Banning 1998: 237-188)

[←316]

.(Mellaart 1970: 42-32; 1975: 51-39)

[←317]

.(Banning 1998: 194)

[←318]

.(Lieberman 1993: 631-599)

[←319]

.(Hillman 2000: 327-99 ; de Moulins :2000 422-327)

[←320]

.(Hillman et al1989: 240-66)

[←321]

.(van Loon 1968: 90-265)

[←322]

.(Redman 1978: 81)

[←323]

(van Zeist & Bakker-Heeres 1984: 171-99; Willcox 1999: 21-4)

[←324]

(Redman 1978 :165-7)

[←325]

(Braidwood 1967: 20-117)

[←326]

.(Braidwood 1972a: 67-8; Mellaart 1970: 47)

[←327]

(Dixon et al 1972: 80; Brainwood 1972a:68-70)

[←328]

.(Cole 1967: 42)

[←329]

.(Mellaart 1970: 50-47)

[←330]

(Mellaart 1970: 64; 1975: 147-8; · Redman 1978: 189-94)

[←331]

(Mellaart 1970: 141; 1975:149-55; Redman 1978: 194-8)

[←332]

(Braidwood 1967: 144)

[←333]

(Mellaart 1970: 66, 119; 1975: 144, 156-63; Redman 1978: 198-9)

[←334]

(Lamberg-Karlovsky 1972)

[←335]

.(Mellaart 1967)

[←336]

.(Solheim 1970)

[←337]

(Betts et al 2000: 24-32; Cauvin 2000: 24-32)

[←338]

.(Van Loon 1968; Perrot 1969).

[←339]

(باقر 2009: 47-9).

[←340]

Algaze 2001: 203; Hole 1994: 121-52))

[341←]

(باقر 2009: 50).

[←342]

(Algaze 2001:201-2; Cullen et al 2000: 853-63)

[←343]

.(Adams 1981: 14-11, 1-80)

[←344]

(باقر 2009: 41).

[←345]

(Algaze 1993: 63-74; van de Mieroop 1997: 195-6)

[←346]

(;Bairoch 1988:11, 14 (Potts 1997: 133-38; Weiss 1986:94

[←347]

(باقر 2009:41)

[←348]

.(Algaze 2001: 204)

[←349]

(Watson et al 1969: 6-104)

[←350]

.(Sjoberg 1960: 27)

[←351]

.(Redman 1978: 320)

[←352]

(Adams 1968: 203; Davis 1955: 430)

[←353]

.(Redman 1978: 268)

[←354]

.(c1982Encyclopedia Britannica ,11 : 1061)

[←355]

(Encyclopedia Britannica 1982a, 5: 148; 1982c, 11: 1061)

[←356]

.(Encyclopedia Britannica 1982c , 11: 1061)

[←357]

(Encyclopedia Britannica 1982b; 8:611)

[←358]

.((Beals et al 1965: 339-43

[←359]

.(Beals et al 1965: 339-43)

[←360]

(Redman 1978: 221; Sjoberg 1960: 26, 34-5)

[←361]

.(Redman 1978: 281)

[←362]

.(Redman 1978: 276)

[←363]

(باقر.(113:1/1956

[←364]

.(1978Redman : 8-267)

[←365]

.(Harris 1977: 8-33)

[←366]

.(Redman 1978: 281)

[←367]

.(Watson et al 1969: 9-108)

[←368]

.(Sjoberg 1960: 35)

[←369]

(Davis 1955: (Sjoberg 1960: 68 ;430

[←370]

(Watson et al 1969: 109)

[←371]

.(Redman 1978: 1-280)

[←372]

.(Jacobsen 1943: 160)

[←373]

.(Algaze 2001: 207; Benco 1992: 119 - 34)

[←374]

((Mellaart 1970: 129-30; 1975:179: Wooley1965: 7-23

[←375]

.(Mellaart 1970: 8-67)

[←376]

. (Moorey 1994: 154; Yoffee et al 1993:265)

[←377]

.(Oats 1993: 410)

[←378]

.(Frankfort 1956: 55)

[←379]

.(Stone 1997: 26-15)

[←380]

.(Mallowan 1965: 5-13, 28)

[←381]

Kohlmeyer 1997: 447;moorey 1994: 234))

[←382]

((Algaze 2001: 208; Hallo et al 1971: 29-30; Wooley1965: 23-51

[←383]

.(Frankfort 1956: 50)

[←384]

.(Redman 1978 : 67-247)

[←385]

.(Mallowan 1965: 8, 62-59)

[←386]

.(Mallowan 1965: 8)

[←387]

(باقر2009: 481-2)

[←388]

(باقر1/1956-102).

[←389]

Frankfort)1956(Hallo et al 1971: 49; Kramer 1963: 73-4 ;77-81:

[←390]

(باقر1956/1:105).

[←391]

.(Mallowan 1965: 9-18)

[←392]

.(Kramer 1963:72-33)

[←393]

.(Childe 1960: 69)

[←394]

.(Sjoberg-9 1960:118)

[←395]

.(Childe 17-1950:3; 1957: 7-36)

[←396]

.(Sjoberg 1960: 117)

[←397]

(Harris1977: 160)

[←398]

(1960Adams: 281)

[←399]

.(-Adams1 1965: 40)

[←400]

((Harris1977: 160; Redman1978: 222-3

[←401]

.(Steward :1973 181)

[←402]

.(Steward 1973: 7, 24)

[←403]

.(Steward 1973: 6-185)

[←404]

.(Steward 1973: 199 - 200)

[←405]

1973:Steward) : 98-188)

[←406]

(Adams 1966: 12 -9)

[←407]

(Adams 1966: 7-14)

[←408]

.(Adamas 1960: 281;1965:(40-1

[←409]

.(Adams 1966: 12)

[←410]

.(Adams 1966: 45; 1968: 203)

[←411]

.(Englund 1998: 43-128)

[←412]

.(Adams 1966: 9-48; 1968: 203)

[←413]

.(Adams 1966: 51-48; 1968: 203)

[←414]

.(Adams 1966: 8-53; 1968: 4-203)

[←415]

.(Adams 1968: 5-204)

[←416]

.(Flannery 1972: 426-399)

[←417]

.(Flannery 1972: 409)

[←418]

Flannery) .:1972 (411

[←419]

.(1970Carneiro ; 1981)

[←420]

(شقير 1988: 24-9).

[←421]

(محمد ومحمد 1985: 79-82).

[←422]

(غالي و عيسي 1984-34-5).

[←423]

(ببلاوي 1995: 22-4).

[←424]

(محمد ومحمد 1985: 78-82)

[←425]

(Gray 1948: ;33-11 Roll 1953 :35-25)

[←426]

(علي 1991: 18-25؛ غالي وعيسى 1984: 34-5، 48-9، 57-9).

[←427]

(علي 1991 : 18-25).

[←428]

(شقير 1988: 31-4).

[←429]

(Fink 1981: 15-6; 1978Southern: 117-74)

[←430]

(علي 1991: 18-25).

[←431]

.(1970Pirene : 7-46)

[←432]

.(Tawney 1926: 8-44)

[←433]

.(Pirene 1970 : 76-58)

[←434]

.(Tawney 1926: 68-155)

[←435]

1948Gray). :44 ;Roll 1953: 3-22)

[←436]

(غالي وعيسى 1984: 34-5).

[←437]

(شقير 1988: 84-35).

[←438]

(Bigongiari 1966: 54-3)

[←439]

(ببلاوي 1995: 30-26).

[←440]

.(Fink 1981: 20-15)

[←441]

(ببلاوي 1995: 30-28؛ Rima 1986: 40-2).

[←442]

(Pirene 1970: 139ff)

[←443]

.((Heer1962: 84-5; Pirene1970: 98ff

[444 ←]

(بطريق 1985: 32-18).

[←445]

.(Lopez 1976: 103)

[←446]

.(Rima 1986: 9-36, 41)

[←447]

.(Pressman 2006: 5-13)

[←448]

.(Tawney 1926: 110-89)

[←449]

.(Tawney 1926: 39-111)

[←450]

.;Rima 2006: 29) Pressman 1986: 39- 40)

[←451]

.(;Pressman2006:22 Gordo2003: 93)

[←452]

(نجار 1973: 122-6)

[←453]

(ببلاوي 1995: 8-137؛ ستونير وهيج 1962: 518 -9).

[←454]

(شقير 1988: 122-3)

[←455]

(شقير 1988: 27-8)

[←456]

(ستونير وهيج 1962: 18 - 33).

[←457]

.(Burling 1962: 9-813)

[←458]

(حمزة 1967: 83-173).

[459←]

(يوسف 1981: 155-69).

[←460]

(نجار 1973: 8-134).

[←461]

.(pressman 2006: 50-46)

[←462]

(عتر 1970: 101-100).

[463 ←]

(بدوي 2/1984: 576)

[←464]

(الموسوعة الفلسفية المختصرة د. ت.: 518)

[← 465]

(حفني د. ت: 521)

[←466]

(دويدار 1988: 149)

[←467]

(بدوي 1984/2:592؛ بدوري د. ت.ـ: 513)

[←468]

(دویدار1988: 149)

[←469]

.(217،219:Harris 1968)

[←470]

(دويدار 1988: 151)

[←471]

(دويدار1988: 16-7)

[←472]

(محمد1986: 119)

[473 →]

(دويدار 1988: 18؛ الموسوعة الفلسفية المختصرة د. ت.: 193)

[←474]

(الموسوعة الفلسفية المختصرة د. ت.: 393)

[←475]

(دويدار 1988: 32, 176)

[←476]

(دويدار 1988:18-9)

[←477]

(حفني د. ت.:49-50)

[←478]

(حفني د. ت.: 50)

[←479]

(بدوي1984 /2: 212-4؛ حفني د. ت.: 50، 350-1.514)

[←480]

(حفني د. ت.: 514-5)

[←481]

(عودة د. ت.: 130-31)

[←482]

(محمد1986: 133-5)

[←483]

((Roll1953: 255-9

[←484]

((Harris 1968: 232

[←485]

(ببلاوي 1995: 92-103؛ Landreth :1976)

[←486]

(أكاديمية العلوم في الاتحاد السوفيتي1985- 1986: 25)

[←487]

(دويدار:1988: 185،23)

[←488]

(فرحات 1981: 225)

[←489]

(ببلاوي 1995: 92-103؛ فرحات 1981: 232- 4).

[←490]

(ببلاوي 1995: 92-103).

[←491]

.(Roll 1953: 255-9)

[492→]

(الموسوعة الفلسفية المختصرة د. ت: 392).

[←493]

.(Marx 1930: 63)

[←494]

(دويدار 1988: 54).

[←495]

(دويدار 1988: 56)

[←496]

(دويدار 1988: 91-2).

[←497]

(ببلاوي 1995: 95-6).

[←498]

(أكاديمية العلوم في الاتحاد السوفيتي 1985-1986 : 69).

[←499]

(أكاديمية العلوم في الاتحاد السوفيتي 1985-1986: 67-9؛ دويدار 1988: 152-3).

[←500]

(أكاديمية العلوم في الاتحاد السوفيتي 1985-1986: 87-7).

[←501]

(محمد 1986: 132-3).

[← 502]

(شقير 1988: 135).

[←503]

(ببلاوي 1995: 98-101).

[←504]

(ببلاوي 1995: 100-1؛ هيلبرونر 1979: 179-80).

[←505]

(ببلاوي 1995 : 101-2).

[←506]

.(Engels 1973: 10-11)

[←507]

.(Engels 71 : 1973)

[←508]

.(Harris 1968: 229, 246, 248)

[←509]

.(Barrett 1996 50; Waal 1974: 106-8, 151-5)

[←510]

.(Harris 1968: 248 - 9)

[←511]

.(Kuper 1988 :42, 72-5; Service 1985 :4 ,8,204; White 1984: 121)

[←512]

.(Morgan 1985 :552;7 -Engels 1973: 236)

[←513]

.(Morgan 1985: 391, 505)

[←514]

.(Morgan 1985: 6-7, 120-1)

[←515]

.(Morgan 1985: 525-38)

[←516]

.(Firth 1967 :4)

[←517]

(Bohannan 1963: 211)

[←518]

(Dalton 1961:1)

[←519]

.(Herskovits 1952:5-8)

[←520]

.(Herskovits 1952: 9)

[←521]

.(Forde et al 1967: 14)

[←522]

.(Forde et al 1967: 15, 21)

[←523]

.((Bohannan1963:229; Nash 1996:20-2; Sahlins 1972: 23 l ff

[←524]

.(Firth 1951: 137)

[←525]

.(Sahlins 1960b: 391)

[←526]

(;Joy1976 :30 Firth 1967:4-5)

[←527]

.((Forde et al 1967: 17

[←528]

.(Firth 1951: 137)

[←529]

.(Bohannan 1963: 216, 229)

[←530]

.(Forde et al 1967: 15-6)

[←531]

. (Herskovits 1952 :9 -10 (Nash 1968: 360-1 ;

[←532]

.(Nash 1964:172 (3 -

[←533]

.(Nash 1968: 361)

[←534]

((Sahlins 1972: 186

[←535]

.(Forde et al1967: 26)

[←536]

.(Nash 1964: 177; 1968: 361)

[←537]

.(Polanyi 1944: 46)

[←538]

.(Evans -Pritchard 1940: 90-1)

[←539]

. Frankenberg 1967:80; Nash) 1968: 362-3)

[←540]

.(Polanyi 1944: 250)

[←541]

.(Polanyi 1944: 163-4, 249)

[←542]

.(Polanyi 1957: 46)

[←543]

.(Polanyi 1944: 71-8)

[←544]

.(Polanyi 1944: 461)

[←545]

.(Polanyi 1944: 6 - 74)

[←546]

.(Polanyi (1957:71-2 -2)

[←547]

.(Polanyi 1944: 72-3)

[←548]

.(Polanyi 1944: 135)

[←549]

.(Polanyi 1944: 71)

[←550]

.(Polanyi 1944: 76)

[←551]

.(Polanyi 1944: 135)

[←552]

.(Dalton 1961:20)

[←553]

.(-3 Polanyi 1953: 162)

[←554]

.(Polanyi 1944: 243-7)

[←555]

.(Harris 1987: 126-7)

[←556]

.(Johnson et al 1987: 13)

[←557]

(Polanyi 1944: 43-55 ; Dalton 1961: 6)

[←558]

.(Polanyi 1944: 57)

[←559]

((Polanyi 1953:1968

[←560]

.(Polanyi 1953: 169)

[←561]

.(Nash 1964 :178; 1968: (363

[←562]

.(Polanyi 1944: 7-56)

[←563]

.(Narotzky 1997: 43)

[←564]

(Dalton 1961: 21; Bohannan 1963: 232)

[←565]

(Sahlins 1972:193-6)

[←566]

.(Sahlins 1965 :3)

[←567]

.(Polanyi 1944: 52)

[←568]

.(Dalton 1969: 67)

[←569]

(براوي 1976: 126-30؛ 523-51 :Haney 1938).

[←570]

.(Landreth 1976: 8-273)

[←571]

.(Landreth 1976: 38-323)

[←572]

.(Malinowski 62-9 :1922)

[←573]

.(Malinowski 1922: 2-70)

[←574]

.(Malinowski 1922:72-8)

[←575]

.(Malinowski 1922: 2-60)

[←576]

.(Weiner 1988 :86)

[←577]

.(Weiner 1988: 20-119)

[←578]

.(Malinowski 1922: 8-187)

[←579]

.(Malinowski 1922: 104-81)

[←580]

.(Malinowski 1922: 1-190)

[←581]

(Malinowski 1922:98: (Kaributu

[←582]

(Godelier1999: 78-95; Malinowski 1922: 173-94)

[←583]

.(Malinowski 1922: 352)

[←584]

.(Mauss 1967: 3-32)

[←585]

Drucker) &1967Heizer : 36)

[←586]

.(Heizer&Drucker 1967: 13-10, 6-24 , 6-33, 136 , 153)

[←587]

(1961Vayda Suttles ; 1960)

[←588]

(Drucker & Heizer 1967: 36-8; 118-9; Godelier 1999: 56-78)

[←589]

(صويان2010/أ:135-98؛ أصفهاني 1981/2: 259).

[←590]

(ألوسي 1/1314: 278-308)

[591→]

(ألوسي 1314/3: 1-30)

[←592]

(703-8 :1831/21)

[←593]

(ضبي1891:831)

[←594]

(صويان 2010/أ: 360-6، 407 - 14؛ 2010/ب: 935-7)

[595 ←]

(صويان 2010/أ: 195-6؛ 714-28)

[←596]

.(Malinowski 1922: 165)

[←597]

.(Malinowski 1922: 156)

[←598]

((-Sahlins1972: 168FF, 186

[←599]

Godelier1999: 12-7))

[←600]

(Mauss 1967: 68)

[←601]

.(1967Mauss : 3)

[←602]

.(Mauss 1967: 9-68)

[←603]

.(Mauss 1967: 9-68)

[←604]

.(Mauss 1967: 8-17)

[←605]

.(Sahlins 1972: 7-186)

[←606]

.(Mauss 1967:(37-41 ,10-12

[←607]

.(Mauss 1967: 11-8)

[←608]

.(Mauss 1967: 10)

[←609]

.(Mauss 1967:8ff, 86-7, 481)

[←610]

(Levi-Strauss 1987: 37ff)

[←611]

.(1987Levi - Strauss : 9-45)

[←612]

.(1987Levi - Strauss : 63)

[←613]

.((59ff:1987Levi _Strauss

[←614]

.(Hobbs 1970: 97-87)

[←615]

.((Clark et al 1965: 60-84 ; Wymer 1982: 232-54

[←616]

(Wenke 1980: 184)

[←617]

.(Howell :1965 (128-30

[←618]

(Solecki 1963; 1971: 250)

[←619]

(Frazer 1971: 13)

[←620]

.(1954Malinowsk : 1-30)

[←621]

(1938Herskovits, (60 :1963 Ch. 11; Kuper

[←622]

.(Nos 1963: 40-330)

[←623]

.(Tylor 1977/ I : 5-143)

[←624]

.(Tylor 1977/ I :4-243)

[←625]

.(Codrington 1891: 20-118)

[←626]

.(Linton 1955: 56-49)

[←627]

.(-Linton9 1939: 158)

[←628]

.(Lowie 1952: 96-75)

(صويان 2010/أ: 660).

[←629]

[←630]

.(Wallace 1966: 62)

[←631]

.(Freud 1946: 36-27)

[←632]

(Lesa et al 1972:(106,381,412

[←633]

.(Wallace 1966: 90)

[←634]

(Ackerman 1991: 27)

[←635]

.(Dorson 1968b: 118-20)

[←636]

.(Dorson 1968a:171ff 1968b: 119 ;-34)

[←637]

(Dorson 1968a: (ff; 1968: 136-58 174

[←638]

.(Dorson 1968a:;177ff 1968b 158-70)

[←639]

.(Dorson 1968a::ff;1968b 182 171-80)

[←640]

((Dorson 1968a: 187-201; 1968b: 181-91

[←641]

.(Tylor 1977/I: 427-9)

[←642]

(Tylor (I: 428; 1960: 203/1977

[←643]

(Tylor 1977/II: 143-6)

[←644]

.(Tylor 1977/II: 123-33; 1960: 210-11, 220)

[←645]

.(Tylor 1977/1:(458-62

[←646]

.(Tylor 1960: 205-6)

[←647]

(Tylor 1977/I: 467- 75; 1960: 222-3).

[←648]

.(Tylor 1977/II: 17-9; 1960: 208)

[←649]

.(Tylor 1977/II : 247-8)

[←650]

.(Tylor 1977/II: 113)

[←651]

.(Tylor 1977/I: 467-75)

[←652]

.Tylor 1977/I): :11;426-8 108-11; 1960: 221-2)

[←653]

.(Tylor 1977/II: 83-6, 104-6)

[←654]

.((Tylor 1977/II:106

[←655]

.(/Tylor 1977 II : 362-71)

[←656]

.(Tylor /1977 (II :371-3

[←657]

.(Tylor 1977/II: 375-98; 1960: 219-21)

[←658]

.(Tylor 1977/I: 375-81)

[←659]

.(Tylor 1960: 224)

[←660]

(Tylor I/1977: (215-6 :1960;302-6,344-6

[←661]

.(Tylor 1977/I: 302)

[←662]

.(Dorson 1968a::1968b;187-201 192 -205, 218-29)

[←663]

.(115 :1965)

[←664]

.(Spencer& Gillen 1904- xi-xiii , 20)

[←665]

Spencer) .& Gillen 1904 :177ff 297,-9)

[←666]

.(Spencer& Gillen 1904: xiv)

[←667]

.(Spencer & Gillen 1904: 608-9)

[←668]

(Howit 1904: 748-56)

[←669]

.(Elkin 1964: 4)

[←670]

.(Frazer 1899: 8-647)

[←671]

(;Spencer1914: 34-5 Spencer& Gillen 1904: 5 - 14)

[←672]

(Durkheim 1965 :123)

[←673]

Radcliffe- Brown 1913: Radcliffe- Brown1930\31

[←674]

(Howitt 1904: 474 - 88)

[←675]

.(Gillen & Spencer 1904: 6-145)

[←676]

(Spencer & Gillen 1899:388-422;1904:145-53)

[←677]

.((Durkheim1965: 158; Howitt 1904: 655-6

[←678]

1899Spencer & Gillen) : 119)

[←679]

(Spencer & Gillen 1899: 119-25; 1904: 145-59; Howitt 1904: 475-88)

[←680]

.(Gillen & Spencer 1899: 52-143)

[←681]

& Spencer Gillen :1904 205

[←682]

.(Gillen & Spencer 1899: 23-119, 126)

[←683]

(Gillen & Spencer 1899: 6-134, 154)

[←684]

.(Gillen & Spencer 1899: 135, 248, 546)

[←685]

.(Gillen & Spencer 1899: 135; 1904: 8-272)

[←686]

Spencer & Gillen 1899: 119

[←687]

((Spencer& Gillen 1899:119

[←688]

((Spencer& Gillen 1904:315-6

[←689]

((Spencer& Gillen 1904:273

[←690]

Gillen) & Spencer 1899: 11, 211-167, 49-423)

[←691]

(Ch.VI; 1904, ChIX ,1899)

[←692]

.(1904 Spencer & Gillen: 82-177, 267, 91-289)

[←693]

.(1899 Spencer & Gillen: 9-170)

[←694]

.(1899 Spencer & Gillen: 179)

[←695]

.(1899 Spencer & Gillen: 179 -85)

[←696]

.(1904 Spencer & Gillen: 315 -6)

[←697]

.((Frazer 1910/1: Spencer & Gillen1899: 193-201; 1904: 315- 6

[←698]

.((Spencer & Gillen: 1904: 322- 5

[←699]

.((Spencer & Gillen: 1904: 159-60, 286, 296-9, 308-9, 316, 323-4, 327

[←700]

.((Spencer & Gillen 1899:497-511

[←701]

.(Spencer 1914: 56-228)

[←702]

.((Howint 1904:440, 449; Spencer 1914: 22, 245

[←703]

.((Spencer & Gillen 1899:500-1

[←704]

(Howitt 1904: 448,452,455, 470)

[←705]

.((Spencer & Gillen 1904:552-4

[←706]

.(Howitt 1904: 451)

[←707]

.(Howitt 1904: 9-448, 474)

[←708]

.(Howitt 1904: 444)

[←709]

.(Howitt 1904: 50-749, 4-753, 764)

[←710]

.(Howitt 1904: 50-449)

[←711]

.(Spencer 1914: 9-248)

[←712]

.(Howitt 1904:752,753)

[←713]

.(Howitt 1904: 247)

[←714]

Spencer & Gillen) 1899: 204, 284)

[←715]

Spencer & Gillen) 1899: 500)

[←716]

.(Howitt 1904: 451)

[←717]

Spencer & Gillen) 1899: 284)

[←718]

((Spencer & Gillen 1899: 460-5; Spencer & Gillen 1904: 556-62, 598, 604

[←719]

((Spencer & Gillen 1904: 598-600

[←720]

((Spencer & Gillen 1904: 353,355

[←721]

((Spencer & Gillen 1904: 596-602

[←722]

((Howite 1904: 367,411

[←723]

.(Howitt 1904: 459, 471)

[←724]

.(Howitt 1904: 448 -(751 ,50

[←725]

((Spencer & Gillen 1899:466

[←726]

.(Spencer&Gillen 1899: 467; 1904: 5-602)

[←727]

(Spencer &Gillen1904: 162,330-1)

[←728]

(Spencer1914: 23-5; Spencer &Gillen 1899:123-5;265)

[←729]

(Spencer &Gillen 1904:150)

[←730]

(Spencer &Gillen 1904: xi, 258,448-51)

[←731]

(Spencer &Gillen 1904:148-9,169-70)

[←732]

(Spencer 1914: 264-8; Spencer &Gillen 1904:148-9,174-6)

[←733]

.((Spencer1914:265-7

[←734]

. (Spencer & (2-281 1904Gillen

[←735]

.(Jones 2005: 2-11)

[←736]

.(Jones 2005: 13)

[←737]

((Durkheim 1965: 123; Frazer 1887: 1; Jones 2005:13

[←738]

.(Jones 2005: 7)

[←739]

.(Durkheim 1965: 9-107)

[←740]

(Grey1841/II: 228)

[←741]

.(Spencer &1899 Gillen: 202)

[←742]

.(Spencer 1870)

[←743]

(4-133:1870Lubbock)

[←744]

.(Lubbock 1870: 9-248)

[←745]

(Fison et al 1880: 165, 70-169)

[←746]

(Durkheim 1965: 196-8; Frazer 1910/IV: 45-6)

[←747]

.(Durkheim1965:198-200)

[←748]

((Durkheim 1965: 200-2

[←749]

.(Frazer1910 /IV: 50-48)

[←750]

Frazer1910/ IV): 50)

[←751]

.(Frazer 1910/ IV: 51)

[←752]

Frazer) 1887: 3)

[←753]

. (Frazer 1887: 13– 7)

[←754]

.(Durkheim 1965: 3-122, 157)

[←755]

.(Frazer 1887: 8-57)

[←756]

& Spencer) (Gillen:168,468,471; 1904: 609-13

[←757]

.(Frazer 1887: 9-16)

[←758]

.(Frazer 1887: 5-14)

[←759]

.(Frazer1887: 23-4).

[←760]

.(Frazer 1887: 50-36)

[←761]

.(Frazer 1887: 37-26)

[←762]

(Durkheim 1965: 5-134)

[←763]

(Frazer 1887: 3-2, 6-51)

[←764]

.(:Frazer 1965 90 - 189 Durkheim ; 1887: 6-55)

[←765]

.(Frazer1910: xiii: 1)

[←766]

:Frazer 1922) -802 (773

[←767]

(التفسير التطبيقي للكتاب المقدس 2002: 620).

[←768]

.(Frazer 1887: 7-46)

[←769]

.(Frazer 1922: 812-792)

[←770]

(Frazer 1899)

[←771]

.(Gillen & Spencer 1899: 70-169)

[←772]

[←773]

(Frazer 1910/IV:5)

[←774]

(Frazer 1910/IV:104-5)

[←775]

Spencer & Gillen 1904: 159-60, 298, 308-9, 317-8

[←776]

Spencer & Gillen 1899: 204; 1904:323

[←777]

[←778]

[←779]

Frazer 1910/IV: 6-7

[←780]
1899:838 Frazer

[←781]

Frazer 1910/I: 242

[←782]

Spencer & Gillen: 1904: xi-xiii, 20, 117-8

[←783]

Frazer 1905:163

[←784]

Spencer & Gillen 1904: 9-315 ,23 ,5-14

[←785]

Howitt 1904: 500

[←786]

Frazer 1910/I: 157-61; Spencer & Gillen 1904: 144, 174-6

[←787]

Frazer 1905: 455

[←788]

Spencer & Gillen 1904 :176 ,71-169

[←789]

Spencer 1914 : 6-25

[←790]

Berndt 1959; Elkin 1964: 26-51; Warner 1964:5

[←791]

Peterson 1972: 14, 16-7

[←792]

Ackerman 1991 :41

[←793]

Smith 1972:25 ,3-2

[←794]

(Beidelman 1974: 38-45; Jones 2005: 90

[←795]
Smith 1972:26

[←796]
Evans-Pitchard 1981: 81

[←797]
Evans-Pitchard 1965: 52

[←798]

Beidelman 1974:26-13

[←799]
Smith 1972: 272-3

[←800]

Smith 1972:60-259 ,255

[←801]

Smith 1903: 4-5,26-9, 40-1, 43-6, 71-2, 208

[←802]

Smith 1903: 177 ,8-37 ,3-32

[←803]

Smith 1972: 30-40

[←804]

Smith 1903: 35-6

[←805]

Smith 1903:128-73

[←806]

256-62 :1993/5

[←807]

4-5 :1314/2

[←808]

Smith 1903:130 ,111 ,93 ,1-80

[←809]

Smith 1903: 178-9, 191-8

[←810]

Smith 1903: 132-7, 156

[←811]

Smith 1903:51-143

[←812]

Smith 1903 : 8-87

[←813]

Smith 1903 : 71-169 ,2-151

[←814]

Smith 1903 : 3-170

[←815]

Smith 1903 : 274 ,72-269 ,142 ,51-48

[←816]

Smith 1903 : 174

[←817]
Smith 1903 :1-140

[←818]

Smith 1903 :3-272 ,175 ,172

[←819]
Smith 1903 :6-255 ,173

[←820]

Smith 1903: 275, 314-9,4-73 ,64-56

[←821]

.(Smith 1903: 15-7, 18-9)

[←822]

.(Smith 1972: 257)

[←823]

(Smith 1903: 180-4, 328-9 الألوسي 1314/1:243).

[←824]

.(Smith 1903: 51-217)

[←825]

.(1903Smith: 88)

[←826]

(انظرْ الألوسي 1314/2: 1-240، 348)

[←827]

(انظرْ الألوسي2/1314: 324-5)

[←828]

.(Smith 1903: 261, 9-278)

[←829]

(Smith 1903: 9-263)

[←830]

(Ackerman 1991-41-4)

[←831]

(1917:6.16.20)

[←832]

(المائدة 24)

[←833]

(انظرْ الألوسي 1314/3: 40).

[←834]

(الأنعام 136).

[←835]

(انظرْ الألوسي 2/1314: 360).

[←836]

(انظرْ الألوسي 1314/1: 244، /2: 290)

[←837]

Jones 1977: 301 -2; 1981: 187) Robert Jones)

[←838]

((Ackerman 1991: 40

[←839]

(الألوسي 3/1314: 40-1).

[840→]

(الألوسي 1/1314: 248-9).

[←841]

.(1991 Ackerman: 3-42)

[←842]

.(Smith 1972: 393)

[←843]

.(Durkheim 1965: 343, 377-92)

[←844]

(jones.9-2005:108)

[←845]

.((Ackerman 1991: 53-5

[←846]

.(Frazer 1910: 6-34)

[←847]

.(Frazer 1922: 12-10)

[←848]

.(Frazer 1922: 55-12)

[←849]

(tylor 1/1977: 9-115)

[←850]

.(Freud :1946 5-113)

[←851]

.(tylor 1/1977: 5-134)

[←852]

(الألوسي 1314/ 2:301).

[←853]

.(Frazer 1922: 69-56)

[←854]

.(Tylor 1977/I: 50-134)

[←855]

.(Frazer 1922 :5-52)

[←856]

.(Frazer 1922: 7-122)

[←857]

.(Frazer 1922:184 -7)

[←858]

.(Tylor II/1977: 5-143, 4-243)

[←859]

.(Frazer 1922: 6-135 ,477 , 490)

[←860]

.(Frazer 1922: 56-127)

[←861]

.(Frazer 1922: 61-156)

[←862]

.(Frazer 1922:156 -64)

[←863]

.(Frazer 1922: 90-189)

[←864]

(Frazer 1922: 206-194)

[←865]

.(Frazer 1922: 7-206)

[←866]

Frazer 1922:8-500

[←867]

Frazer 1922:38-463

[←868]

Frazer 1922:72-539

[←869]

التفسير التطبيقي للكتاب المقدس 2002، 235-46

[←870]

Frazer 1922:79-624

[←871]

Frazer 1922:703-686

[←872]

Frazer 1922:63-705

[←873]

Frazer 1922:73-763

[←874]

Frazer 1922:773-812

[←875]

Frazer 1922:27-812

[←876]

[←877]

1946:160 Freud

[←878]

Freud 1946 : 6-182

[←879]

Freud 1946 : 171

[←880]

(1965: 15-14, 87, 257)

[←881]

Jones 1981:185; Lukes 1973: 237-8, 450-1

[←882]

(1965: 20-17, 38)

[←883]

ص ص 937، 966

[←884]

(1965: 5-13, 9-18)

[←885]

(1965: 19, 50-39)

[←886]

(1965: 57 ,61-37)

[←887]

(1965: 63-52, 8-337)

[←888]

(1965: 50-44)

[←889]

(115 :1965)

[←890]

(195 :1965)

[←891]

(1965: 115, 7-194)

[←892]

(269،265،1965)

[←893]

(400 ,399 ,390 ,245-52 :1965)

[←894]

(469-70 ,248-50 :1965)

[←895]

.(Layton (65-6 :1998

[←896]

((1965:220-5

[←897]

((1965:235-6

[←898]

((1965:216-7

[←899]

(Levi-Strauss (1963a: 70-1

[←900]

(254 :1965)

[←901]

(159-61 :1965)

[←902]

(262 :1965)

[←903]

(1965:264-7)

[←904]

(1965:245-57)

[←905]

(236 :1965)

[←906]

(263 :1965)

[←907]

(236-7 :1965)

[←908]

(239-40 :1965)

[←909]

(469-70 ,377-92 ,1965:257-8)

[←910]

(299-5 :1965)

[←911]

((257 :1965

[←912]

(388-9 :1965)

[←913]

1965: 200

[←914]

388 ,1965:377-81

[←915]

(617 :1981 Jones)

[←916]

488 .21-3 :1965

[←917]

1965:32

[←918]

406 ,23 :1965

[←919]

166-9 :1965

[←920]

Durkheim & Mauss 1963: 12ff, 42ff ;1965:165-73

[←921]

(Elkin 1964: 162)

[←922]

1933a: 1933b; 1964: 139-63; Frazer 1910/1: 78-80, 133-6, 427-32, 452; Howitt & Elkin Fison1889: 61-4

[←923]

[←924]

[←925]

Durkheim & mauss 1963: 44ff ,24 :1965

[←926]

Gehlke 1915: 52-3

[←927]

[←928]

Goldenweiser1910:264

[←929]

Goldenweiser1910:266

[←930]

.Goldenweiser 1910: 273; 1911: 596-7

[←931]

Goldenweiser 1910:267

[←932]

Goldenweiser 1910:269-70; 1912b: 383-4

[←933]

Goldenweiser 1910:271 - 4

[←934]
Goldenweiser 1910:275

[←935]

Goldenweiser 1912a:603-5; 1918: 2-291 ,9-282

[←936]
Levi-Strauss 1963a: 1-14-

[←937]

Radclife - Brown 1951 ;1929

[←938]

Levi - Strauss 1963a : 9-83

[←939]

Levi - Strauss 1963a : 89-91

[←940]

. Elkin 1933a , 19336 , 1933c

[←941]

Levi - Strauss 1963a :37

[←942]

Levi - Strauss 1963a:6-45

[←943]

Caws1970: 200

[←944]

Levi – Strauss 1966: 219

[←945]

Levi - Strauss 1963a: 3

[←946]

Levi-Strauss 1963a: 92-7

[←947]

Levi - Strauss 1966: 136

[←948]

Levi - Strauss 1966 : 9-136

[←949]

Levi - Strauss 1963a : 101

[←950]

Levi - Strauss 1963a: 99-102

[←951]

Levi - Strauss 1987 : 59

[←952]

Levi - Strauss 1963a :13

[←953]

Levi - Strauss 1963a : 77 ; 1963a: 93

[←954]

Levi - Strauss 1963a: 12-3

[←955]

Levi - Strauss 1963a : 31

[←956]

Levi – Strauss 1966: 6-75

[←957]

Levi - Strauss 1963a:8-17

[←958]

Levi - Strauss 1966: 9-118

[←959]

Levi - Strauss 1966: 95

[←960]

Levi - Strauss 1963a :62,89; 1966: 3,9

[←961]

Levi – Strauss 1966 :3-9-13-5

[←962]

Levi - Strauss 1966: 5 Navaho

[←963]

Levi - Strauss 1966: 15

[←964]

Levi - Strauss 1966: 15

[←965]

Badcock 1976: 6-45

[←966]

Levi - Strauss 1966: 16-8

[←967]

Levi - Strauss 1966:2-21

[←968]

Levi - Strauss 1966:54 , 65

[←969]

[←970]

Levi - Strauss 1966 : 115 ,104 ,93 ,18

[←971]

Kirk 1974:2-81

[←972]

Levi-Strauss 1966: 10-3

[←973]

Brown et al 1966: 39

[←974]

مصلوح 2000: 9

[←975]

Heffner 1969:14-9; Brosnahanetal 1970 : 30 - 1

[←976]

خرما 1987: 254

[←977]

Sapir 1921:9-8

[←978]

Hockett 1958 : 63

[←979]

Hockett et al 1964:146 ,144 ; Hill 1972 : 309 - 10

[←980]

Hill : 1972 : 309 - 10 ; Hockett et al 1964:144

[←981]

ليبرمان 1991: 397.

[←982]

Jakobson 1971 : 698 ; Sapir 1921 :19 -20

[←983]

[←984]

Hockett 1958 ; 1960 ; 1977 ; Hocket et al 1964 ; Hocket et al 1968

[←985]

(ليُونز1987)

[←986]

Hockett 1977 : 129 ; Hockett et al1964:141

[←987]

Hockett 1977 : 148 - 9 ; Hockett et al1964:141

[←988]

[←989]

Hockett 1977: 145

[←990]

Hockett et al 1964: 142 - 5

[←991]

ابن جني 1952، ج 2: 165

[←992]

.(Chomsky 1964 1968)

[←993]

.(Lyons 1977: 36-123)

[994←]

(تشومسكي 1990: 35، 9-118).

[←995]

.(Macintyre 1970: 103)

[←996]

(Chomsky 1964:(577

[←997]

.(Chomsky 1968)

[←998]

.(Chomsky 1978: 1-200)

[←999]

.(Chomsky 1964: 564)

[←1000]

(Chomsky 1964:548)

[←1001]

.(Macintyre 1970: 102-97)

[←1002]

(تشومسكي 1990: 72-62).

[←1003]

(تشومسكي 1990: 85-50؛ Lyons 1977: 127-32).

[←1004]

.(1977Lightfoot: 164 ;Chomsky 1982: 22 - 15)

[←1005]

(ليبرمان 1991: 395)

[←1006]

.(Carmichael 1964: 6-15)

[←1007]

(Lenneberg1964a: 78-84; Miller 1967:86)

[←1008]

(Lenneberg 1964b)

[←1009]

(Lenneberg 1964b: 600-3)

[←1010]

(Lenneberg 1970)

[←1011]

(Lenneberg 1964b: 593-6; 1970:5-7)

[←1012]

.(Lenneberg 1970: 9-8)

[←1013]

.(Lenneberg 1969: 635)

[←1014]

.(Lenneberg 1969: 639)

[←1015]

.(Lenneberg 1969:11-2 :1970 ;639)

[←1016]

.(Lenneberg 1970: 5-13)

[←1017]

.(White 1949: 4-22)

[←1018]

.(White 1949: 6-22)

[←1019]

(.Blumer 1969: 5-2, 9-68)

[←1020]

.(Blumer 1969: 69)

[←1021]

.(Mead 1934: 149)

[←1022]

.(Mead 1934: 5-144)

[←1023]

.(Blumer 1969: 9-8, 6-65, 79)

[←1024]

(Blumer 1969: 63-4)

[←1025]

(Noth 1990: 55-39)

[←1026]

(Jakobson 1971; Nida 1964: 30-1; Sebeok 1976: 42-5)

[←1027]

.(Mulder et al 1972: 16)

[←1028]

.(et al Mulder 1972: 16)

[←1029]

.(White 1949: 6-25)

[←1030]

.(Sebeok 1976: 41)

[←1031]

.(Hockett 143 :1977)

[←1032]

.(Morris 1946: 9-98)

[←1033]

(Saussure 1966: 7-16, 65)

[←1034]

(Harris 1988: 17-7)

[←1035]

(العقاد د. ت: 99).

[→1036]

(عبد التواب 1981: 112، ظاظا 1976: 53-4)

[← 1037]

(المبارك 1970: 214 -15)

[←1038]

(Spradley 1972: 9-8)

[←1039]

(المبارك 1970: 200-2، 204-5).

[←1040]

.(Spradley1972: 9-11; Tyler 1969: 13-6)

[←1041]

(المبارك 304 : 1970).

[←1042]

.(Culler 1986: 19, 4-23)

[←1043]

.(Culler 1975: 5, 1-10)

[←1044]

(Saussure 1966: 65-7)

[←1045]

(دي سوسير 1988: 6 – 84).

[←1046]

.(Saussure 1966: 13-112)

[←1047]

.(Saussure 1966: 67)

[←1048]

.(Culler 1986: 23)

[←1049]

.(Lyons 1968: 9-56)

[←1050]

.(Saussure 1966: 1-102)

[←1051]

.((Lyons1972: 64-5; Saussure1966:10-20

[←1052]

((Holderoft 1991: 49-93

[←1053]

.(Holdcroft 1991: 10)

[←1054]

(Saussure 1966:80)

[←1055]

(Culler 1986: 23)

[←1056]

.(Holderont 1991: 36)

[←1057]

.(Holdcroft 1991: 37)

[←1058]

.(Saussure 1966: 9-108)

[←1059]

.(Saussure 1966: 20-119)

[←1060]

.(Saussure 1966: 1-10)

[←1061]

.(Saussure 1966: 113)

[←1062]

.(Saussure 1966: 68)

[←1063]

.(Saussure 1966: 8)

[←1064]

.(Holdcroft 1991: 22)

[←1065]

.(Saussure 1966: 3-111)

[←1066]

.(Saussure 1966: 4-103)

[←1067]

.(Holderoft 1991: 21)

[←1068]

.(Saussure 1966: 3 - 111)

[←1069]

.(Harris 1988: 29)

[←1070]

(دي سُوسِير 1988: 131-8)

[←1071]

.(Saussure 1966: 112)

[←1072]

.(Harris 1988: 30)

[←1073]

((Penn1972: 17-25; 47-56; Rossi-Landi 1973:1

[←1074]

(Penn1972: 43-50; 53-6; Rossi-Landi1972:38)

[←1075]

(Rossi-Landi1973:8-9)

[←1076]

(Rossi-Landi1973:11

[←1077]

.(Sapir 1929: 209)

[←1078]

.(Sapir 1921: 14)

[←1079]

.((Whorf 1956: 212-4, 252

[←1080]

.(Whorf-4 1956: 213)

[←1081]

.(Penn 1972: 9-32)

[←1082]

.(Rossi-Landi 1973: 63-56)

[1083→]

(مصلوح 2000: 23).

[←1084]

(ليدفوجد 1992: 32-42، 62- 72).

[←1085]

(مالمبرج 1985/أ: 19).

[←1086]

(ايوب 1968: 105- 7).

[1087←]

(ليدفوجد 1992: 50).

[←1088]

(ليد فوجد 1992: 83).

[←1089]

(أيوب 1968: 107- 8).

[←1090]

.(Malmberg & 1970Brosnaham: 8-17)

[←1091]

Catfor) 1977: 53)

[←1092]

(مالمبرج 1985/أ: 15، 27)

[←1093]

(ليد فوجد 1992: 47).

[←1094]

(مصلوح 2000: 48-9)

[1095 ←]

(ليد فوجد 1992: 53).

[←1096]

(مالمبرج 1985/أ: 17- 20).

[←1097]

(ليد فوجد 1992: 76).

[←1098]

O'Conner) 1973: 83)

[←1099]

(أيوب 1968: 119 -22؛ مصلوح 2000: 50 -2).

[1100 ←]

(مصلوح 2000: 56-9).

[←1101]

(أيوب 1968: 121- 5).

[← 1102]

(ليدفوجد 1992 : 24).

[←1103]

(ليد فوجد 1992: 80؛ 1-80 :O'Conner 1973).

[←1104]

(Brosnaham &Malmberg 1970: 20)

[←1105]

O'Conner) 1973: 6-85)

[← 1106]

(مصلوح 2000 : 47).

[←1107]

(ليد فوجد 1992: 90).

[←1108]

(Catford 1977: 17-9;Denes&Pinson 1973: 75-6)

[←1109]

.(Pickett 1980: 24-19, 61.8-41)

[→1110]

(مصلوح 2000: 229).

[1111 ←]

(مصلوح 2000: 282-328)

[←1112]

.(Reetz & Jongman 2009: 41-227)

[←1113]

((Brosnahan et al 1970: 162

[←1114]

(مالمبرج 1985: 37- 41، مصلوح 2000: 243- 72؛ Heffner 1969: 53-7).

[←1115]

(Denes & Pinson1973 :123-30).

[←1116]

أيوب 1968: 40-3؛ 29 :Catford 1977).

[←1117]

.(Pickett 1980: 9-5)

[←1118]

(أيوب 1968: 84).

[← 1119]

(لادفوجد 2009: 109-10).

[←1120]

(أيوب 1968: 84-9).

[←1121]

.(Brosnahan & Malmberg Catford ; 30-91970 1977 : 17 -23)

[←1122]

(أيوب 1968: 27-8؛ 39-46 :Brosnaham) &Malmberg 1970

[←1123]

.(Catford 1977: 2-21)

[←1124]

.(Pickett 1980: 30-29)

[←1125]

.(Pickett 1980: 65)

[←1126]

(مالمبرج 1985/ب : 30: 32).

[← 1127]

(أيوب 1984: 263-7).

[←1128]

(Davenport &(Hannahs2005:61

[←1129]

(Davenport & Hannahs2005: 62-3; Pickett 1980:46,65)

[←1130]

(أيوب 1984: 190).

[1131 ←]

(مصلوح 2000: 234).

[←1132]

.(Pickett 1980: 7 - 46)

[←1133]

.(Pickett 1980: 9-67)

[1134→]

(ليدفوجد 1992: 123-4، 127-8).

[←1135]

(ليدفوجد118:1992-9).

[← 1136]

(عبد التواب 1982: 94).

[← 1137]

(عبدالتواب1982 : 92- 4)

[←1138]

.(Catford 1977: 7-56)

[←1139]

(مصلوح 2000: 205).

[←1140]

(حسان 1985: 114-5، 122).

[←1141]

(حسان 1985: 126-7).

[← 1142]

(باي 1987: 88).

[←1143]

Saussure 1966:21-107

[←1144]

Saussure 1966:9-114

[←1145]

Saussure 1966: 3-22, 88 -110

[←1146]

إبراهيم 1976: 52

[←1147]

Saussure 1966: 7-122

[←1148]

Halle 1977: 43-123

[←1149]

Jakobson 1968:86

[←1150]

Jakobson & Waugh 1979 : 19

[←1151]

Jakobson & Waugh1979: 9-18

[←1152]

مصلوح 2000:183

[←1153]

Jakobson 1968:42

[←1154]

Jakobson & Waugh 1979 : 25

[←1155]

Jakobson & Waugh 1979:44

[←1156]

(Jakobson & Halle 1956a:11)

[←1157]

Blache 1978 : 57

[←1158]

Holenstein 1974: 138

[←1159]

Jakobson & Halle 1971:60

[←1160]

Jakobson et al 1972 :14

[←1161]

Jakobson, et al 1972: 11

[←1162]

Jakobson et al 1972:13

[←1163]

Jakobson et al 197: 12-23

[←1164]

Jakobson et al 1972:9

[←1165]

Tribetzkoy 1969:31

[←1166]

Holenstein 1974:14

[←1167]

Jakobson & Waugh 1979:23

[←1168]

Jakobson & Waugh 1979:1-20

[←1169]

Jakobson & Waugh 1979:20

[←1170]

Holenstein 19741:25

[←1171]

Holenstein 19741:76

[←1172]

Holenstein 1974:138

[←1173]

Jakobson. & Waugh 1979: 26

[←1174]

Jakobson & Halle 1971:8-47

[←1175]

Robin 1977:7-396

[←1176]

[←1177]

Robin 1977 : 397

[←1178]

Jakobson 1968 : 90; Jakobson & Halle 1971 : 8-55

[←1179]

Jakobson & Halle1971 :8-37

[←1180]

Holenstein 1974:76

[←1181]

Jakobson & Halle 1971:59

[←1182]

Jakobson & Halle 1971: 14

[←1183]

Jakobson & Halle 1971:58

[←1184]

Jakobson & Halle 1971 : 39 ; Jakobson et al1972: 7

[←1185]

Jakobson & Halle 1971: 59

[←1186]

Jakobson & Halle 1971:39

[←1187]

1946، :Jakobson 1968

[←1188]

Jakobson 1968: 19-25, 50; Jakobson & Halle 1971: 50-5

[←1189]

Jakobson 1968:50-49

[←1190]

Jakobson 1968 : 64

[←1191]

Jakobson 1968 : 47

[←1192]

Blache 1978: 112

[←1193]

Holenstein 1974: 145

[←1194]

Jakobson 1968:60-59

[←1195]

Jakobson 1968: 62

[←1196]

Jakobson 1968:3-23

[←1197]

Jakobson 1968 : 43 ,7-35

[←1198]

Jakobson 1968: 38-41, 46

[←1199]

Jakobson 1968 :62

[←1200]

Jakobson1968 :53

[←1201]

Jakobson1968 :2-51

[←1202]

Jakobson 1968 : 93 ; Jakobson & Halle 1971 : 71

[←1203]

Jakobson 1968 : 92

[←1204]

Jakobson & Halle 1971: 39

[←1205]

Jakobson1968:5-64

[←1206]

Radcliffe - Brown 1930:4-43

[←1207]

1969:60-84 Fortes ‹Lowie 1968: 39-40

[←1208]

Radcliffe - Brown 1952 : 6 - 7 ; Radcliffe - Brown et al 196:77, 9

[←1209]

Bohannan 1963 : 70

[←1210]

Kroeber 1909:84-77

[←1211]

Barnes 1961

[←1212]

Bohannan 1963:83

[←1213]

Evans - Pritechard 1951:108ff

[←1214]

Radcliffe - Brown etal 1967 : 64

[←1215]

Berreman 1975 ; Gough 1959 ; Panikkar 1918

[←1216]

Radclife - Brown et al 1967:2-11

[←1217]

Radcliffe - Brown et al 1967:2-11

[←1218]

Radcliffe - Brown 195:22

[←1219]

Leach1955

[←1220]

[←1221]

Fox1971:119

[←1222]

Fox1971:7-86

[←1223]

Bohannan 1963 : 111 - 2 ; Leach 1955; Murphy 1979:90 ,71 ,67 - 8

[←1224]

Hammond 1971a:5-164

[←1225]

Kirchhoff 1955 ; Sahlins 1972:225

[←1226]

Fox 1971 : 86 - 7 ; Pasternak et al1997: 262

[←1227]

Service1971:5-54

[←1228]

Rivers1924 : 8-85

[←1229]

[←1230]

Forde 1967 ; Hammond 1971a:179

[←1231]

Fox 1971 : 91-89

[←1232]

Murdock 1940 :555

[←1233]

Davenport 1959 ; Murdock 1940 ; Pehrson 1954

[←1234]

Phillpotts 1913

[←1235]

Murdock 1960 :4

[←1236]

Fox 1971 : 163 - 9 ; Freeman 1961

[←1237]

Phillpotts 1913; Beattie 1964: 98

[←1238]

.(Fortes 1953; 1969: 276-310; Middleton & Tait 1958: 3-8)

[←1239]

Fox) .1971: 78- 1997 Pasternak et al ;98 :214)

[←1240]

.(Fortes1950; Hammond1971a:164-5)

[←1241]

(Goody1959)

[←1242]

(Pasternak et al 1997: 265-6) .

[←1243]

(Fox 1971: 106-9)

[←1244]

(Fox 1971:111-2; Murphy 1979: 101-9)

[←1245]

(Fox 1971: 104-9; Hammond.1971a: 175; Harris 1971: 328-31).

[←1246]

.(Fox 1971: 109-10; Murdock 1940: 561)

[←1247]

(Fox 1971:121).

[←1248]

.(Pasternak et al 1997: 217)

[←1249]

.(Barbeau 1917; Fox 1971: 92)

[←1250]

.(Evans-Pritchard 1951: 4-8; 1970: 192-203)

[←1251]

(Fox 1971: 128).

[←1252]

(Lewis 1961: 1-7)

[←1253]

.(Evans-Pritchard 1970: 139-50)

[←1254]

.(Kuper 1988: 17-4; Trautmann 1987: 179-91)

[←1255]

(De Coulanhes 1980: 216ff).

[←1256]

(De Coulanges 1980: 52ff, 165-9).

[←1257]

(De Coulanges .1980: 52ff, 211-5)

[←1258]

(De Coulanges 1980 :147ff)

[←1259]

Jones 1993; Luke 1973: 58-63

[←1260]

Riviere 1970: xxxvii, xliii-xliv

[←1261]

Needham 1967b :Xxxiii

[←1262]

Needham 1967b: xxi-xxii, xxiv)

[←1263]

Morgan 1997: 3-4

[←1264]

Morgan 1997 : xxi - xxii

[←1265]

Morgan 1997: 10-11

[←1266]

Morgan 1997: 468-9

[←1267]

Morgan 1997: 469-75

[←1268]

.Radcliffe-Brown 31 / 1930 : 44

[←1269]

.(Barbeau 1947 Kroeber 1909: 77 - 84 ; Murdock;1917)

[←1270]

.(Harris 64 :1960; Lowie 1971: 350-4)

[←1271]

.(Morgan 1997**: xi)**

[←1272]

.(Morgan 1985: 6-7, 344-6; 1997: 492)

[←1273]

.(Needham 1967b : xxxiv)

[←1274]

((Service 1985 : 11

[←1275]

.(Lang 1903: 101)

[←1276]

(Morgan 1997 :479 -93 ; 1985 : 383ff)

[←1277]

.(Morgan 1985: 418)

[←1278]

.(Morgan 1985: 418)

[←1279]

.(Morgan 1985: 415, 424)

[←1280]

.(Morgan 1985: 454-5, 503-4)

[←1281]

.(Morgan 1985 : 391- 2 , 408 - 9 ; Tooker 1985 : xx – xxi)

[←1282]

.(Service 1985: 62)

[←1283]

.(Harris 1971: 347)

[←1284]

(Frazer 1910/4: 273ff).

[←1285]

.Frazer1910/4: 7-106

[←1286]

.(Levi - Strauss 1969: 7-165)

[←1287]

.(Lowie 1930)

[←1288]

(Radcliff. Brown.1941:3ff)

[←1289]

(Radcliffe-Brown 1952: 68-9)

[←1290]

& (Elkin 1964 : 130 - 8 : Frazer 1910 / I : 305 - 13 , 362 - 8 : Howit 1904 : 161 , 176 - 95 : Spencer)

(Gillen 1899: 55-70, 92-118, 1904: 133-42, 1966/II: 472-6; Thomas 1906: 102-49)

[←1291]

.(Howitt 1883 , Howitt & Fison 1889)

[←1292]

.(Fison & Howitt -1 1880: 50)

[←1293]

(Fison & Howitt 1880: 127-8).

[←1294]

.(Mathews 570 : 1900 -71)

[←1295]

.(Howitt 1883)

[←1296]

.(Frazer 1910 / IV: 74-5)

[←1297]

(Frazer 1910)

[←1298]

(Spencer & Gilen 1899)

[←1299]

(Spencer & Gillen 1899 : 207 -10 , 316;1904:199,320 - 3)

[←1300]

.(Frazer 1910 / IV: 6-7)

[←1301]

(Howint 1904 : 480 - 6 ; Spencer & Gillen 1899: 4-392, 22-418)

[←1302]

.(Spencer 1914 : 19 - 21 ; Spencer & Gilen 1899: 393, 20 - 418 ; 1904: 287, 321)

[←1303]

.(Howitt 1883; 1904: 151-5)

[←1304]

(Darwin 2004: 655-9)

[←1305]

.(Lang 1903: 220-24)

[←1306]

.(Lang 1903: 209-18)

[←1307]

.(Lang 1903: 225)

[←1308]

.(Lang 1903: 212-3)

[←1309]

.(Lang 1903: 210-11)

[←1310]

.(Lang 1903: 214-5, 244-5)

[←1311]

.(Lang 1903 : 226ff,234ff)

[←1312]

.(Lang 1903: 230-31)

[←1313]

.(Lang 1903: 219-25)

[←1314]

(Lang .1903: 251-3, 260-61)

[←1315]

(Lang 1903: 9 - 17, 35, 37)

[←1316]

.(Lang 1903: 89- 102)

[←1317]

(Lang Fijians 1903 104-11; 1970: Ch. III)

[←1318]

.(Lang 1903 : 68 - 86 ; 1970 : Ch . IV)

[←1319]

.(Lang 1903:65 - 7 ; 1970 :27)

[←1320]

.(Lang 1903: 34)

[←1321]

.(Lang 903: 166-75, 16 / 1915: 165-75)

[←1322]

(.Lang 1915 /16 : 5-164; 970 :27)

[←1323]

(Lang 1903 : 184 - 8 : 1970 : Ch . VI)

[←1324]

.(Lang 1903 : 30 - 1 ; 1970 : Ch . VII)

[←1325]

(Lang .1903: 32-3; 1970: 145-6)

[←1326]

(Lang : 1915 / 16 .176-81; 1970: 154-74)

[←1327]

.(Howitt 1883: 499-501)

[←1328]

.(Lang 1970: 3-5)

[←1329]

(.Levi – Strauss 1969 :9)

[←1330]

.(Durkheim 1898: 70)

[←1331]

.(Durkheim 1898: 18-9)

[←1332]

.(Durkheim 1898: 25)

[←1333]

(Levi-Straus 1969: 20-1; Lukes 1973: 187-9).

[←1334]

.(Whelehan 1985: 678)

[←1335]

.(Harris 1971: 289)

[←1336]

.(Bohannan 1963 : 134 - 5 ;Malinowski 1929 : 158ff ; Montagu 1937)

[←1337]

(White 1948 :417 - 8)

[←1338]

.(White 1948: 417)

[←1339]

(Aberle et al 1963; Harris 1971: 285-7, 306).

[←1340]

Malinowski 1930) : 630)

[←1341]

(Aberle et al 1963 ; Harris 1971: 295-6, Pasternak et al 1997: 107-9)

[←1342]

.(Slater 1959: 58-1048)

[←1343]

.(Badcock 1976 : 32-26)

[←1344]

.(Badcock 1976 : 34-9)

[←1345]

.(Levi - Strauss 1969: 4)

[←1346]

(Levi .Strauss 1969: 5)

[←1347]

.(Levi - Strauss 1969: 9-10)

[←1348]

.(Levi - Strauss 1969: 12)

[←1349]

.(Levi - Strauss 1969: 25)

[←1350]

(Levi - Strauss 1969: 30)

[←1351]

.(Levi - Strauss 1969: 24)

[←1352]

.(Levi - Strauss 1969: 12)

[←1353]

.(Levi - Strauss 1969: 33-9)

[←1354]

.(Levi - Strauss 1969: 33-9)

[←1355]

.(Levi -Strauss 1969: 85, 91)

[←1356]

.(Levi - Strauss 45 : 1969)

[←1357]

(Levi – Strauss1969: 481-5)

[←1358]

.(Levi - Strauss 1969: 489-90)

[←1359]

(التفسير التطبيقي للكتاب المقدس 2002: 34).

[←1360]

.(Tylor-8 1889: 267)

[←1361]

(Fox 1971: 175-9)

[←1362]

Harris 1971 : 296 - 7 , 302 - 5

[←1363]

.(Glucksmann 1974: 9-26)

[←1364]

(Durkheim 1965: 2-271)

[←1365]

(Piaget 1971: 5-16)

[←1366]

(Caws 1970: 17-8)

[←1367]

(Levi-Strauss 1963d: 203; Rossi 1973b:30)

[←1368]

(Jenkins 1979: 15-6; Levi-Strauss1963d: 201-4)

[←1369]

(Rossi.1973b:31)

[←1370]

.(Leach 1968: 545-8)

[←1371]

.(Levi-strauss:1964a:16)

[←1372]

.(Gardner 1981:30-40)

[←1373]

.(Lane 1970: 14-5)

[←1374]

.(Leach 1974: 21-24)

[←1375]

(Jenkins 1979: 41; Lane 1970: 16-7; Rossi 1973b: 21)

[←1376]

(Levi-Strauss 1963d: 284,298,312,333).

[←1377]

(Levi-Strauss 1966: 248)

[←1378]

.(Levi-Strauss 1963d: 21)

[←1379]

(Leach 1974: 39).

[←1380]

(Levi-Strauss 1966: 233ff)

[←1381]

(Levi-Strauss 1966: 234-6).

[←1382]

.(Lane 1970: 16-8)

[←1383]

.(Glucksmann 1974: 87)

[←1384]

.(Levi-Strauss 1963d: 211)

[←1385]

(1963d: 1-27)

[←1386]

.(Levi-Strauss 1963d:31-3)

[←1387]

.(Levi-Strauss 1963d: 21; 56-7)

[←1388]

.(Caws 1977: 29-31)

[←1389]

.(Levi-Strauss 1963d: 68)

[←1390]

.(Levi-Strauss 1963d:34-5)

[←1391]

.(Levi-Strauss 1963d: 82-3, 296)

[←1392]

.(Levi-Strauss 1963d:35-6)

[←1393]

.(Levi-Strauss 1963d:36-8)

[←1394]

.(Gardner 1981: 30-40)

[←1395]

(Levi-Strauss 1963d: 281).

[←1396]

.(Levi-Strauss 1963d: 279-81)

[←1397]

.(Leach 1974: 13-9)

[←1398]

.(Kuper1977:42)

[←1399]

.(Radcliffe-Brown 1952: 189-92)

[←1400]

.(Radcliffe-Brown 1952: 10-1, 190-4)

[←1401]

.(Glucksmann 1974: 18-21)

[←1402]

.(Radcliffe-Brown 1952: 9-10)

[←1403]

.(Levi-Strauss 1963d: 278-9, 303)

[←1404]

.(Levi-Strauss 1963d: 288)

[←1405]

.(Rossi 1973b: 20-1)

[←1406]

.(Kuper 1977: 43)

[←1407]

.(Kuper 1977: 5-2)

[←1408]

.(Radcliffe-Brrown 1952: 4)

[←1409]

(Levi-Strauss 1963d: 277-323)

[←1410]

.(Radcliffe-Brown 1952: 178-81)

[←1411]

.(Radcliffe-Brown 1952: 190)

[←1412]

.(Levi-Strauss 1963d: 303-4)

[←1413]

.(Radcliffe-Brown 1952: 15ff, 90ff)

[←1414]

.(Levi-Strauss 1963d: 40)

[←1415]

(Radcliffe-Brown 1952: 15ff, 49ff)

[←1416]

.(Levi-Strauss 1963d: 41ff)

[←1417]

.(Levi-Strauss 1963d: 72-3)

[←1418]

(Levi-Strauss 1963d: 50- 1)

[←1419]

.(Badcock 1976 : 66-46)

[←1420]

.(Levi - Strauss 1969: 4 - 493)

[←1421]

.(Leach 1974: 3-122)

[←1422]

.(Pace: 1986: 157)

[←1423]

.(Kirk 1974: 43)